



بسم الله الرحمن الرحيم

يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها و
بث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام
ان الله كان عليكم رقيبا اعلم ان هذه السورة مشتملة على انواع كثيرة من
التكاليف وذلك لانه تعالى امر الناس في اول هذه السورة بالعطف على الاولاد
والنساء والايتام والرأفة بهم وايصال حقوقهم اليهم وحفظ اموالهم عليهم
وبهذا المعنى ختمت السورة وهو قوله يستفتونك قل الله يفتيكم وذكر في اثناء
هذه السورة انواعا اخر من التكاليف وهي الامر بالطهارة والصلاة وقتال المشركين
ولما كانت هذه التكاليف شاقة وهي على النفوس ثقيلة على الطباع لا جرم افتتح
السورة بالعلة التي لاجلها يجب عمل هذه التكاليف الشاقة وهي تقوى الرب الذي خلقنا
والاله الذي اوجدنا فلهذا قال يا ايها الناس اتقوا ربكم وفي هذه الاية مسائل
روى الواحدي عن ابن عباس في قوله يا ايها الناس ان هذا الخطاب لاهل
مكة واما الاصوليون من المفسرين فقد اتفقوا على ان الخطاب عام لجميع
المكلفين وهذا هو الاصح لوجوه احدها ان لفظ الناس جمع دخله الالف واللام
فيفيد الاستغراق وثانيها انه تعالى علل الامر بالاتقاء بكونه تعالى خالقا لهم
من نفس واحدة وهذه العلة عامة في حق جميع المكلفين لانهم باسرهم مخلوقون
من ادم عليه السلام واذا كانت العلة عامة كان الحكم عاما وثالثها ان التكليف
بالتقوى غير مختص باهل مكة بل هو عام في حق جميع العالمين واذا كان لفظ
الناس عاما في الكل وكان الامر بالتقوى عاما في الكل وكانت علة هذا التكليف وهي
كونهم مخلوقين من النفس الواحدة عامة في حق الكل كان القول بالتخصيص في غاية البعد
وحجة ابن عباس قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختص بالعرب لان المناشدة
بالله وبالرحم عادة مختصة بهم فيقولون اسألك بالله والرحم واذا كان كذلك
كان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختصا بالعرب فكان اول الاية وهو
قوله يا ايها الناس مختصا بهم لان قوله في اول الاية اتقوا ربكم وقوله بعد ذلك اتقوا الله
الذي تساءلون به والارحام وردا متوجهين الى مخاطب واحد ويمكن ان يجاب عنه
بانه ثبت في اصول الفقه ان خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها فكان قوله يا ايها
الناس اتقوا ربكم عاما في الكل فكان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام خاصا

بالعرب

بالعرب المسئلة الثانية انه تعالى جعل هذا المطلع مطلعا لسورتين في القران احدهما هذه
السورة وهي السورة الرابعة من النصف الاول من القران والثانية سورة الحج وهي
ايضا السورة الرابعة من النصف الثاني من القران ثم انه تعالى علل الامر بالتقوى في
هذه السورة بما يدل على معرفة المبدا وهو انه تعالى خلق الخلق من نفس واحدة وهذا
يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وكمال حكمته وجلالته وعلل الامر بالتقوى في
سورة الحج بما يدل على معرفة المعاد وهو قوله ان زلزلة الساعة
شيء عظيم فجعل صدرهما بين السورتين دالا على معرفة المبدا ومعرفة المعاد ثم قدم
السورة الدالة على المبدا على السورة الدالة على المعاد وتحت هذا البحث اسرار كثيرة
المسئلة الثالثة اعلم انه تعالى امر بالتقوى وذكر عقيبه انه تعالى جعلنا من نفس
واحدة هذا مشعر بان الامر بالتقوى معلل بانه تعالى خلقنا من نفس واحدة ولا بد
من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف فنقول قولنا انه تعالى
خلقنا من نفس واحدة مشتملة على قيدين احدهما انه تعالى خلقنا والثاني
كيفية ذلك التخليق وهي انه تعالى انما خلقنا من نفس واحدة ولكل واحد من هذين
القيدين اثر في وجوب التقوى اما القيد الاول وهو انه تعالى خلقنا فلا شك
ان هذا المعنى علة لان يجب علينا الانقياد لتكاليف الله تعالى والخضوع لاوامره
ونواهيه وبيان ذلك من وجوه الاول انه لما كان خالقا لنا وموجدا لذواتنا
وصفاتنا فنحن عبيده وهو مولى لنا والربوبية توجب نفاذ اوامره على
عبيده والعبودية توجب الانقياد للرب الموجد والخالق الثاني ان الايجاد
غاية الانعام ونهاية الاحسان فانك كنت معدوما فاوجدك وكنت ميتا
فاحياك وعاجزا فاقدرك وجاهلا فعلمك كما قال عليه السلام الذي خلقني
فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين الكلمات كانت النعم باسرها من الله سبحانه
وتعالى وجب على العبد مقابلة تلك النعم باظهار الخضوع والانقياد وترك التمرد والعناد
وهذا هو المراد بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم الثالث
وهو انه لما وجبت في مقابلة النعم السالفة امتنع ان يصير موجبا للثواب لان اداء
الواجب لا يوجب شيئا اخر فكيف وهذا محال فان فعل الطاعة لا يحصل الا اذا خلق الله القدرة على الطاعة
وخلق الداعية على الطاعة ومتى حصل القدرة والداعي كان مجموعهما موجبا لصدور
الطاعة عن العبد واذا كان كذلك كانت تلك الطاعة انعاما من الله على
عبده والمولى اذا خص عبده بانعام لم يصر ذلك الانعام موجبا عليه ثلث
الطاعة انعاما اخر فهذا هو الاشارة الى بيان كونه خالقا لنا يوجب
علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه واما القيد الثاني وهو الخصوص
كونه تعالى خالقا لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية
وبيانه من وجوه الاول ان خلق جميع الاشخاص الانسانية من الانسان الواحد
ادل على كمال القدرة من حيث انه لو كان الامر بالطبيعة والخاصية لكان المتولد
من الانسان الواحد لم يكن الا اشياء متشاكلة في الصفة متشابهة في الخلقة

بين ان الكون ربنا منعما وخالقا ومالكا وربنا لنا يوجب
علينا انه لا يشتغل بمعصيته وان يشتغل بكلية
ويزجر عنه ويجب ان لا يكون شيء من جنس
الافعال موجبا ثوابا البتة لان الكل من جنس
الطاعات

الحق الى المستحق لا يوجب شيئا ... سلمنا ان
العبد اتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابدا

والطبيعة فلما رأينا في اشخاص الناس الابيض والاسود والاحمر والاسمر والحسن
والقبيح والطويل والقصير دل ذلك على ان خالقها ومدبرها فاعل مختار لا
طبيعة مؤثرة ولا علة موجبة ولما دلت هذه الدقيقة على ان مدبر العالم
فاعل مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات فحينئذ يجب الانقياد
لتكاليفه واوامره ونواهيه فكان ارتباط قوله اتقوا ربكم بقوله الذي خلقكم من نفس واحدة
في غاية الحسن والانتظام والوجه الثاني وهو انه تعالى لما ذكر الامر بالتقوى
ذكر عقيبه الامر بالاحسان الى اليتامى والنسا والضعفاء وكون الخلق باسرهم
مخلوقين من نفس واحدة له اثر في هذا المعنى وذلك لان الاقارب لا بد وان
يكون بينهم نوع مواصلة ومخالطة توجب مزيد المحبة ولذلك فان الانسان
يفرح بمدح اقاربه واسلافه ويحزن بذمهم والطعن فيهم وقال عليه السلام
فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها واذا كان الامر كذلك فالفائدة في ذكر هذا المعنى
ان يصير ذلك سببًا لزيادة شفقة الخلق بعضهم على البعض الوجه الثالث
ان الناس اذا عرفوا كون الكل من شخص واحد تركوا المفاخرة والتكبر واظهروا
التواضع وحسن الخلق الوجه الرابع ان هذا يدل على المعاد لانه تعالى
لما كان قادرًا على انه يخرج من صلب شخص واحد اشخاصًا مختلفين وان يخلق
من قطرة من النطفة شخصًا عجيب التركيب لطيف الصورة فكيف يستبعد
احياء الاموات وبعثهم ونشورهم فتكون الاية دالة على المعاد من هذا
الوجه ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى الوجه فكون
الخامس قال الاصم الفائدة فيه ان العقل لا دليل فيه على ان الخلق يجب
ان يكونوا مخلوقين من نفس واحدة بل ذلك انما يعرف بالدلائل السمعية وكان النبي
صلى الله عليه وسلم اميًّا ما قرا كتابًا ولا تلمذ لاستاذ فلما اخبر عن هذا
المعنى كان اخبارًا عن الغيب فكان معجزًا فالحاصل ان قوله خلقكم دليل معرفة
التوحيد وقوله من نفس واحدة دليل على معرفة النبوة فان قيل كيف يصح ان يكون
الخلق اجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس قلنا قد بين
الله المراد بذلك لان زوج ادم اذا خلق من بعضه ثم حصل خلق اولاده من
نطفتهما ثم كذلك ابدًا جازت اضافة الخلق اجمع الى ادم المسئلة الرابعة
اجمع المسلمون على ان المراد بالنفس الواحدة هاهنا ادم عليه السلام الا انه انث
الوصف على لفظ النفس ونظيره قوله تعالى فقتله قال اقتلت نفسًا زكية بغير
نفس قال الشاعر   ابوك خليفة ولدته اخرى   فانت خليفة ذاك الكمال
قال الواحدي التانيث على لفظ الخليفة قوله تعالى وخلق منها زوجها فيه مسائل المسئلة
الاولى المراد من هذا الزوج هو حوا وفي كون حوا مخلوقة من ادم قولان الاول وهو
الذي عليه الاكثرون انه لما خلق الله ادم القى عليه النوم ثم خلق حوا مخلوقة من ضلع
من اضلاعه اليسرى فلما استيقظ راها ومال اليها والفها لانها كانت مخلوقة
من جزء من اجزائه واحتجوا عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان المراة خلقت من ضلع

اعوج فان ذهبت تقومها كسرتها وان تركتها وفيها عوج استمتعت بها والقول
الثاني وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان المراد من قوله وخلق منها زوجها اي من
جنسها وهو كقوله تعالى والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وكقوله اذ بعث فيهم
رسولًا منهم وقوله لقد جاءكم رسول منكم قال القاضي والقول الاول اقوى
لكي يصح قوله خلقكم من نفس واحدة اذ لو كانت حوا مخلوقة ابتدا لكان الناس
مخلوقين من نفسين لا من نفس واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان كلمة من
لابتداء الغاية فلما كان ابتداء التخليق والايجاد وقع بادم عليه السلام صح ان
يقال خلقكم من نفس واحدة وايضًا فلما ثبت انه تعالى قادر على خلق ادم من التراب
كان قادرًا ايضًا على خلق حوى من التراب واذا كان كذلك فاي فائدة في خلقها
من ضلع من اضلاع ادم والله اعلم المسئلة الثانية قال ابن عباس انما سمي ادم
بهذا الاسم لانه تعالى خلقه من اديم الارض كلها احمرها واسودها وطيبها وخبيثها
فلذلك كان في ولده الاحمر والاسود والطيب والخبيث والمراة انما
سميت حوا لانها خلقت من ضلع من اضلاع ادم فكانت مخلوقة من شي حي
فلا جرم سميت حوا المسئلة الثالثة احتج جمع من الطبايعيين بهذه الاية فقالوا
قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة يدل على ان الخلق كلهم مخلوقين من النفس
الواحدة وقوله وخلق منها زوجها يدل على ان زوجها مخلوقة منها ثم قال في صفة ادم خلقه
من تراب فدل على ان ادم مخلوق من التراب ثم قال في الخلايق منها خلقناكم وهذه
الايات كلها دالة على ان الحادث لا يحدث الا عن مادة سابقة يصير الشي مخلوقًا منها
وان خلق الشي عن العدم المحض والنفي الصرف محال اجاب المتكلمون فقالوا خلق الشي
من الشي محال في العقول لان هذا المخلوق ان كان عين ذلك الشي الذي كان موجودًا
قبل ذلك لم يكن هذا مخلوقًا البتة واذا لم يكن مخلوقًا امتنع كونه مخلوقًا من شي اخر
وان قلنا بان هذا المخلوق مغاير للذي كان موجودًا قبل ذلك فحينئذ هذا المخلوق
وهذا المحدث انما حدث وحصل عن العدم المحض فثبت ان كون الشي مخلوقًا من غيره
محال في العقول واما كلمة من في هذه الايات فهي تفيد ابتداء الغاية على معنى ان ابتداء
حدوث هذه الاشيا هو تلك الاشيا لا على وجه الحاجة والافتقار بل على وجه
المعقول فقط المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ وخالق منها زوجها
وباث منها بلفظ اسم الفاعل وهو خبر مبتدا محذوف تقديره وهو خالق قوله تعالى
وبث منهما رجالًا كثيرًا ونساء فيه مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي بث منهما
يريد فرق ونشر قال ابن المظفر البث تفريقك الاشيا يقال بث الخيل في الغارة
وبث الصياد كلابه وخلق الله الخلق فبثهم في الارض وبثثت البسط اذا نشرتها
قال تعالى وزرابي مبثوثة قال الفرا والزجاج وبعض العرب تقول ابث الله الخلق
المسئلة الثانية لم يقل وبث منهما الرجال والنساء لان ذلك يقتضي كونهما د
مبثوثين عن نفسيهما وذلك محال فلهذا عدل عن ذلك اللفظ الى قوله وبث منهما
رجالًا كثيرًا ونساء فان قيل لم لم يقل وبث منهما رجالًا كثيرًا ونساء كثيرة ولم خصص وصف
الكثير بالرجال دون النساء قلنا السبب فيه والله اعلم ان شهرة الرجال اتم فكانت

كثرتهم اظهر واعرف فلا جرم خصوا بوصف الكثرة وهذا كالتنبيه على اللائق
بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز واللائق بحال النساء الاختفاء والخمول
المسئلة الثالثة الذين يقولون ان جميع الاشخاص البشرية كانوا
كالذر وكانوا مجتمعين في صلب آدم عليه السلام حملوا قوله وبث منهما رجالا كثيرا
ونساء على ظاهره والذين انكروا ذلك قالوا المراد بث منهما اولادهما جمعا
آخرين فكان الكل مضافا اليهما على سبيل المجاز قوله تعالى واتقوا الله الذي تساءلون
به والارحام فيه مسائل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي تساءلون
بالتخفيف والباقون بالتشديد فمن شدد اراد تتساءلون فادغم التاء في السين
لاجتماعهما في انهما من حروف طرف اللسان واصول الثنايا واجتماعهما في الهمس
ومن خفف اسقط تاء تفاعلون لاجتماع حروف متقاربة فاعلها بالحذف كما اعلها المثقل
بالادغام وذلك لان الحروف المتقاربة اذا اجتمعت خففت تارة بالحذف
واخرى بالادغام المسئلة الثانية قرا حمزة وحده والارحام بالجر بخفض الميم
قال القفال وقد رويت هذه القراءة من غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره
واما الباقون من القراء فكلهم قرؤا بنصب الميم وقال صاحب الكشاف قرئ والارحام
بالحركات الثلاث اما قراءة حمزة فقد ذهب الاكثرون من النحويين الى انها
فاسدة قالوا لان هذا يقتضي عطف المظهر على المضمر المجرور وذلك
غير جائز واحتجوا على عدم جوازه بوجوه اولها قال ابو علي الفارسي المضمر
المجرور بمنزلة الحرف فوجب ان لا يجوز عطف المظهر عليه انما قلنا
ان المضمر المجرور بمنزلة الحرف لوجوه الاول انه لا ينفصل البتة كما ان
التنوين لا ينفصل وذلك لان الهاء والكاف في قوله به وبك لا ترى واحدا
منفصلا عن الجار البتة فصار كالتنوين الثاني انهم يحذفون الياء من المنادى
المضاف في الاختيار كحذفهم التنوين لا ينفصل وذلك قولهم يا غلام
فكان المضمر المجرور مشابها للتنوين من هذا الوجه فثبت ان المضمر
المجرور بمنزلة حرف التنوين فوجب ان لا يجوز عطف المظهر عليه
لان من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه
فاذا لم تحصل المشابهة هاهنا وجب ان لا يجوز العطف وثانيها قال علي
بن عيسى انهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع فلا يجوز
ان يقال اذهب وزيد وذهبت انا وزيد بل يقولون قال تعالى اذهب
انت وربك فقاتلا مع ان المضمر المرفوع قد ينفصل فاذا لم يجز عطف المظهر
على المضمر المرفوع مع   من المضمر المجرور مع انه البتة لا ينفصل كان اولى وثالثها
قال ابو عثمان المازني المعطوف والمعطوف عليه متشاركان فانما يجوز عطف الاول على
لو جاز عطف الثاني على الاول وهذا المعنى هاهنا غير حاصل لانك لا تقول مررت بك
وزيد واعلم ان هذه الوجوه ليست وجوها قوية في دفع الروايات الواردة
اللغات وذلك لان حمزة احد القراء السبعة فالظاهر انه لم يات بهذه القراءة
من عند نفسه بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب القطع بصحة

هذه اللغة والقياس يتضاءل عند السماع لا سيما بمثل هذه الاقيسة التي هي اوهن
من بيت العنكبوت وايضا فلهذه القراءة وجهان احدهما انها على تقدير تكرير الجار كانه قيل
تساءلون به وبالارحام وثانيها ان ذلك ورد في الشعر وانشد سيبويه في ذلك

فاليوم قد بت تهجونا وتشتمنا   فاذهب فما بك والايام من عجب وانشد ايضا
نعلق في مثل السواري سيوفنا   وما بينها والكعب غوط نفانف

والعجب من هؤلاء النحاة انهم يستحسنون اثبات هذه اللغة بهذين البيتين
المجهولين ولا يستحسنونها بقراءة حمزة ومجاهد مع انهما كانا من اكابر
علماء السلف في علم القرآن واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة
المعنى بقوله عليه السلام لا تحلفوا بآبائكم فاذا عطف الارحام على المكني عن اسم الله
اقتضى ذلك جواز الحلف بالارحام ويمكن الجواب عنه بان هذا حكاية عن فعل كانوا
يفعلونه في الجاهلية انهم كانوا يقولون اسالك بالله وبالرحم وحكاية هذا
الفعل عنهم في الماضي لا ينافي ورود النهي عنه في المستقبل وايضا فالحديث
نهي عن الحلف بالآباء فقط وهاهنا ليس كذلك بل هو حلف بالله اولا ثم يقرن به بعد
ذلك ذكر الرحم فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث فهذا جملة الكلام في قراءة
قوله والارحام بالجر اما قراءته بالنصب ففيه وجهان الاول وهو اختيار ابي علي الفارسي
ثم علي بن عيسى انه عطف على موضع الجار والمجرور كقوله   فلسنا بالجبال ولا الحديدا
الثاني وهو قول اكثر المفسرين ان التقدير واتقوا الارحام ان تقطعوها
وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والضحاك وابن زيد والفراء والزجاج وعلى هذا
الوجه انتصب الارحام بالعطف على قوله الله اي اتقوا الله واتقوا الارحام اي اتقوا
حق الارحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدي ويجوز ان يكون منصوبا بالاغراء
اي والارحام فاحفظوها وصلوها كقولك الاسد الاسد وهذا التفسير يدل
على تحريم قطيعة الرحم ويدل على وجوب صلتها واما القراءة بالرفع فقال صاحب
الكشاف والرفع على انه مبتدا خبره محذوف كانه قيل والارحام كذلك على معنى
والارحام مما يتقى او والارحام مما يتساءل به المسئلة الثالثة انه تعالى
قال اولا اتقوا ربكم ثم قال بعده واتقوا الله وفي هذا التكرير وجوه الاول تاكيد
الامر والحث عليه كقولك للرجل اعجل اعجل فيكون ابلغ من قولك اعجل الثاني
انه امر بالتقوى في الاول لمكان الانعام بالخلق وغيره وفي الثاني امر بالتقوى
لمكان وقوع التساؤل به فيما يلتمس البعض من البعض الثالث قال اولا اتقوا
ربكم وقال ثانيا اتقوا الله والرب لفظ يدل على التربية والاحسان والاله لفظ يدل على
القهر والهيبة فامرهم بالتقوى بناء على الترغيب ثم اعاد الامر به بناء على الترهيب
كما قال يدعون ربهم خوفا وطمعا وقال يدعوننا رغبا ورهبا كانه قيل انه رباك
واحسن اليك فاتق مخالفته فان لم يكن كذلك فاتق مخالفته لانه شديد
العقاب عظيم السطوة المسئلة الرابعة اعلم ان التساؤل بالله وبالارحام هو
مثل ان يقال بالله اسالك وبالله اشفع اليك وبالله احلف عليك الى غير ذلك
مما يؤكد به المرء مراده بمسالة الغير ويستعطف ذلك الغير في التماس حقه منه او نواله

ومعونته ونصرته فاما قراة حمزة فهي ظاهرة من حيث المعنى والتقدير
واتقوا الله الذي تساءلون به وبالارحام لان العادة جرت في العرب بان احدهم
قد يستعطف غيره بالرحم فيقول اسالك بالله وبالرحم وربما افردوا
ذلك فقالوا اسالك بالرحم وان يكتب المشركون الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم ناشدك الله والرحم الا بعثت لنا فلانا وفلانا واما القراة بالنصب
والمعنى ترجع الى ذلك والتقدير اتقوا الله واتقوا الارحام قال القاضي وهذا
احد ما دل على انه قد يراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة لان معنى تقوى الارحام
فتقوى الله انما يكون بالتزام طاعته واجتناب معاصيه واتقاء الارحام بان توصل
ولا تقطع فيما يتصل بالبر والافضال والاحسان ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى
لعله تكلم بهذه اللفظة مرتين وعلى هذا التقدير يزول الاشكال المسئلة
الخامسة قال بعضهم اسم الرحم مشتقة من الرحمة التي هي النعمة
واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انا الرحمن وهي الرحم
اشتققت اسمها من اسمي ووجه التشبيه ان لمكان هذه الحالة تقع الرحمة
من بعض الناس لبعض وقال اخرون بل اسم الرحم والرحيم مشتق من الرحم
الذي عنده يقع الانعام وانه الاصل وقال بعضهم بل كل واحد منهما اصل بنفسه
والنزاع في مثل هذا قريب المسئلة السادسة دلت الاية على جواز المسئلة
بالله تعالى روى مجاهد عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سالكم
بالله فاعطوه وعن البراء بن عازب قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
بسبع منها ابرار القسم المسئلة السابعة دل على قوله تعالى والارحام على
تعظيم حق الرحم وتاكيد النهي عن قطعها قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم
ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وقال لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة
قيل في الال انه القرابة وقال وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وعن
عبد الرحمن بن عوف ان النبي صلى الله عليه وسلم قال قال الله انا الرحمن
وهي الرحم اشتققت لها من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته
وعن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من شيء اطيع الله فيه
اعجل ثوابا من صلة الرحم وما من عمل عصي الله به اعجل عقوبة من البغي
واليمين الفاجرة وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء
ويدفع الله بهما المحذور والمكروه قال عليه السلام افضل الصدقة على ذي
الرحم الكاشح وقيل الكاشح العدو وثبت بدلالة الكتاب والسنة
وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها ثم ان اصحاب ابي حنيفة
بنوا على هذا الاصل مسئلتين احداهما ان الرجل اذا ملك ذا رحم محرم
عتق عليه مثل الاخ والاخت والعم والخال قال لانه لو بقي الملك لحل له
الاستخدام بالاجماع لكن الاستخدام ايحاش يورث قطيعة الرحم

وذلك

وذلك حرام بناء على هذا الاصل فوجب ان لا يبقى الملك وثانيهما ان الهبة
لذي الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لان ذلك الرجوع ايحاش يوجب
قطيعة الرحم فوجب ان لا يجوز والكلام في هاتين المسئلتين مذكور
في الخلافيات ثم انه تعالى ختم هذه الاية بما يكون كالوعد والوعيد
والترهيب فقال ان الله كان عليكم رقيبا والرقيب هو المراقب الذي يحفظ
عليك جميع افعالك ومن هذا صفته فانه يجب ان يخاف ويرجى فبين تعالى
انه يعلم السر واخفى وانه اذا كان كذلك فيجب ان يكون المرء حذرا خائفا
فيما ياتي ويترك قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا
تاكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا اعلم انه تعالى لما افتتح السورة بذكر
ما يدل انه يجب على العبد ان يكون منقادا لتكاليف الله سبحانه محترزا عن مساخطه
شرع بعد ذلك في شرح اقسام التكاليف النوع الاول ما يتعلق باموال اليتامى
وهو هذه الاية وايضا انه تعالى وصى في الاية السابقة بالارحام فكذلك هذه
الاية السابقة بالارحام فكذلك في هذه الاية بالايتام لانهم قد صاروا بحيث
لا كافل لهم ولا مشفق شديد الاشفاق عليهم ففارق حالهم حال من له رحم
ماسة عاطفة عليه لمكان الولادة او لمكان الرحم فقال وآتوا اليتامى اموالهم
وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف اليتامى الذين مات
اباؤهم فانفردوا عنهم واليتم الانفراد ومنه الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة
وقيل اليتم في الاناسي من قبل الاباء وفي البهائم من قبل الامهات قال وحق هذا
الاسم ان يقع على الصغار والكبار لبقاء معنى الانفراد عن الاباء الا ان في العرف
اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال فاذا صار بحيث يستغني بنفسه في
تحصيل مصالحه عن كافل له واما قوله عليه السلام لا يتم بعد الحلم فهو تعليم
الشريعة لا تعليم اللغة يعني اذا احتلم فانه لا يجري عليه احكام الصغار وروى
ابو بكر الرازي في احكام القران ان نجدة كتب الى ابن عباس يساله عن اليتيم متى ينقطع
يتمه فكتب اليه اذا اونس منه الرشد انقطع عنه يتمه وفي بعض الروايات ان الرجل
ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد فاخبر ابن عباس ان اسم اليتيم يلزمه
بعد البلوغ اذا لم يونس منه الرشد ثم قال ابو بكر واسم اليتيم قد يقع على المراة
المفردة عن زوجها قال النبي عليه السلام تستامر اليتيمة في نفسها وهي لا تستامر
الا وهي بالغة وقال الشاعر ان القبور تنكح الايامى • النسوة الارامل
اليتامى فالحاصل من كل ما ذكرنا ان اسم اليتيم بحسب اصل اللغة يتناول
الصغير والكبير الا انه بحسب العرف مختص بالصغير المسئلة الثانية
ها هنا سؤال وهو انه يقال كيف جمع اليتيم على اليتامى واليتيم فعيل والفعيل يجمع على
فعلى كمريض ومرضى وقتيل وقتلى وجريح وجرحى قال صاحب الكشاف رحمه الله فيه وجهان
احدهما ان يقال جمع اليتيم يتمى ثم يجمع فعلى على فعالى كاسير واسرى واسارى والثاني
ان يقال جمع يتيم يتائم لان اليتيم جار مجرى الاسماء نحو صاحب وفارس ثم يقلب اليتائم
يتامى قال القفال ويجوز يتيم ويتامى كنديم وندامى ويجوز ايضا يتيم وايتام كشريف

واشراف المسئلة الثالثة وههنا سوال ثانى وهو انا ذكرنا ان اسم اليتيم
يختص بالصغير فما دام يكون يتيما لا يجوز دفع اموالهم اليهم فاذا صار كبيرا بحيث
يجوز دفع ماله اليه لم يبق يتيما فكيف قال واتوا اليتامى اموالهم والجواب
عنه على طريقين الاول ان يقول المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا ثم فيه وجهان
احدهما انه تعالى سماهم يتامى على مقتضى اصل اللغة والثانى انه تعالى سماهم يتامى
لقرب عهدهم باليتم وان كان قد زال فى هذا الوقت كقوله فالقى السحرة ساجدين
اى الذين كانوا سحرة قبل السجود وايضا سمى الله تعالى مقاربة انقضاء العدة بلوغ
الاجل فى قوله فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف والمعنى مقاربه البلوغ
ويدل على ان المراد من اليتامى فى هذه الاية البالغون قوله تعالى فاذا دفعتم
اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم والاشهاد لا يصح قبل البلوغ انما يصح بعد البلوغ الطريق الثانى
ان يقول المراد باليتامى الصغار وعلى هذا الطريق ففى الاية وجهان احدهما ان قوله
واتوا امر والامر انما يتناول المستقبل فكان المعنى ان هولاء الذين هم يتامى
فى الحال اتوهم بعد زوال صفة اليتم عنهم اموالهم وعلى الوجه زالت المناقضة
والثانى المراد واتوا اليتامى فى حال كونهم يتامى ما يحتاجون اليه لنفقتهم
وكسوتهم والفائدة فيه انه كان يجوز ان يظن انه لا يجوز انفاق ماله عليه
حال كونه صغيرا فاباح الله تعالى ذلك وفيه اشكال وهو انه لو كان المراد ذلك
لقال واتوهم من اموالهم فلما اوجب اتاهم كل اموالهم سقط ذلك
المسئلة الرابعة نقل ابو بكر الرازى فى احكام القران عن الحسن انه قال
لما نزلت هذه الاية فى اموال اليتامى كرهوا ان يخالطوهم وعزلوا اموال
اليتامى عن اموالهم فشكوا ذلك الى النبى صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى
ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم قال
ابو بكر الرازى واظن انه غلط من الراوى لان المراد بهذه الاية اتاهم اموالهم
بعد البلوغ وانما غلط الراوى باية اخرى وهى ما روى سعيد بن جبير عن ابن
عباس قال لما انزل الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن وان
الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما ذهب من كان عنده يتيم فعزل طعامه
وشرابه من شرابه فاشتد ذلك على اليتامى فذكروا ذلك للرسول فانزل الله
تعالى ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فخلطوا
عند ذلك طعامهم وشرابهم بشرابهم قال المفسرون الصحيح انها نزلت فى
رجل من غطفان كان معه مال كثير لابن اخ له يتيم فلما بلغ طلب المال فمنعه
عمه فترافعا الى النبى صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية فلما سمعها العم
قال اطعنا الله واطعنا الرسول نعوذ بالله من الحوب الكبير ودفع ماله اليه
فقال عليه السلام ومن يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا فانه يحل داره اى جنته
فلما قبض الفتى ماله انفقه فى سبيل الله فقال النبى صلى الله عليه وسلم ثبت الاجر
ثبت الاجر وبقى الوزر قالوا يا رسول الله قد عرفنا ثبت الاجر فكيف بقى الوزر
وهو ينفق فى سبيل الله قال ثبت اجر الغلام وبقى الوزر على والده المسئلة

الخامسة احتج ابو بكر الرازى بهذه الاية على ان السفيه لا يحجر عليه بعد الخمس
والعشرين قال لان قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم مطلق يتناول السفيه
اونس منه الرشد او لم يونس ترك العمل به قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق
العلماء ان ايناس الرشد قبل بلوغ هذا السن شرط فى وجوب دفع المال اليه
وهذا الاجماع لم يوجد بعد هذا السن فوجب اجراء الامر بعد هذا السن على حكم
ظاهر هذه الاية اجاب اصحابنا بان هذه الاية عامة لانه تعالى ذكر اليتامى فيها
جملة ثم انهم ميزوا بعد ذلك بقوله وابتلوا اليتامى وبقوله ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم فخرج بهاتين الايتين ايتاهم اموالهم ان كانوا سفهاء ولا شك ان الخاص
مقدم على العام ثم قال تعالى ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب فى الاية مسايل المسئلة
الاولى قال صاحب الكشاف ولا تتبدلوا اى ولا تستبدلوا والتفعل بمعنى الاستفعال
غير عزيز منه التعجل بمعنى الاستعجال والتاخر بمعنى الاستيخار وقال الواحدى
تبدل الشى بالشى اذا اخذه مكانه المسئلة الثانية فى تفسير التبدل وجوه الاول
قال الفرا والزجاج لا تستبدلوا الحرام وهو مال اليتامى بالحلال وهو مالكم وما
ابيح لكم من المكاسب ورزق الله المبثوث فى الارض فتاكلوه مكانه والثانى لا
تستبدلوا الامر الخبيث وهو اختزال اموال اليتامى بالامر الطيب وهو حفظها
والتورع منها الثالث وهو قول الاكثرين انه كان ولى اليتيم ياخذ الجيد من
ماله ويجعل مكانه الردى ويجعل الزايف بدل الجيد والمهزول بدل السمين و
طعن صاحب الكشاف فى هذه الوجه فقال ليس هذا بتبدل انما هو تبديل
الا ان يكارم صديقا له فياخذ منه عجفاء مكان سمينة من مال الصبى الرابع هو
ان هذا التبدل معناه ان ياكلوا مال اليتيم سلفا مع التزام بدله بعد ذلك
وفى هذا يكون متبدلا الخبيث بالطيب ثم قال تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم
وفيه وجهان الاول معناه ولا تضموا اموالهم الى اموالكم فى الانفاق حتى
لا تفرقوا بين اموالكم واموالهم قلة مبالاة وتسوية بين
اموالكم واموالهم فى حل انتفاعكم بها والثانى ان يكون الى بمعنى مع
قال تعالى من انصارى الى الله اى مع الله والاول اصح واعلم انه تعالى
وان ذكر الاكل فالمراد به التصرف لان اكل مال اليتيم كما يحرم فكذا ساير
التصرفات المهلكة لتلك الاموال محرمة والدليل عليه ان فى المال
ما لا يصح ان يوكل فثبت ان المراد منه التصرف وانما ذكر الاكل لانه اعظم
ما يقع لاجله التصرف فان قيل انه تعالى لما حرم عليهم اكل مال اليتامى
فى الاية المتقدمة دخل فيه اكلها وحدها واكلها مع غيرها فما الفايدة فى اعادة
النهى عن اكلها مع اموالهم لانهم اذا كانوا مستغنين عن اموال اليتامى بما
رزقهم الله من مال حلال وهم يطمعون فى اموال اليتامى كان القبح اغلب
والذم احق واعلم انه تعالى عرف الخلق بعد ذلك ان اكل مال اليتيم من جميع
الجهات المحرمة اثم عظيم فقال انه كان حوبا كبيرا قال الواحدى الكناية
تعود الى الاكل وذلك لان قوله ولا تاكلوا دل على الاكل والحوب الاثم الكبير

قال عليه السلام ان طلاق ام ايوب لحوب وكذلك الحوب والحاب ثلاث لغات
في الاسم والمصدر قال الفراء الحوب لاهل الحجاز والحاب لتميم ومعناها الاثم
قال عليه السلام رب تقبل توبتي واغسل حوبتي قال صاحب الكشاف الحوب
والحاب كالقول والقال قال القفال فكان اصل الكلمة من التحوب وهو التوجع
فالحوب هو ارتكاب ما يتوجع المرتكب منه وقال البصريون الحوب بفتح الحا
مصدر والحوب بالضم الاسم والحوبة المرة الواحدة ثم يدخل بعضها في
البعض كالكلام فانه اسم ثم يقال كلمته كلاما فيصير مصدرا قال صاحب الكشاف
وقرا الحسن حوبا وقرا حابا قوله تعالى فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم
ذلك ادنى الا تعولوا واتوا النسا صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شي منه
نفسا فكلوه هنيئا مريئا ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم
قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا اعلم ان هذا
النوع الثاني من الاحكام التي ذكرها الله في هذه السورة وهو حكم الانكحة
وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي الاقساط العدل يقال اقسط
الرجل اذا عدل قال الله تعالى واقسطوا ان الله يحب المقسطين والقسط العدل
والنصفة قال تعالى كونوا قوامين بالقسط قال الزجاج واصل قسط واقسط
جميعا من القسط وهو النصيب فاذا قالوا قسط بمعنى جار ارادوا انه ظلم صاحبه
في القسط الذي نصيبه الا ترى انهم قالوا قاسطه فقسطه اذا غلبه على قسطه
فبني قسط على بناء ظلم وجار وغلب واذا قالوا اقسط فالمراد انه صار ذا قسط
وعدل فبني على بناء انصف اذا اتى بالنصف والعدل في قوله وفعله وقسمه المسئلة
الثانية اعلم ان قوله فان خفتم الا تقسطوا شرط وقوله فانكحوا ما طاب
لكم من النسا جزاء ولا بد من بيان انه كيف يتعلق هذا الجزاء بهذا الشرط
وللمفسرين فيه وجوه الاول روي عن عروة انه قال قلت لعائشة ما معنى
قول الله وان خفتم الا تقسطوا فقالت يا ابن اختي هي اليتيمة تكون في
حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها الا انه يريد ان ينكحها بادنى من صداقها ثم
اذا تزوج بها عاملها معاملة ردية لعلمه بانه ليس لها من يذب عنها ويدفع شر ذلك
الزوج عنها فقال تعالى وان خفتم ان تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا
من غيرهن ما طاب لكم من النسا قالت عايشة ثم ان الناس استفتوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الاية فيهن فانزل الله تعالى ويستفتونك
في النسا قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النسا المراد منه هذه
الاية وهي قوله فان خفتم الا تقسطوا الوجه الثاني في تاويل الاية انه لما
نزلت الاية المتقدمة في اليتامى وما في اكل اموالهم من الحوب الكبير خاف الاوليا
ان يلحقهم الحوب بترك الاقساط في حقوق اليتامى فتحرجوا من ولايتهم وكان الرجل
منهم ربما كانت تحته العشر من الازواج واكثر فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن
فقيل لهم ان خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منها فكونوا خائفين

من ترك

من ترك العدل بين النساء فقللوا عدد المنكوحات لان من تحرج من ذنب
او تاب عنه وهو مرتكب لمثله فانه غير متحرج الوجه الثالث في انهم
كانوا لا يتحرجون من الزنا وكانوا يتحرجون من ولاية اليتامى وقيل ان خفتم
في حق اليتامى فكونوا خائفين من الزنا فانكحوا ما حل لكم من النسا ولا تحوموا حول
المحرمات الوجه الرابع في التاويل ما روي عن عكرمة انه قال كان الرجل
عنده النسوة ويكون عنده الايتام فاذا انفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له
مال وصار محتاجا اخذ في انفاق اموال اليتامى عليهن فقال تعالى ان خفتم
ان لا تقسطوا في اموال اليتامى عند كثرة الزوجات فقد حظرت عليكم ان
تنكحوا اكثر من اربع لكي يزول هذا الخوف فان خفتم في الاربع ايضا فواحدة
فذكر الطرف الزايد وهو الاربع والناقص وهو الواحدة ونبه بذلك على ما
بينهما فكانه تعالى وان خفتم من الاربع فثلاث فان خفتم فاثنتان وان
خفتم فواحدة وهذا القول اقرب فكانه تعالى خوف من الاكثار من
النكاح بما عساه يقع من التعدي في مال اليتيم للحاجة الى الانفاق الكثير
عند التزوج بالعدد الكثير اما قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلاث ورباع ففيه مسايل المسئلة الاولى قال اصحاب الظاهر النكاح
واجب وتمسكوا بهذه الاية وذلك لان قوله فانكحوا امر وظاهر الامر للوجوب
وتمسك الشافعي رضي الله عنه في بيان انه ليس بواجب بقوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم الى قوله ذلك لمن خشي العنت
منكم وان تصبروا خير لكم فحكم تعالى بان ترك النكاح في هذه الصورة خير من
فعله وذلك يدل على انه ليس بمندوب فضلا عن ان يقال انه واجب المسئلة
الثانية انما قال ما طاب لكم ولم يقل من طاب لوجوه احدها انه اراد الجنس يقول
ما عندك فيقول رجل او امراة والمعنى ما ذلك الشي الذي عندك وما تلك الحقيقة
التي عندك وثانيها ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر وتقديره فانكحوا الطيب
من النساء وثالثها ان ما ومن ربما يتعاقبان قال تعالى والسما وما بناها
وتقديره وقال ولا انتم عابدون ما اعبد وحكى ابو عمرو بن العلا سبحان ما سبح له
الرعد وقال فمنهم من يمشي على بطنه ورابعها انما ذكر ما تنزيلا للاناث منزلة
غير العقلا ومنه قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
المسئلة الثالثة قال الواحدي وصاحب الكشاف قوله ما طاب لكم
ما حل لكم من النساء لان منهن من يحرم نكاحها وهي الانواع المذكورة
في قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذا عندي فيه نظر وذلك لانا بينا
ان قوله فانكحوا امر اباحة فلو كان المراد بقوله ما طاب اي ما حل لتنزلت
الاية منزلة ما يقال ابحنا لكم نكاح من يكون نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج الاية
عن الفايدة وايضا فتقدير ان نحمل الاية على ما ذكروه تصير الاية مجملة لان اسباب
الحل والاباحة لما لم تكن مذكورة في هذه الاية صارت الاية مجملة لا محالة اما اذا
حملنا الطيب على استطابة النفس كانت الاية عاما دخله التخصيص وقد

ثبت في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين الاجمال والتخصيص كان دفع
الاجمال اولى لان العام المخصوص حجة غير محل التخصيص والمجمل لا يكون
حجة اصلا المسئلة الرابعة مثنى وثلاث ورباع معناه اثنين اثنين
وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا وهي غير منصرفة وفيه وجهان الاول انه اجتمع فيها
امران العدل والوصف اما العدل فلان العدل عبارة عن انك تذكر كلمة
وتريد بها كلمة اخرى كما تقول عمر وزفر وتريد به عامرا وزافرا وكذا
هاهنا تريد بقولك مثنى اثنين اثنين فكان معدولا واما انه وصف
فدليله قوله تعالى اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع ولا شك انه وصف الوجه
الثاني في بيان ان هذه الاسماء غير منصرفة ان فيها عدلين لانها معدولة عن
اصولها كما بيناه وايضا انها معدولة عن تكررها فانك لا تريد بقولك مثنى
ثنتين فقط بل ثنتين ثنتين فاذا قلت جاءني اثنان ثلاثة كان غرضك
الاخبار عن مجي هذا العدد فقط اما اذا قلت جاءني القوم مثنى افاد
ان ترتيب مجيئهم وقع اثنين اثنين فثبت انه حصل في هذه الالفاظ
نوعان من العدل فوجب ان يمنع من الصرف وذلك لانه اذا اجتمع
في الاسم سببان فانما اوجب ذلك منع الصرف لانه نصر لاجل ذلك
ثانيا من جهتين فيصير مشابها للفعل فيمتنع صرفه فكذلك اذا حصل فيه العدل
من جهتين صار ثانيا من جهتين فوجب ان يمتنع صرفه المسئلة الخامسة
قال اهل التحقيق ان قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يتناول العبيد
لان هذا الخطاب انما يتناول انسانا متى طابت له امراة قدر على نكاحها
والعبد ليس كذلك بدليل انه لا يتمكن من النكاح الا باذن مولاه ويدل عليه
القران والخبر اما القران فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا
يقدر على شيء فقوله لا يقدر على شيء ينفي كونه مستقلا بالنكاح واما الخبر
فقوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر فثبت بما ذكرنا
ان هذه الاية لا يندرج فيها العبد اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ذهب اكثر
الفقهاء الى ان نكاح الاربع مشروع للاحرار دون العبيد وقال مالك يحل
للعبد ان يتزوج بالاربع وتمسك بظاهر هذه الاية والجواب الذي يعتمد
عليه ان هذه الاية غير متناولة للعبد كما بيناه واحتج الشافعي
رضي الله عنه على ان هذه الاية مختصة بالاحرار بوجهين اخرين سوى ما ذكرنا
فالاول انه تعالى قال بعد هذه الاية فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت
ايمانكم وهذا لا يكون الا للاحرار والثاني انه تعالى قال فان طبن لكم عن شيء منه
نفسا فكلوه والعبد لا ياكل بل يكون لسيده ما طابت عنه نفس امراته من المهر
قال مالك اذا ورد عمومان مستقلان فدخول التقييد في الاخير لا يوجب دخوله
في السابق اجاب الشافعي رضي الله عنه بان هذه الخطابات في هذه الايات
وردت متوالية على نسق واحد فلما عرف في بعضها اختصاصها بالاحرار
عرف ان الكل كذلك ومن الفقهاء من سلم ان ظاهر هذه الاية متناول للعبيد

الا انهم خصصوا هذا العموم بالقياس وقالوا اجمعنا على ان للرق تاثيرا في
نقصان حقوق النكاح كالطلاق والعدة ولما كان العدد من حقوق النكاح
وجب ان يحصل للعبد نصف ما للحر والجواب الاول اولى المسئلة السادسة
ذهب قوم شذاذ الى انه يجوز التزوج باي عدد اريد واحتجوا بالقران والخبر
اما القران فقد تمسكوا بهذه الاية من ثلاثة اوجه الاول ان قوله فانكحوا ما طاب
لكم من النساء اطلاق في جميع الاعداد بدليل انه لا عدد الا ويصح استثناؤه
منه وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لكان داخلا والثاني ان قوله مثنى
وثلاث ورباع لا يصلح مخصصا لذلك العموم لان تخصيص بعض الاعداد
بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم في الباقي بل نقول ان ذكر هذه الاعداد يدل على رفع
الحرج والحجر مطلقا فان الانسان اذا قال لولده افعل ما شئت اذهب
الى السوق والى المدرسة والى البستان كان تنصيصا في تفويض زمام الخيرة
اليه مطلقا ورفع الحجر والحرج عنه مطلقا ولا يكون ذلك تخصيصا للاذن
بتلك الاشياء المذكورة بل كان ذلك اذنا في المذكور وغيره فكذا هاهنا
وايضا فذكر جميع الاعداد متعذر فاذا ذكر بعض الاعداد بعد قوله فانكحوا
ما طاب لكم من النساء كان ذلك تنبيها على حصول الاذن في جميع الاعداد والثالث
ان الواو للجمع المطلق فقوله مثنى وثلاث ورباع يفيد حل هذا المجموع وهو يفيد
تسعة بل الحق انه يفيد ثمانية عشر لان قوله مثنى ليس عبارة عن اثنين
فقط بل عن اثنين اثنين وكذا القول في البقية واما الخبر فمن وجهين
الاول انه ثبت بالتواتر انه عليه السلام مات عن تسع ثم ان الله تعالى امر
باتباعه فقال فاتبعوه واقل مراتب الامر الاباحة الثاني ان سنة الرجل طريقته
وكان التزوج بالاكثر من الاربع سنة الرسول فكان ذلك سنة له ثم
انه عليه السلام قال فمن رغب عن سنتي فليس مني فظاهر الحديث يقتضي توجه الذم
على من ترك التزوج باكثر من الاربع فلا اقل من ان يثبت اصل الجواز واعلم
ان معتمد الفقهاء في اثبات الحصر على امرين الاول الخبر وهو ما روي ان
غيلان اسلم وتحته عشر نسوة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم امسك
اربعا وفارق سائرهن وروي ان نوفل بن معاوية اسلم وتحته خمس نسوة فقال
عليه السلام امسك اربعا وفارق واحدة واعلم ان هذا الطريق ضعيف لوجهين
الاول ان القران لما دل على عدم الحصر فلو اثبتنا الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخا
للقران بخبر الواحد وانه غير جائز والثاني ان هذا الخبر واقعة حال فلعله عليه
السلام انما امره بامساك اربع ومفارقة البواقي لان الجمع بين الاربع وبين البواقي
غير جائز اما بسبب النسب او بسبب الرضاع وبالجملة فهذا الاحتمال قائم في
هذا الخبر فلا يمكن نسخ القران بمثله والطريق الثاني وهو اجماع فقهاء الامصار
على انه لا يجوز الزيادة على الاربع وهذا هو المعتمد وفيه سؤالان السؤال الاول
ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به فكيف يقال الاجماع نسخ هذه الاية الثاني
ان في الامة اقواما شذاذا لا يقولون بحرمة الزيادة على الاربع والاجماع على

مخالفة الواحد والاثنين لا تنعقد والجواب عن الاول ان الاجماع يكشف عن حصول الناسخ في زمان الرسول عليه السلام وعن الثاني ان مخالف هذا الاجماع من اهل البدعة فلا عبرة بمخالفته فان قيل فاذا كان الامر على ما قلتم فكان الاولى على هذا التقدير ان يقال مثنى او ثلاث او رباع فلم جاء بواو العطف دون او قلنا لو جاء بكلمة او لكان ذلك يقتضي انه لا يجوز ذلك الا على احد هذه الاقسام وانه لا يجوز لهم ان يجمعوا بين هذه الاقسام بمعنى ان بعضهم ياتي بالتثنية والبعض الاخر بالتثليث والفريق الثالث التربيع اما لما ذكره بحرف الواو افاد ذلك انه يجوز لكل طايفة ان يختاروا قسما من هذه الاقسام ونظيره ان يقول الرجل لجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهم درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة وكذا هاهنا الفايدة في ترك او وذكر الواو ما ذكرناه المسئلة السابعة قوله مثنى وثلاث ورباع محله النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا ثم قال تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا بين هذه الاعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها فاكتفوا بزوجة واحدة او بالمملوكة سواء في السهولة واليسر بين الحرة الواحدة وبين الاماء من غير حصر ولعمري انهن اقل تبعة واخف مؤنة من المهاير لا عليك اكثرت منهن او اقللت عدلت بينهن في القسم ام لم تعدل عزلت عنهن ام لم تعزل المسئلة قرى فواحدة بنصب التاء والمعنى فالزموا واختاروا واحدة وذروا الجمع راسا فان الامر كله يدور مع العدل فاينما وجدتم العدل فعليكم به وقرئ فواحدة بالرفع والتقدير فكفت واحدة او فحسبكم واحدة او ما ملكت ايمانكم المسئلة التاسعة للشافعي احتج بهذه الاية في بيان ان الاشتغال بنوافل العبادات افضل من النكاح لان الله تعالى خير في هذه الاية بين التزوج بالواحدة وبين التسري والتخيير بين الشيئين مشعر بالمساواة بينهما في الحكمة المطلوبة منه كما اذا قال الطبيب كل التفاح او الرمان فان ذلك يشعر بكون كل واحد منهما قايما مقام الاخر في تمام الغرض كما ان الاية دلت على هذه التسوية فكذلك العقل يدل عليها لان المقصود هو السكن والازدواج وتحصين الدين ومصالح البيت وكل ذلك حاصل بالطريقين وايضا ان فرضنا الكلام فيما اذا كانت المراة مملوكة ثم اعتقها وتزوج بها فهاهنا ظهر جدا حصول الاستوا بين التسري وبين التزوج واذا ثبت بهذه الاية ان التزوج والتسري متساويان فنقول اجمعنا على ان الاشتغال بالنوافل افضل من التسري فوجب ان يكون افضل من النكاح لان الزايد على احد المتساويين يكون زايدا على المساوي الثاني لا محالة ثم قال تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المراد من الادنى هاهنا الاقرب والتقدير من ان لا تعولوا وحسن حذف كلمة من

لدلالة الكلام عليه المسئلة الثانية في تفسير لا تعولوا [illegible] وجوه الاول معناه لا تجوروا ولا تميلوا وهذا هو المختار عند اكثر المفسرين وروي ذلك مرفوعا روت عايشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام في قوله ذلك ادنى ان لا تعولوا قال لا تجوروا وفي رواية اخرى ان لا تميلوا قال الواحدي كلا اللفظين مروي واصل العول الميل يقال عال الميزان عولا اذا مال وعال الحاكم في حكمه اذا جار لانه اذا جار فقد مال وانشد لابي طالب

بميزان قسط لا يغل شعيرة   ووزان صدق وزنه غير باطل

وروي ان اعرابيا حكم عليه حاكم فقال له اتعول علي ويقال عالت الفريضة اذا زادت سهامها ومعلوم انها اذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدلت هذه الاشتقاقات على ان اصل هذا اللفظ للميل ثم اختص بحسب العرف بالميل الى الجور والظلم فهذا هو الكلام في تقرير هذا الوجه الذي ذهب اليه الاكثرون الوجه الثاني قال بعضهم المراد ان لا تفتقروا يقال رجل عايل اي فقير وذلك لانه اذا قل عياله قلت نفقاته واذا قلت نفقاته لم يفتقر الوجه الثالث نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه تعالى قال ذلك ادنى ان لا تعولوا معناه ذلك ادنى ان لا تكثر عيالكم قال ابو بكر الرازي في احكام القران وقد خطاه الناس في ذلك من ثلاثة اوجه احدها انه لا خلاف بين السلف وكل من روي عنه تفسير هذه الاية ان معناه ان لا تميلوا ولا تجوروا وثانيها انه خطا في اللغة لانه لو قيل ذلك ادنى ان لا تعيلوا لكان ذلك مستقيما فاما تفسير تعولوا بتعيلوا فانه خطا في اللغة وثالثها انه تعالى ذكر الزوجة الواحدة او ملك اليمين والاماء في العيال بمنزلة النسا ولا خلاف انه له ان يجمع من شاء بملك اليمين فعلمنا انه ليس المراد كثرة العيال وزاد صاحب النظم في الطعن وجها رابعا وهو انه تعالى قال في اول الاية فان خفتم ان لا تعدلوا ولم يقل ان تفتقروا فوجب ان يكون الجواب معطوفا على هذا الشرط ولا يكون جوابه الا بضد العدل وذلك هو الجور لا كثرة العيال وانا اقول اما الوجه الاول فهو في غاية الركاكة وذلك انه لم ينقل عن الشافعي انه طعن في قول المفسرين ان معنى الاية ان لا تميلوا او لا تجوروا ولكنه ذكر فيه وجها اخر وقد ثبت في اصول اللغة الفقه ان المتقدمين اذا ذكروا وجها في تفسير الاية فذلك لا يمنع المتاخرين استخراج وجه في تفسيره ولولا جواز ذلك والا لصارت الدقايق التي استنبطها المتاخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة ومعلوم ان ذلك لا يقوله الا مقلد خلف وايضا فمن الذي اخبر الرازي ان هذا الوجه الذي ذكره الشافعي لم يذكره احد من الصحابة والتابعين وكيف لا نقول ذلك ومن المشهور ان طاوسا كان يقرا ذلك ادنى ان لا تعيلوا واذا ثبت ان المتقدمين كانوا قد جعلوا هذا الوجه قراة فبان يجعلوه تفسيرا كان اولى فثبت بهذه الوجوه شدة جهل الرازي في هذا الطعن واما الوجه الثاني

بجوابه ان الانسان اذا قال فلان طويل النجاد كثير الرماد فاذا قيل له ما معناه حسن
ان يقال انه طويل القامة كثير كثير الضيافة وليس المراد فيه طويل هو انه طويل
القامة بل المراد من ذلك الكلام هو هذا المعنى وهذا فن تسميه علماء
البيان التعبير عن الشي بالكناية والتعريض وحاصله يرجع الى حرف واحد
وهو اشارة الى الشي بذكر لوازمه فهاهنا كثرة العيال مستلزمة للميل والجور
فالشافعي جعل كثرة العيال كناية عن الميل والجور لما ان كثرة العيال لا تنفك
عن الميل والجور فجعل هذا تفسيرا له لا على سبيل المطابقة بل على سبيل الكناية
والاستلزام وهذه طريقة مشهورة في كتاب الله تعالى واما الوجه الثالث
وهو ان قوله ان كثرة العيال لا يختلف بان تكون المراة زوجة او مملوكة فجوابه
من وجهين الاول ما ذكره القفال وهو ان الجواري اذا كثرن فله ان يكلفهن الكسب
واذا اكتسبن انفقن على انفسهن وعلى مولاهن ايضا وحينئذ يقل العيال اما اذا
كانت المراة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر الفرق الثاني ان المراة اذا كانت
مملوكة فاذا عجز المولى عن الانفاق عليها باعها وتخلص منها اما اذا كانت حرة فلا
بد له من الانفاق عليها والعرف يدل على ان الزوج ما دام يمسك الزوجة فانها لا
تطالبه بالمهر فاذا حاول طلاقها طالبته بالمهر فيقع الزوج في المحنة واما الوجه
الرابع وهو الذي ذكره الجرجاني صاحب النظم فالجواب عنه من وجهين الاول
ما ذكره القاضي وهو ان الوجه الذي ذكره الشافعي ارجح لانه لو حمل على الجور
لكان تكرارا لانه فهم ذلك من قوله فان خفتم ان لا تقسطوا فاما اذا حملناه
على ما ذكره الشافعي لم يلزم التكرار فكان اولى الثاني ان نقول هب ان الامر كما
ذكرتم لكنا بينا ان التفسير الذي ذكره الشافعي راجع عند التحقيق الى ذلك
التفسير الاول لكن على سبيل الكناية والتعريض واذا كان الامر كذلك فقد
زال هذا السؤال فهذا تمام البحث في هذا الموضع وبالله التوفيق اما قوله تعالى
واتوا النساء صدقاتهن نحلة ففي الاية مسايل المسئلة الاولى قوله واتوا النساء خطاب
لمن فيه قولان احدهما ان هذا خطاب لاولياء النساء وذلك لان العرب كانت في
الجاهلية لا تعطي النساء من مهورهن شيا ولذلك كانوا يقولون لمن ولدت له
بنت هنيئا لك النافجة ومعناه انك تاخذ مهرها ابلا فتضمها الى ابلك فتنفج مالك
اي تعظمه وقال ابن الاعرابي النافجة ما ياخذه الرجل من الحلوان اذا زوج ابنته فنهى الله
تعالى عن ذلك وامر بدفع الحق الى اهله وهذا قول الكلبي وابي صالح واختيار الفراء
وابن قتيبة القول الثاني ان الخطاب للازواج امروا بايتاء النسوة مهورهن
وهذا قول علقمة والنخعي وقتادة واختيار الزجاج قال انه لا ذكر للاولياء هاهنا وما
قبل هذا خطاب للناكحين وهم الازواج المسئلة الثانية قال القفال يحتمل ان
يكون المراد من الايتاء المراد من الايتاء الالتزام قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد والمعنى
حتى يضمنوها ويلتزموها فعلى الوجه الاول كان المراد انهم امروا بدفع المهور التي
قد سموها لهن وعلى التقدير الثاني كان المراد ان الفرج لا يستباح الا بعوض يلزمه
سواء سمي ذلك او لم يسم الا ما خص به الرسول عليه السلام في الموهوبة

ثم قال

ثم قال رحمه الله ويجوز ان يكون الكلام جامعا المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف
صدقاتهن مهورهن وفي حديث شريح قضى ابن عباس لها بالصدقة
وقرى صدقاتهن بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن و
صدقاتهن بضم الدال وسكونه جمع صدقة بوزن غرفة وقرى
صدقتهن بضم الصاد والدال على التوحيد وهو تثقيل صدقة كقولك
في ظلمة ظلمة قال الواحدي موضوع ص د ق على هذا الترتيب كمال والصحة
فسمي المهر صداقا وصدقة لان عقد النكاح به يتم ويكمل المسئلة الرابعة
في تفسير النحلة وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة وابن جريج وابن زيد فريضة
وانما فسروا النحلة بالفريضة لان النحلة معناها في اللغة
الديانة والملة والشرعة والمذهب يقال فلان ينتحل كذا اذا كان يتدين به و
نحلته كذا اي دينه ومذهبه فقوله واتوا النساء صدقاتهن نحلة اي شريعة
ودين ومذهب وما هو دين ومذهب فهو فريضة والثاني قال الكلبي
نحلة اي عطية وهبة يقال نحلت فلانا شيئا انحله نحلة ونحلا قال القفال
واصله اضافة الشي الى غير من هو له يقال هذا شعر منحول اي مضاف الى
غير قائله وانتحلت كذا اذا ادعيته واضفته الى نفسك وعلى هذا القول فالمهر
عطية ممن فيه احتمالان احدهما انه عطية من الزوج وذلك لان الزوج لا يملك
بدله شيا لان الملك في بضع المراة بعد النكاح كهو قبله فالزوج اعطاها المهر ولم
ياخذ منها عوضا يملكه فكان في معنى النحلة التي ليس بازايها بدل وانما الذي يستحقه
الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك وقال اخرون ان الله
تعالى جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالد مشتركا بين الزوجين
ثم امر الزوج بان يوتي الزوجة المهر فكان ذلك عطية من الله تعالى
ابتداء والقول الثالث في تفسير النحلة قال ابو عبيدة معنى قوله نحلة اي عن
طيب وذلك لان النحلة في اللغة العطية من غير اخذ عوض كما ينحل الرجل ولده
شيا من ماله وما اعطي من غير طلب عوض لا يكون الا عن طيب النفس فامر الله
تعالى باعطاء مهور النساء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة لان ما يوخذ
بالمحاكمة لا يقال له نحلة المسئلة الخامسة ان حملنا النحلة على الديانة ففي
انتصابها وجهان احدهما ان يكون مفعولا لها والمعنى اتوهن مهورهن ديانة
والثاني ان يكون حالا من الصدقات اي دينا من الله وشرعة وفريضة واما
ان حملنا النحلة على العطية ففي انتصابها ايضا وجهان احدهما نصب على المصدر و
ذلك لان النحلة والايتاء بمعنى الاعطاء فكانه قيل وانحلوا النساء صدقاتهن نحلة
اي اعطوهن عن طيبة انفسكم والثاني انها نصب على الحال ثم فيه وجهان
احدهما على الحال من المخاطبين اي اعطوهن صدقاتهن ناحلين طيبي النفوس
بالاعطاء والثاني على الحال من الصدقات اي منحولة معطاة عن طيبة الانفس
المسئلة السادسة قال ابو حنيفة الخلوة الصحيحة تقرر المهر وقال
الشافعي لا تقرره واحتج ابو حنيفة على صحة قوله بهذه الاية وذلك لان هذا

النص يقتضي ايجاب ايتا المهر بالكلية مطلقا ترك العمل به فيما اذا لم يحصل
المسيس ولا الخلوة فعند حصولهما وجب البقا على مقتضى هذه الاية اجاب اصحابنا
ان هذه الاية عامة وقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف ما فرضتم يدل على انه لا يجب فيها الا نصف المهر وهذه الاية
خاصة ولا شك ان الخاص مقدم على العام اما قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء
منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا واعلم انه تعالى لما امرهم بايتاء النساء صدقاتهن
عقبه بقوله بذكر جواز قبول ابرائها وهبتها لئلا يظن ان عليه ايتاها مهرها
وان طابت نفسها بتركه وفي الاية مسايل المسئلة الاولى نفسا نصب على
التميز والمعنى طابت انفسهن لكم عن شيء من الصداق فنقل الفعل من الانفس
اليهن فخرجت النفس مفسرة كما قالوا انت حسن وجها والفعل للوجه فلما
حول الى صاحب الوجه خرج الوجه مفسرا لموقع الفعل ومثله قررت به عينا
وضقت به ذرعا المسئلة الثانية انما وحد النفس لان المراد به بيان موقع
الفعل وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرون درهما وقال الفراء ولو جمعت
كان صوابا كقوله الاخسرين اعمالا المسئلة الثالثة من في قوله منه للتبعيض
بل للتبيين والمعنى عن شيء من هذا الجنس الذي هو مهر كقوله فاجتنبوا الرجس
وذلك ان المراة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج ان ياخذه بالكلية
المسئلة الرابعة قوله منه اي من الصداق او من ذلك وهو كقوله تعالى قل
اونبئكم بخير من ذلكم بعد ذكر الشهوات وروي انه كما قال رؤبة

فيها خطوط من سواد وبلق — كانه في الجلد توليع البهق

فقيل له ان كان الضمير في قولك كانه ان كان عائدا الى الخطوط كان يجب
ان تقول كانها وان عاد الى السواد والبلق كان يجب ان تقول كانهما فقال
اردت كان ذلك وفيه وجه اخر وهو ان الصدقات في معنى الصداق لانك
لو قلت واتوا النساء صداقهن لكان المقصود حاصلا وفيه وجه ثالث وهو
ان الفائدة في تذكير الضمير ان يعود ذلك الى بعض الصداق والغرض منه
ترغيبها في ان لا تهب الا بعض الصداق والله اعلم المسئلة الخامسة معنى
الاية فان وهبن لكم شيئا من الصداق عن طيبة النفس من غير ان يكون السبب فيه
شكاسة اخلاقكم معهن او سوء معاشرتكم معهن فكلوه وانفقوه وفي الاية
دليل على ضيق المسلك في هذا الباب ووجوب الاحتياط حيث بنى الشرط على
طيب النفس فقيل فان طبن ولم يقل فان وهبن او سمحن اعلاما بان المراعى هو
تجافي نفسها عن الموهوب المسئلة السادسة الهني والمري ما تحمد عاقبته وهو
ما ينساغ في مجراه وقيل لمدخل الطعام من الحلقوم الى فم المعدة المري لمرور
الطعام فيه وهو انسياغه وحكى الواحدي عن بعضهم ان اصل الهني من الهنا
وهو معالجة الجرب بالقطران والهني شفاء من الجرب قال المفسرون المعنى
انهن اذا وهبن مهورهن من ازواجهن عن طيبة النفس لم يكن على الازواج
في ذلك تبعة لا في الدنيا ولا في الاخرة وبالجملة فهو عبارة عن التحليل والمبالغة

في الاباحة

١٠

في الاباحة وازالة التبعة المسئلة السابعة قوله هنيئا مريئا وصف للمصدر اي
اكلا هنيئا مريئا او حال من الضمير اي كلوه وهو هني مري وقد يوقف على قوله فكلوه
ثم يبتدا بقوله هنيئا مريئا على الدعا على انهما صفتان اقيمتا مقام المصدرين
المسئلة الثامنة دلت هذه الاية على امور منها ان المهر لها ولا حق للولي فيه
ومنها جواز هبتها المهر للزوج وجواز ان ياخذ الزوج لان قوله فكلوه هنيئا
مريئا يدل على المعنيين ومنها جواز هبتها المهر قبل القبض لان الله تعالى لم
يفرق بين الحالتين وها هنا بحث وهو ان قوله فكلوه هنيئا مريئا يتناول ما اذا
كان المهر عينا اما اذا كان دينا والاية غير متناولة له فانه لا يقال لما في الذمة كله
هنيئا مريئا قلنا المراد بقوله فكلوه هنيئا مريئا ليس هو نفس الاكل بل المراد حل التصرفات
وانما خص الاكل بالذكر لان معظم المقصود من المال انما هو الاكل ونظيره قوله تعالى
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وقال لا تاكلوا اموالكم بالباطل المسئلة
التاسعة قال بعض العلماء ان وهبته ثم طلبت بعد الهبة علم انها لم تطب عنه نفسا
وعن الشعبي ان امراة جاءت مع زوجها شريحا في عطية اعطتها اياه وهي تطلب الرجوع
فقال شريح رد عليها فقال الرجل اليس قد قال الله تعالى فان طبن لكم فقال لو طابت نفسا
عنه لما رجعت فيه وروي عنه ايضا اقيلها فيما وهبت ولا اقيله لانهن يخدعن وحكي
ان رجلا من ال ابي معيط اعطته امراته الف دينار صداقا كان لها عليه فلبث شهرا ثم طلقها
فخاصمته الى عبد الملك بن مروان فقال الرجل اعطتني طيبة بها نفسها فقال عبد الملك
فاين الاية التي بعدها فلا تاخذوا منه شيئا اردد عليها وعن عمر رضي الله عنه انه كتب الى
قضاته ان النساء يعطين رغبة ورهبة فايما امراة اعطت ثم ارادت ان ترجع فذلك
لها اما قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اعلم ان هذا
هو النوع الثالث من الاحكام المذكورة في هذه السورة واعلم ان تعلق هذه الاية
بما قبلها هو كانه تعالى يقول اني وان كنت امرتكم بايتاء اليتامى اموالهم ودفع
صدقات النساء اليهن فانما قلت ذلك اذا كانوا عاقلين بالغين متمكنين من حفظ
اموالهم فاما اذا كانوا غير بالغين او غير عقلاء او ان كانوا بالغين عقلاء الا انهم
كانوا سفهاء مسرفين فلا تدفعوا اليهم اموالهم وامسكوها لاجلهم الى ان يزول عنهم
السفه والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ اموال الضعفاء والعاجزين
وفي الاية مسايل المسئلة الاولى في الاية قولان الاول انها خطاب الاولياء كانه
تعالى قال ايها الاولياء لا تؤتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء اموالهم
والدليل على انه خطاب للاولياء قوله وارزقوهم واكسوهم وايضا فعلى هذا
القول يحسن تعلق الاية بما قبلها كما قررناه فان قيل فعلى هذا الوجه كان يجب ان يقال
ولا تؤتوا السفهاء اموالهم فلم قال اموالكم قلنا في الجواب وجهان الاول انه تعالى اضاف
المال اليهم لا لانهم ملكوه لكن من حيث ملكوا التصرف فيه ويكفي في حسن الاضافة ادنى
سبب الثاني انما حسنت هذه الاضافة اجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص
ونظيره قوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم وقوله فمما ملكت ايمانكم فاقتلوا انفسكم
وقوله ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم ومعلوم ان الرجل منهم ما كان يقتل نفسه ولكن

كان بعضهم يقتل بعضا وكان الكل من نوع واحد فكذا ههنا المال شئ ينتفع به نوع
الانسان ويحتاج اليه فلاجل هذه الوحدة النوعية حسنت اضافة اموال
السفهاء الى اوليائهم القول الثاني ان هذه الاية خطاب الاولياء فنهاهم الله
تعالى اذا كان اولادهم سفهاء لا يستقلون بحفظ المال واصلاحه ان يدفعوا اموالهم
او بعضها اليهم لما في ذلك من الافساد فعلى هذا الوجه يكون اضافة الاموال
اليهم حقيقة وعلى هذا القول يكون الغرض من الاية الحث على حفظ المال
والسعي في ان لا يضيع ولا يهلك وذلك يدل على انه ليس له ان ياكل جميع امواله
ويهلكها واذا قرب اجله فانه يجب عليه ان يوصي بماله الى امين يحفظ ذلك المال
على ورثته وقد ذكرنا ان القول الاول ارجح لوجهين ومما يدل على هذا الترجيح
ان ظاهر النهي للتحريم واجمعت الامة على انه لا يحرم عليه ان يهب من اولاده
الصغار ومن النسوان ما شاء من ماله واجمعوا على انه يحرم للولي ان يدفع الى
السفهاء اموالهم فاذا كان كذلك وجب حمل الاية على القول الاول لا على هذا
القول الثاني انه قال في اخر الاية وقولوا لهم قولا معروفا ولا شك ان هذه
الوصية بالايتام اشبه لانه المشفق بطبعه على ولده فلا يقول له الا المعروف
وانما يحتاج الى هذه الوصية مع الايتام الاجانب ولا يمتنع ايضا حمل الاية على كلا
الوجهين قال القاضي وهذا بعيد لانه يقتضي حمل قوله اموالكم على الحقيقة والمجاز
جميعا ويمكن ان يجاب عنه بان قوله اموالكم يفيد كون تلك الاموال مختصة بهم
اختصاصا يمكنه التصرف فيها ثم ان هذا الاختصاص حاصل في المال الذي
يكون مملوكا له وفي المال الذي يكون مملوكا للصبي الا انه تحت تصرفه فهذا
التفاوت واقع في مفهوم خارج عن المستفاد من قوله اموالكم واذا كان كذلك
لم يبعد حمل اللفظ عليهما من حيث ان اللفظ افاد معنى واحدا مشتركا بينهما المسئلة
الثانية ذكروا في المراد بالسفهاء وجوها الاول قال مجاهد وجويبر عن الضحاك
السفهاء ههنا النساء سواء كن ازواجا او امهات او بنات وهذا مذهب ابن عمر ويدل
على هذا ما روى ابو امامة ان النبي عليه السلام قال الا انما خلقت النار للسفهاء يقولها
ثلاثا الا وان السفهاء النساء الا امراة اطاعت قيمها فان قيل لو كان المراد بالسفهاء
النساء لقال السفائه او السفيهات في جمع السفيهة نحو غرائب وغريبات في جمع الغريبة
اجاب الزجاج ان السفهاء في جمع السفيهة جائز كما ان الفقراء في جمع الفقيرة جائز
والقول الثاني قال الزهري وابن زيد عني بالسفهاء ههنا السفهاء من الاولاد
يقول لا تعط مالك الذي هو قيامك ولدك السفيه فيفسده القول الثالث
المراد بالسفهاء هم النساء والصبيان في قول ابن عباس والحسن وقتادة و
سعيد بن جبير وقالوا اذا علم الرجل ان امراته سفيهة مفسدة وان ولده
سفيه مفسد فلا ينبغي ان يسلط واحدا منهما على ماله والقول الرابع ان المراد
بالسفهاء كل من لم يكن عقل يفي بحفظ المال ويدخل فيه النساء والصبيان والايتام
وكل من كان موصوفا بهذه الصفة وهذا القول اولى لان التخصيص بغير دليل
لا يجوز وقد ذكرنا في سورة البقرة ان السفه خفة العقل ولذلك سمي الفاسق

سفيها لخفة عقله المسئلة الثالثة انه ليس السفه في هؤلاء صفة ولا يفيد معنى العصيان
لله تعالى وانما سموا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ الاموال
المسئلة الرابعة اعلم انه تعالى امر المكلفين في مواضع من كتابه بحفظ الاموال
قال تعالى ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال تعالى ولا تجعل
يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا
ولم يقتروا وقد رغب الله في حفظ المال في اية المداينة حيث امر بالكتابة
والشهادة والرهن والعقل ايضا يؤيد ذلك لان الانسان ما لم يكن فارغ البال
لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والاخرة ولا يكون فارغ البال الا بواسطة
المال لانه به يتمكن من جلب المنافع ودفع المضار فمن اراد الدنيا لهذا الغرض كانت
الدنيا في حقه اعظم الاسباب المعينة على اكتساب سعادة الاخرة اما من
ارادها لنفسها ولعينها كانت من اعظم المعوقات عن سعادة الاخرة
المسئلة الخامسة قوله تعالى جعل الله لكم قياما معناه انه لا تحصل قيامكم
وانتعاشكم الا بهذا المال فلما كان المال سببا للقيام والاستقلال سماه
بالقيام اطلاقا لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة يعني هذا كان
المال نفس قيامكم وانتعاشكم وقرا عبد الله بن عمر قواما بالواو وقوام الشي
ما يقام به كما يقال ملاك الامر لما يملك به المسئلة السادسة قال الشافعي
رضي الله عنه البالغ اذا كان مبذرا للمال مفسدا له يحجر عليه وقال ابو حنيفة لا يحجر
عليه حجة الشافعي انه سفيه فوجب ان يحجر عليه انما قلنا انه سفيه لان السفيه
في اللغة هو من خف وزنه ولا شك ان من كان مبذرا للمال مفسدا له
من غير فائدة فانه لا يكون له وقع في القلب عند العقلاء فكان خفيف الوزن عندهم
فوجب ان يسمى بالسفيه واذا ثبت هذا لزم اندراجه تحت قوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم ثم قال تعالى وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا
واعلم انه تعالى لما نهى عن ايتاء المال السفيه امر بعد ذلك بثلاثة اشياء اولها
قوله وارزقوهم فيها معناه انفقوا عليهم ومعنى الرزق من العباد هو الاجراء
الموظف لوقت معلوم يقال فلان رزق عياله اي اجرى عليهم وانما قال فيها ولم يقل
منها لئلا يكون ذلك امرا بان يجعلوا بعض اموالهم رزقا لهم بل امرهم بان يجعلوا
اموالهم مكانا لرزقهم بان يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا ارزاقهم من الارباح لا من
اصول الاموال وثانيها قوله واكسوهم والمراد ظاهر وثالثها قوله وقولوا لهم قولا
معروفا واعلم انه تعالى انما امر بذلك لان القول الجميل يؤثر في القلب فيزيل السفه
اما خلاف القول المعروف فانه يزيد السفيه سفها ونقصانا واما المفسرون فقد ذكروا
في تفسير القول المعروف وجوها احدها قال ابن جريج ومجاهد انه العدة الجميلة من
البر والصلة وقال ابن عباس هو مثل ان يقول اذا ربحت في سفرتي هذه فعلت بك
ما انت اهله وان غنمت في غزاتي اعطيتك وثانيها قال ابن زيد الدعاء مثل ان يقول عافانا
الله واياك بارك الله فيك والجملة كل ما سكنت اليه النفوس واحبته من قول او عمل
فهو معروف وكل ما انكرته وكرهته ونفرت منه فهو منكر وثالثها قال الزجاج المعنى علموهم

وابن عامر جعل الله لكم قيما
وقيل يقال هذا قيم وقيم
كما قال دينا قيما ملة ابرهيم
وقس

مع اطعامكم وكسوتهم ايام امرتسهم مما يتعلق بالعلم والعمل ورابعها قال القفال القول معروف
هو انه اذا كان المولى صبيًا فالولي يعرفه ان المال ماله وهو خازن له وانه اذا زال صباه
فانه يرد المال اليه ونظيره هذه الاية قوله فاما اليتيم فلا تقهر معناه لا تعاشره بالتسلط
عليه كما تعاشر العبيد وكذا قوله واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل
لهم قولا ميسورًا وان كان المولى عليه سفيهًا وعظه ونصحه وحثه على الصلاة ورغبه في ترك
التبذير والاسراف وعرفه ان عاقبة التبذير الفقر والاحتياج الى الخلق الى ما يشبه هذا
النوع من الكلام وهذا الوجه احسن من ساير الوجوه قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا
بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدًا فادفعوا اليهم اموالهم ولا تاكلوها
اسرافًا وبدارًا ان يكبروا ومن كان غنيًا فليستعفف ومن كان فقيرًا فلياكل
بالمعروف فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم وكفى بالله
حسيبًا واعلم انه تعالى لما امر من قبل بدفع مال اليتيم اليه بقوله واتوا
اليتامى اموالهم بين بهذه الاية متى يوتيهم اموالهم فذكر هذه الاية وشرط
في دفع اموالهم اليهم شرطين احدهما بلوغ النكاح والثاني ايناس الرشد ولا بد
من ثبوتهما حتى يجوز دفع مالهم اليهم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قال ابو
حنيفة تصرفات الصبي العاقل المميز باذن الولي صحيحة وقال الشافعي انها غير صحيحة
احتج ابو حنيفة على قوله بهذه الاية وذلك لان قوله وابتلوا اليتامى حتى اذا
بلغوا النكاح يقتضي ان هذا الابتلا انما يحصل قبل البلوغ والمراد من هذا الابتلا
اختبار حاله في انه هل يصير بمصالح البيع والشرا وهذا الاختبار انما يحصل اذا
اذن له في البيع والشرا وان لم يكن هذا المعنى نفس الاختبار فهو داخل في الاختبار
بدليل انه يصح الاستثنا فيقال وابتلوا اليتامى الا في البيع والشرا وحكم
الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله وابتلوا اليتامى هو للاولياء ان
ياذنوا لهم في البيع والشرا قبل البلوغ وذلك يقتضي صحة تصرفاتهم
اجاب الشافعي بان قال ليس المراد بقوله وابتلوا اليتامى الاذن لهم في
التصرف حال الصغر بدليل قوله تعالى بعد ذلك فان انستم منهم رشدًا
فادفعوا اليهم اموالهم وانما امر بدفع المال اليهم بعد البلوغ وايناس الرشد
واذا ثبت بموجب هذه الاية انه لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر وجب ان لا
يصح تصرفه حال الصغر لانه لا قايل بالفرق فثبت بما ذكرنا دلالة هذه
الاية على قول الشافعي واما الذي احتجوا به فجوابه ان المراد من الابتلا اختبار
عقله واستبرا حاله في انه هل له فهم وعقل وقدرة في المصالح والمفاسد
وذلك اذا باع الولي واشترى بحضور الصبي ثم يستكشف من الصبي احوال ذلك
البيع والشرا بل اذا باع واشترى حصل به اختبار عقله فالولي بعد ذلك
يتم ذلك البيع والشرا وهذا محتمل المسئلة الثانية المراد من بلوغ النكاح
هو الاحتلام المذكور في قوله واذا بلغ الاطفال منكم الحلم وهو في قول عامة
الفقها عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذي عنده يجري على صاحبه القلم ويلزمه
الحدود والاحكام وانما سمي الاحتلام بلوغ النكاح لانه انزال الماء الدافق الذي

يكون

يكون في الجماع واعلم ان هذه الاية دالة على ورود لفظ النكاح بمعنى الجماع واعلم
ان للبلوغ علامات خمسة ثلاثة منها مشتركة بين الذكور والاناث وهي
الاحتلام والسن المخصوص ونبات الشعر الخشن على العانة واثنان منها مختص
بالنساء وهما الحيض والحبل المسئلة الثالثة اما ايناس الرشد فلا بد فيه من
تفسير الايناس ومن تفسير الرشد اما الايناس فقوله انستم اي عرفتم وقيل رايتم
واصل الايناس في اللغة الابصار ومنه قوله انس من جانب الطور نارًا واما الرشد
فمعلوم انه ليس المراد الرشد الذي لا تعلق له بصلاح ماله بل لا بد وان يكون هذا
مرادًا وهو ان يعلم انه مصلح لماله حتى لا يقع منه اسراف ولا يكون بحيث يقدر الغير
على خديعته ثم اختلفوا في انه هل يضم اليه الصلاح في الدين فعند الشافعي لا بد
منه وعند ابي حنيفة هو غير معتبر والاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان
اهل اللغة قالوا الرشد هو اصابة الخير والمفسد في دينه لا يكون مصيبًا للخير
وثانيها ان الرشد نقيض الغي قال تعالى قد تبين الرشد من الغي والغي هو الضلال
والفساد قال تعالى وعصى ادم ربه فغوى فجعل العاصي غويًا وهذا يدل
على ان الرشد لا يتحقق الا مع الصلاح في الدين وثالثها قال تعالى وما امر
فرعون برشيد نفى الرشد عنه لانه ما كان يرعى مصالح الدين مع انه كان يراعي
مصالح الدنيا فعلمنا ان اسم الرشد لا يحصل الا عند رعاية مصالح الدين اذا
عرفت هذا فنقول فايدة هذا الاختلاف ان الشافعي رضي الله عنه يرى الحجر على الفاسق
وابو حنيفة لا يراه المسئلة الرابعة اتفقوا على انه اذا بلغ غير رشيد فانه لا يدفع
اليه المال ثم عند ابي حنيفة لا يدفع اليه ماله حتى يبلغ خمسًا وعشرين سنة
فاذا بلغ ذلك اليه ماله على كل حال وانما اعتبر هذا السن لان مدة بلوغ
الذكر عنده بالسن ثماني عشرة سنة فاذا زاد عليه سبع سنين وهي مدة
معتبرة في تغير احوال الانسان لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة لسبع فعند
ذلك تمت المدة التي يمكن فيها حصول تغير الاحوال فعندها يدفع اليه ماله
اونس منه الرشد او لم يونس وقال الشافعي لا يدفع اليه ابدًا الا بايناس الرشد
وهو قول ابي يوسف ومحمد واحتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الاية فقال
لا شك ان اسم الرشد واقع على العقل في الجملة والله تعالى شرط رشدًا منكرًا ولم
يشترط ساير ضروب الرشد فاقتضى ظاهر الاية انه لما حصل العقل فقد حصل ما
هو الشرط المذكور في هذه الاية فيلزم جواز دفع المال اليه ترك العمل فيما دون
خمس وعشرين سنة فوجب العمل بمقتضى الاية فيما زاد على خمس وعشرين
سنة ويمكن ان يجاب عنه انه تعالى قال وابتلوا اليتامى لا شك ان المراد بتلاهم
فيما يتعلق بمصالح حفظ المال ثم قال فان انستم منهم رشدًا وجب ان يكون
المراد فان انستم رشدًا في حفظ المال وضبط مصالحه فانه ان لم يكن المراد ذلك
تفكك النظم ولم يبق للبعض تعلق بالبعض واذا ثبت هذا علمنا ان الشرط
المعتبر في الاية هو حصول الرشد في رعاية مصالح المال وبهذا سقط استدلال
ابي بكر الرازي بل ينقلب هذه الاية دليلا عليه لانه تعالى جعل رعاية مصالح المال وتهذيبا

شرطا في جواز دفع المال اليه فان كان هذا الشرط مفقودا بعد خمس وعشرين سنة
وجب ان لا يجوز دفع المال اليه والقياس الجلي ايضا يقوي الاستدلال بهذا النص لان
الصبي انما منع منه المال لفقدان العقل الهادي الى كيفية حفظ المال وكيفية
الانتفاع به فاذا كان هذا المعنى حاصلا في الشاب والشيخ كان في حكم الصبي
فثبت انه لا وجه لقول من يقول انه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة دفع اليه ماله
وان لم يونس منه الرشد المسئلة الخامسة اذا بلغ رشيدا ثم تغير وصار سفيها
حجر عليه عند الشافعي ولا حجر عليه عند ابي حنيفة وقد مرت هذه المسئلة
عند قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم والقياس الجلي ايضا يدل عليه لان هذه
دالة على انه بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله لئلا يصير المال ضائعا فيكون باقيا صحيحا
لحاجته وهذا المعنى قائم في السفه الطارئ فوجب اعتباره المسئلة السادسة
قال صاحب الكشاف الفائدة في تنكير الرشد التنبيه على ان المعتبر هو الرشد
في التصرف والتجارة او على المعتبر هو حصول طرف من اطراف الرشد وظهور
اثر من اثاره لئلا تنتظر به تمام الرشد المسئلة السابعة قال صاحب
الكشاف قرا ابن مسعود فان احستم به بمعنى احسستم قال
احسن به فهن اليه شوس وقرئ رشدا بفتحتين ورشدا بضمتين
ثم قال تعالى فادفعوا اليهم اموالهم والمعنى ان عند حصول الشرطين اعني
البلوغ وايناس الرشد يجب دفع المال اليهم وانما لم يذكر تعالى مع هذين
الشرطين كمال العقل لان ايناس الرشد لا يحصل الا مع العقل لانه امر
زائد على العقل ثم قال تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا اي مسرفين
ومبادرين كبرهم او لاسرافكم ومبادرتكم كبرهم تفرطون في انفاقها وتقولون
ننفق كما نشتهي قبل ان يكبر اليتامى فينتزعوها من ايدينا ثم قسم الامرين
ان يكون الوصي غنيا وبين ان يكون فقيرا فقال ومن كان فقيرا فلياكل
بالمعروف غنيا فليستعفف قال الواحدي استعفف عن الشيء وعف اذا امتنع
منه وتركه قال صاحب الكشاف استعف ابلغ من عف كانه طالب زيادة
العفة وقال ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف واختلف العلماء في ان الوصي
هل له ان ينتفع بمال اليتيم في هذه المسئلة اقوال احدها ان له ان ياخذ
بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم وبقدر اجرة عمله واحتج القائلون
بهذا القول بوجوه الاول ان قوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا اشعر
بان له ان ياكل بقدر الحاجة وثانيها انه قال ومن كان غنيا فليستعفف ومن
كان فقيرا فلياكل بالمعروف فقوله ومن كان غنيا فليستعفف ليس المراد منه
نهي الوصي الغني عن الانتفاع بمال نفسه بل المراد نهيه عن الانتفاع بمال اليتيم
واذا كان كذلك لزم ان يكون قوله ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف يكون اذنا
للوصي في ان ينتفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة وثالثها قوله تعالى ان الذين
ياكلون اموال اليتامى ظلما وهذا يدل على ان مال اليتيم قد يوكل ظلما وغير
ظلم ولو لم يكن ذلك لم يكن لقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فائدة وهذا

يدل

يدل على ان للوصي المحتاج ان ياكل من ماله بالمعروف ورابعها ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال له ان في حجري يتيما افاكل من ماله قال
بالمعروف غير متأثل مالا ولا واق مالك بماله فقال افاضربه قال مما كنت ضاربا
منه ولدك وخامسها ما روي ان عمر بن الخطاب كتب الى عمار وابن مسعود وعثمان
بن حنيف سلام عليكم اما بعد فاني قد رزقتكم كل يوم شاة شطرها لعمار وربعها
لعبد الله بن مسعود وربعها لعثمان الا واني قد انزلت نفسي واياكم من مال الله بمنزلة
والي اليتيم من كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف وعن ابن
عباس ان ولي اليتيم قال له افاشرب من لبن ابله قال ان كنت تبغي ضالتها
وتلوط حوضها وتسقيها يوم ورودها فاشرب غير مضر بنسل ولا ناهك في الحلب
وعنه ايضا يضرب بيده مع ايديهم فلياكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فما فوقها و
سادسها ان الوصي لما تكفل باصلاح مهمات الصبي وجب ان يتمكن من ان ياخذ من
ماله بقدر عمله قياسا على الساعي في اخذ الصدقات وجمعها فانه يضرب له في تلك
الصدقات بسهم فكذا ههنا فهذا تقرير هذا القول والقول الثاني ان له ان ياخذ بقدر
ما يحتاج اليه من مال اليتيم قرضا ثم اذا ايسر قضاه وان مات ولم يقدر على القضا
فلا شيء عليه وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وابي العالية واكثر الروايات
عن ابن عباس وبعض اهل العلم خص هذا الاقتراض باصول الاموال من الذهب
والفضة وغيرهما فاما التناول من البان المواشي واستخدام العبيد وركوب
الدواب فمباح له اذا كان غير مضر بالمال وهذا قول ابي العالية وغيره واحتجوا
بان الله تعالى قال فاذا دفعتم اليهم اموالهم فحكم في الاموال بدفعها اليهم
والقول الثالث قال ابو بكر الرازي الذي نعرفه من مذهب اصحابنا انه لا ياخذ
على سبيل القرض ولا على سبيل الابتداء سواء كان غنيا او فقيرا واحتج عليه
بايات منها قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم الى قوله انه كان حوبا كبيرا ومنها قوله
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون
سعيرا ومنها قوله وان تقوموا لليتامى بالقسط ومنها قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل فهذه الاي محكمة حاظرة لمال اليتيم على وصيه في حال الغنى والفقر
وقوله ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف متشابه محتمل فيجب رده لكونه متشابها
الى تلك المحكمات وعندي ان هذه الايات لا تدل على ما ذهب اليه الرازي
اما قوله واتوا اليتامى اموالهم فهو عام وهذه الاية التي نحن فيها خاصة
والخاص مقدم على العام وقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فهو
انما يتناول هذه الواقعة لو ثبت ان اكل الوصي من مال الصبي بالمعروف
ظلم وهذا اما النزاع الاما فيه وهو الجواب بعينه عن قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل واما قوله وان تقوموا لليتامى بالقسط فهو انما يتناول محل النزاع لو ثبت
ان هذا الاكل ليس بقسط والنزاع ليس الا فيه فثبت ان كلامه في هذا الموضع ساقط
ركيك والله اعلم ثم قال تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم واعلم ان
الائمة مجمعة على ان الوصي اذا دفع المال الى اليتيم بعد صيرورته بالغا فان الاولى

والاحوط ان يشهد عليه لوجوه احدها ان اليتيم ان اقدم على الدعوى الكاذبة
اقام الوصي الشهادة على انه دفع ماله اليه وثانيها لتظهر امانة الوصي وبراءة ساحته
وثالثها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل
ولا يكتم ولا يغيب فامره بالاشهاد لتظهر امانته وتزول التهمة عنه فثبت
بما ذكرنا من الاجماع والمعقول ان الاحوط هو الاشهاد واختلفوا في ان الوصي
اذا ادعى بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع المال اليه هل هو مصدق وكذلك لو قال انفقت
عليه في صغره هل هو مصدق قال مالك والشافعي لا يصدق وقال ابو حنيفة
واصحابه يصدق واحتج الشافعي بهذه الاية فان قوله واشهدوا عليهم امر وظاهر
الامر للوجوب وايضا قال الشافعي القيم غير مؤتمن من جهة الصبي انما
هو مؤتمن من جهة الشرع وطعن ابو بكر الرازي في هذا الكلام مع
مع السفاهة الشديدة وقال لو كان ما ذكره علة لنفي التصديق لوجب ان لا
يصدق القاضي اذا قال لليتيم قد دفعته اليك لانه لم يأتمنه وكذلك يلزمه
اذا قال في الاب اذا قال بعد بلوغ الصبي قد دفعت مالك اليك ان لا يصدق
لانه لا يأتمنه ويلزمه ايضا ان يجب الضمان عليهما اذا تصادقا بعد البلوغ
انه قد هلك لانه امسك ماله من غير ائتمان له عليه فقال الامام قولك ان هذا
يبعد عن معاني الفقه اما النقض بالقاضي فبعيد لان القاضي حاكم فيجب ازالة
التهمة عنه ليصير قضاؤه نافذا ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضي عليه بان ينسبه
الى الكذب والميل والمداهنة وحينئذ يحتاج القاضي الى قاض اخر ويلزم
التسلسل ومعلوم ان هذا المعنى غير موجود في وصي اليتيم واما الاب
فالفرق ظاهر لوجهين احدهما ان شفقته اتم من شفقة الاجنبي والثاني
ولا يلزم من قلة التهمة في حق الاب قلتها في الاجنبي والثاني انه عليه
السلام قال انت ومالك لابيك وهذا غير موجود في حق الاجنبي واما
اذا تصادقا بعد البلوغ انه قد هلك فنقول ان كان قد اعترف بانه هلك
بسبب تقصيره فهاهنا يلزمه الضمان اما اذا اعترف انه هلك لا بتقصيره
فهاهنا يجب ان يقبل قوله والا لصار ذلك مانعا للناس من قبول الوصاية
فيقع الخلل في هذا المهم العظيم فاما الاشهاد عند الرد اليه بعد البلوغ فانه
لا يفضي الى هذه المفسدة فظهر الفرق ومما يؤكد هذا الفرق انه تعالى
ذكر قبل هذه الاية ما يدل على ان وصي اليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة
وهو قوله ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا وهذا يدل على جريان
العادة بكثرة اقدام الولي على ظلم الايتام والصبيان واذا دلت هذه الاية
على تأكد موجبات التهمة في حق ولي اليتيم ثم قال بعده فاذا دفعتم اليهم
اموالهم فاشهدوا اشعر ذلك بان الغرض منه رعاية جانب الصبي لانه
اذا كان لا يتمكن من ادعاء دفع المال الا عند حضور الشاهد صار ذلك
مانعا له من الظلم والبخس والنقصان واذا كان الامر كذلك علمنا ان قوله
فاشهدوا كما انه يجب الظاهر للايجاب فكذلك يجب القرائن والمصالح يقتضي

الايجاب

الايجاب ثم قال هذا الرازي ويدل على انه مصدق فيه بغير اشهاد اتفاق الجميع على
انه مامور بحفظه وامساكه على وجه الامانة حتى يوصله الى اليتيم في وقت
استحقاقه فهو بمنزلة الودايع والمضاربات فوجب ان يكون مصدقا على الرد
كما يصدق على رد الوديعة فيقال له اما الفرق بين هذه الصورة و
بين صورة الوديعة فقد ذكره الشافعي رضي الله عنه واعتراضك على ذلك
الفرق قد سبق ابطاله وايضا فعادتك ترك الالتفات الى كتاب الله تعالى
وكيف يحله ومثل هذا الفقه مسلم لك ولا يحب المشاركة فيه فقلت وبالله
التوفيق ثم قال تعالى وكفى بالله حسيبا قال ابن الانباري والازهري يحتمل
ان يكون الحسيب بمعنى المحاسب وان يكون بمعنى المكافي فعلى الاول فهو
للرجل عند التهدد بحسيبه الله ومعناه يحاسبه الله على ما يفعل من الظلم
ونظيره قولنا الحسيب بمعنى المحاسب قولنا الشريب بمعنى الشارب ومن
الثاني قولهم حسبك الله اي كافيك الله واعلم ان هذا وعيد لولي
اليتيم واعلام له انه تعالى يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوي او يعمل في ماله
ماله ما لا يحل ويقوم بالامانة التامة في ذلك الى ان يصل ماله اليه وهذا
المقصود حاصل سواء فسرنا الحسيب بالمحاسب او الكافي واعلم ان الباء في قوله
وكفى بالله وكفى بربك في جميع القران زائدة هكذا نقله الواحدي عن الزجاج
وحسيبا نصب على الحال اي كفى الله حال كونه محاسبا وحال كونه كافيا قوله تعالى
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك
الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا اعلم ان هذا
هو النوع الرابع من الاحكام المذكورة في هذه السورة وهو ما يتعلق بالمواريث
والفرائض وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في سبب نزول هذه الاية قال
ابن عباس ان اوس بن ثابت الانصاري توفي عن ثلاث بنات وامراة فجاء رجلان
من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما قتادة وعرفطة واخذا ماله فجاءت
امراة اوس الى رسول الله وذكرت ان الوصيين ما دفعا الي شيئا وما دفعا
الى بناته شيئا من المال فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارجعي الى
بيتك حتى انظر ما يحدث الله تعالى في امرك فنزلت على النبي صلى الله
عليه وسلم هذه الاية ودلت على ان للرجال نصيبا وان للنساء نصيبا
ولكنه تعالى لم يبين المقدار في هذه الاية فارسل الرسول صلى الله عليه
وسلم الى الوصيين وقال لا تفرقا من مال اوس شيئا ثم نزل بعده يوصيكم الله
في اولادكم ونزل فرض الزوج وفرض المراة فامر الرسول صلى الله عليه
وسلم الوصيين ان يدفعا الى المراة الثمن فدفعا وامسكا نصيب البنات فارسل
رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهما ان ادفعا نصيب بناتها اليها فدفعاه اليها فهذا هو
الكلام في سبب النزول المسئلة الثانية كان اهل الجاهلية لا يورثون
النساء والاطفال ويقولون لا يرث الا من طاعن بالرماح وذاد عن الحوزة وحاز
الغنيمة فبين تعالى ان الارث غير مختص بالرجال بل هو امر مشترك فيه بين

الرجال والنسا فذكر في هذه الاية هذا القدر ثم ذكر التفصيل بعد ذلك فلا
يمتنع اذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودون النسا ان
ينقلهم الله تعالى عن تلك العادة قليلا قليلا على التدريج لان الانتقال عن العادة
شاق ثقيل على الطبع فاذا كان دفعة عظم وقعه على القلب واذا كان على التدريج
سهل فلهذا المعنى ذكر الله هذا المجمل اولا ثم اردفه بالتفصيل المسئلة الثالثة
احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على توريث ذوي الارحام قال لان العمات والخالات
والاخوال واولاد البنات من الاقربين فوجب دخولهم تحت قوله للرجال نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون وللنسا نصيب مما ترك الوالدان والاقربون اقصى ما في
الباب ان قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه الاية الا انه ثبت كونهم مستحقين
لاصل النصيب بهذه الاية فاما المقدار فمستفيد من ساير الدلايل واجاب اصحابنا
من وجهين احدهما انه تعالى قال في اخر الاية نصيبا مفروضا اي نصيبا مقدرا و
بالاجماع ليس لذوي الارحام نصيب مقدر فثبت انهم ليسوا داخلين في هذه الاية
وثانيهما ان هذه الاية مختصة بالاقربين فلم قلتم ان ذوي الارحام من الاقربين و
تحقيقه انه اما ان يكون المراد من الاقربين من كان اقرب من شي اخر او
المراد منه من كان اقرب من جميع الاشيا والاول باطل لانه يقتضي دخول اكثر
الخلق فيه لان كل انسان فله نسب مع غيره اما بوجه قريب او بعيد وهو
الانتساب الى ادم عليه السلام فلا بد ان يكون هو اقرب اليه من
ولده فيلزم دخول كل الخلق في هذا النص وهو باطل ولما بطل هذا الاحتمال
وجب حمل النص على الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الاقربين من كان
اقرب الناس اليه وما ذاك الا الوالدان والاولاد فثبت ان هذا النص لا
يدخل فيه ذوو الارحام لا يقال لو حملنا الاقربين على الوالدين لزم التكرار لانا
نقول الاقرب جنس يندرج تحته نوعان الوالد والولد فهو تعالى ذكر الوالد
ثم ذكر الاقربين فيكون المعنى انه ذكر النوع ثم ذكر الجنس فلم يلزم التكرار ها
المسئلة الرابعة قوله نصيبا في نصبه وجوه احدها انه نصب على الاختصاص
بمعنى اعني نصيبا مفروضا مقطوعا واجبا والثاني يجوز ان ينصب انتصاب
المصدر المؤكد لان النصيب اسم في معنى المصدر كانه قيل قسما واجبا كقوله
فريضة من الله اي قسمة مفروضة المسئلة الخامسة اصل الفرض الحز ولذلك
سمي الحز الذي في سية القوس فرضا والحز الذي في القداح يسمى ايضا فرضا
وهو علامة لها يميز بينها وبين غيرها والفرضة العلامة في مقسم الماء يعرف
بها كل ذي حق حقه من الشرب فهذا هو اصل الفرض في اللغة من الشرب فهذا هو
ثم ان اصحاب ابي حنيفة خصصوا لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع
واسم الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون قالوا لان الفرض عبارة عن الحز
والقطع واما الوجوب فانه عبارة عن السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت
ووجب الحايط اذا سقط وسمعت وجبته يعني سقطته قال تعالى فاذا وجبت
جنوبها يعني سقطت فثبت ان الفرض عبارة عن الحز والقطع وان الوجوب عبارة

عن السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحايط اذا سقط وسمعت
وجبة يعني سقطة قال تعالى فاذا وجبت جنوبها يعني سقطت فثبت ان الفرض
عبارة عن الحز والقطع وان الوجوب عبارة عن السقوط ولا شك ان تاثير
الحز والقطع اقوى واكمل من تاثير السقوط فلهذا خصص ابو حنيفة لفظ
الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ولفظ الوجوب بما عرف وجوبه بدليل
مظنون اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي قرروه يقتضي عليهم بان الاية ما
تناولت ذوي الارحام لان توريث ذوي الارحام ليس من باب ما عرف
بدليل قاطع باجماع الامة فلم يكن توريثهم فرضا والاية انما تناولت التوريث
المفروض فيلزم القطع بان هذه الاية ما تناولت ذوي الارحام والله اعلم
قوله تعالى واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين
فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا في الاية مسايل المسئلة
الاولى اعلم ان قوله واذا حضر القسمة ليس فيه بيان انه اي قسمة هي فلهذا المعنى
حصل للمفسرين فيه اقوال الاول انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى
ان للنسا اسوة للرجال في ان لهن حظا من الميراث وعلم تعالى ان في
الاقارب من يرث ومن لا يرث وان الذين لا يرثون اذا حضروا
وقت القسمة فان تركوا محرومين بالكلية ثقل ذلك عليهم فلا جرم
امر الله تعالى ان يدفع اليهم شيا عند القسمة حتى يحصل الادب الجميل
وحسن العشرة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال
ان ذلك واجب ومنهم من قال انه مندوب اما القائلون بالوجوب
فقد اختلفوا في امور احدها ان منهم من قال الوارث ان كان كبيرا
وجب عليه ان يرضخ لمن حضر القسمة شيا من المال بقدر ما تطيب
نفسه به وان كان صغيرا وجب عليه ذلك وان كان صغيرا وجب على الولي
ان يعتذر اليهم ويقول اني لا املك هذا المال انما هو لهؤلاء الضعفاء الذين
لا يعقلون ما عليهم من الحق وان يكبروا فسيعرفون حقكم فهذا هو القول المرجح
وثانيها قال الحسن والنخعي هذا الرضخ بقسمة الاعيان فاذا آل الامر الى
قسمة الارضين والرقيق وما اشبه ذلك قال لهم قولا معروفا مثل
ان يقول لهم ارجعوا بارك الله فيكم وثالثها قالوا مقدار ما يجب فيه
الرضخ شي قليل ولا تقدير فيه بالاجماع ورابعها ان على تقدير وجوب هذا
الحكم تكون هذه الاية منسوخة قال ابن عباس في رواية عطا وعطية هذه
الاية منسوخة باية المواريث وهذا قول سعيد بن المسيب والضحاك وقال
في رواية عكرمة الاية محكمة غير منسوخة وهو مذهب ابي موسى الاشعري
وابرهيم النخعي والشعبي والزهري ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير فهؤلاء
كانوا يعطون من حضر شيا من التركة روي ان عبد الله بن عبد الرحمن
بن ابي بكر الصديق قسم ميراث ابيه وعايشة حية فلم يترك في
الدار احدا الا اعطاه وتلا هذه الاية فهذا كله تفصيل قول من قال ان هذا

الحكم ثبت على سبيل الوجوب ومنهم من قال انه ثبت على سبيل الندب
والاستحباب لا على سبيل الفرض والايجاب وهذا الندب ايضا انما
يحصل اذا كانت الورثة كبارا اما اذا كانوا صغارا فليس الا القول المعروف
وهذا المذهب هو الذى عليه فقهاء الامصار واحتجوا بانه لو كان لهؤلاء
حق معتبر لبين الله تعالى قدر ذلك الحق كما فى سائر الحقوق وحيث
لم يبين علمنا انه غير واجب ولان ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعى
على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين على تقديره ولو كان ذلك لنقل ذلك
الينا على سبيل التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انه غير واجب القول الثانى
فى تفسير الاية ان المراد بالقسمة الوصية فاذا حضرها من لا يرث من الاقرباء
واليتامى والمساكين امر الله الموصى ان يجعل لهم نصيبا من تلك الوصية ويقول
لهم مع ذلك قولا معروفا فى الوقت فيكون ذلك سببا لوصول السرور
اليهم فى الحال وفى الاستقبال والقول الاول اولى لانه تقدم ذكر الميراث
ولم يتقدم ذكر الوصية القول الثالث فى تفسير الاية ان قوله واذا حضر
القسمة اولوا القربى المراد من اولى القربى الذين يرثون والمراد من
اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ثم قال فارزقوهم منه وقولوا لهم
منه وقولوا لهم قولا معروفا فقوله فارزقوهم راجع الى اولى القربى
الذين يرثون وقوله وقولوا لهم قولا معروفا راجع الى اليتامى والمساكين الذين
لا يرثون وهذا القول يحكى عن سعيد بن جبير المسئلة الثانية قال
صاحب الكشاف الضمير فى قوله فارزقوهم منه عائد الى ما ترك الوالدان
والاقربون وقال الواحدى الضمير عائدا الى الميراث فيكون الكناية على هذا
الوجه عائدة الى معنى القسمة لا الى لفظها كقوله ثم استخرجها من وعاء اخيه
والصواع مذكر ولا مذكر ولا يكنى عنه بالتانيث لكن اريد به المشربة
فعادت الكناية الى المعنى لا الى اللفظ وعلى هذا التقدير فالمراد بالقسمة هو
المقسوم لانه انما يمكن دفع الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة
المسئلة الثالثة انما قدم اليتامى على المساكين لان ضعف اليتامى اكثر و
حاجتهم اشد فكان وضع الصدقات فيهم افضل واعظم فى الاجر المسئلة
الرابعة الاشبه هو ان المراد بالقول المعروف هو ان لا يتبع العطية المن
والاذى بالقول او يكون المراد الوعد بالزيادة والاعتذار ممن لم يعطه شيئا
قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم
فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا فى الاية مسائل المسئلة الاولى احتمل الشر
وهو قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم هى صلة لقوله الذين
والمعنى وليخش الذين من صفتهم انهم لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم وانما
الذى يخفى عنه تفسير مضمون وسنذكر وجوه المفسرين فيه المسئلة الثانية
لا شك ان قوله وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم
يوجب الاحتياط للذرية الضعاف وللمفسرين فيه وجوه الاول ان هذا

خطاب مع الذين يجلسون عند المريض فيقولون ان ذريتك لا يغنون
عنك من الله شيئا فاوص بمالك لفلان وفلان ولا يزالون يامرونه
بالوصية للاجانب الى ان لا يبقى من ماله للورثة شىء اصلا فقيل
لهم كما انكم تكرهون بقاء اولادكم فى الضعف والجوع من غير مال
فاخشوا الله ولا تحملوا المريض على ان يحرم اولاده الضعفاء عن
ماله وحاصل الكلام انك لا ترضى مثل هذا العمل لنفسك فلا ترضه
لاخيك المسلم عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن
العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه والقول الثانى قال حبيب
بن ثابت سالت مقسما عن الاية فقال هو الرجل الذى يحضره الموت
ويريد الوصية للاجانب فيقول له من كان عنده اتق الله وامسك
على ولدك مالك مع ان ذلك الانسان يحب ان يوصى له ففى القول
الاول الاية محمولة على نهى الحاضرين عن الترغيب فى الوصية وفى القول
الثانى نهى الموصى عن التعدى فى الوصية والاول اولى لان قوله تركوا
من خلفهم ذرية ضعافا اشبه بالوجه الاول واقرب اليه
القول الثالث يحتمل ان يكون الاية خطابا لمن قرب اجله ويكون المقصود
نهيه عن تكثير الوصية لئلا تبقى ورثته ضائعين جائعين بعد موته
ثم ان كانت هذه الاية انما نزلت قبل تقدير الوصية بالثلث كان المراد
منها ان لا يوصى ايضا بالثلث وينقص اذا خاف على ذريته والمروى
عن كثير من الصحابة انهم وصوا بالقليل لاجل ذلك وكانوا يقولون
الخمس افضل من الربع والربع افضل من الثلث وخبر سعد يدل عليه
وهو قوله عليه السلام والثلث كثير لان تدع ذريتك اغنياء خير
من ان تدعهم عالة يتكففون والقول الرابع ان هذا الامر لاولياء اليتيم
فكانه تعالى قال وليخش من يخاف على ولده بعد موته ان يضيع مال
اليتيم الضعيف الذى هو ذرية غيره اذا كان فى حجره والمقصود
من الاية على هذا الوجه ان يبعثه تعالى على حفظ ماله وان ينزل نفسه فى حفظه
والاحتياط فى ذلك منزلة ما يحبه من غيره فى ذريته لو خلفهم وخلف
لهم مالا قال القاضى هذا اليق بما تقدم وتاخر من الايات الواردة
فى باب الايتام فجعل تعالى احد ما دعاهم به الى حفظ مال اليتيم ان
ينبههم على حال انفسهم وذريتهم اذا تصوروها ولا شك انه من اقوى
الدواعى والبواعث فى هذا المقصود المسئلة الثالثة قال صاحب
الكشاف قرئ ضعفا وضعفا وضعافا وضعافى نحو سكارى وسكارى وقال
الواحدى قرأ حمزة ضعافا خافوا بالامالة فيهما ثم قال ووجه امالة
ضعافا ان كان على وزن فعال وكان اوله حرفا مستعليا مكسورا نحو
ضعاف وغلاف وخباث يحسن فيه الامالة وذلك لانه يصعد بالحرف
المستعلى ثم انحدر بالكسر فيستحب ان لا يتصعد بالتفخيم بعد الكسر

حتى يوجد الضرب على طريقة واحدة واما الامالة في خافوا فهي حسنة هـ
لانها بطلت الكسرة التي في خفت ثم قال تعالى فليتقوا الله وليقولوا قولا
سديدا اذا اراد وابعث غيرهم على فعل وعمل والقول السديد هو العدل
والصواب من القول قال صاحب الكشاف القول السديد من الاوصيا ان لا
يوذوا اليتامى ويكلموهم كما يكلمون اولادهم بالترحيب واذا خاطبوهم في
وصيتك ولا تجحف باولادك مثل قول رسول الله لسعد والقول السديد من
الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون ان يلطفوا القول لهم
ويخصوهم بالاكرام قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وقد كثر الوعيد في هذه
الايات مرة بعد اخرى على من يفعل ذلك كقوله ولا تتبدلوا الخبيث
بالطيب ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا وليخش الذين
لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا ثم ذكر بعدها هذه الاية مفردة في وعيد
من ياكل اموالهم وكل ذلك رحمة من الله تعالى باليتامى لانهم لكمال
ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية والكرم وما اشد دلالة
هذا الوعيد على سعة رحمة الله وكثرة عفوه وفضله لان اليتامى لما
بلغوا في الضعف الى الغاية القصوى بلغت عناية الله بهم الى
الغاية القصوى وفي الاية مسائل المسئلة الاولى دلت هذه الاية
على ان مال اليتيم قد يوكل غير ظلم والا لم يكن لهذا التخصيص فائدة
وذلك ذكرناه فيما تقدم ان للولي المحتاج ان ياكل من ماله بالمعروف
المسئلة الثانية قوله انما ياكلون في بطونهم نارا فيه قولان الاول
ان يجري ذلك على ظاهره قال السدي اذا اكل الرجل مال اليتيم
ظلما يبعث يوم القيمة ولهب النار يخرج من فيه ومسامعه واذنيه و
عينيه يعرفه كل من راه بانه اكل مال اليتيم وعن ابي سعيد الخدري
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة اسري بي رايت قوما لهم مشافر
كمشافر الابل وقد وكل بهم من ياخذ بمشافرهم ويجعل في افواههم صخرا
من النار يخرج من اسافلهم فقال جبريل عليه السلام هولاء الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما القول الثاني ان ذلك توسع والمراد ان اكل مال
اليتيم جار مجرى النار من حيث انه يفضي اليه ويستلزمه وقد يطلق
اسم احد المتلازمين على الاخر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها قال القاضي
وهذا اولى من الاول لان قوله الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون
في بطونهم نارا الاشارة فيه الى كل واحد فكان حمله على التوسع الذي
ذكرناه المسئلة الثالثة لقائل ان يقول الاكل لا يكون الا في البطن فما
فائدة قوله انما ياكلون في بطونهم نارا وجوابه انه كقوله يقولون بافواههم
ما ليس في قلوبهم والقول لا يكون الا بالفم وقال ولكن تعمى القلوب التي
في الصدور والقلب لا يكون الا في الصدر وقال ولا طائر يطير بجناحيه والطيران

لا يكون الا بالجناح والغرض من كل ذلك التاكيد والمبالغة المسئلة الرابعة
انه تعالى وان ذكر الاكل الا ان المراد منه كل انواع الاتلافات فان ضرر
اليتيم لا يختلف بان يكون اتلاف ماله بالاكل او بطريق اخر وانما ذكر الاكل
واراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه احدها ان عامة مال اليتامى ذلك
الوقت هو الانعام التي يوكل لحومها ويشرب البانها فخرج الكلام على عادتهم
وثانيها انه جرت العادة فيمن انفق ماله في وجوه مراده خيرا كانت او شرا
انه يقال انه اكل ماله وثالثها ان الاكل هو المعظم فيما يبتغى من التصرفات
المسئلة الخامسة قالت المعتزلة الاية دالة على وعيد كل من يفعل هذا الفعل
سواء كان مسلما او لم يكن لان قوله الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما عام
يدخل فيه الكل فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله سيصلون سعيرا يوجب القطع
على انهم اذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لا محالة والجواب عنه قد ذكرناه
مستقصى في سورة البقرة ثم نقول لم لا يجوز ان يكون هذا الوعيد مخصوصا بالكفار
لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون ثم قالت المعتزلة ولا يجوز
ان يدخل تحت هذا الوعيد اكل اليسير من ماله لان الوعيد مشروط بان لا يكون
معه توبة ولا طاعة اعظم من تلك المعصية واذا كان كذلك فالذي يقطع عليه
انه من اهل الوعيد من يكون معصيته كبيرة ولا يكون معها توبة فلاجرم وجب
ان يطلب قدر ما يكون كبيرا من اكل ماله فقال ابو علي الجبائي قدر خمسة
دراهم لانه هو القدر الذي وقع الوعيد عليه في اية الكنز في منع الزكاة
هذا جملة ما ذكره القاضي فيقال له انك قد خالفت ظاهر هذا العموم من
وجهين احدهما انك زدت فيه شرط عدم التوبة والثاني انك
زدت فيه عدم كونه صغيرة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز لنا ان نزيد فيه شرط
عدم العفو اقصى ما في الباب انه يقول ما وجدنا دليلا يدل على حصول
العفو لكنا نجيب عنه من وجهين احدهما انا لا نسلم عدم دلائل العفو
بل هي كثيرة على ما قررناه في سورة البقرة والثاني هب انكم ما وجدتموها
لكن عدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود بل يبقى الاحتمال وحينئذ
يخرج التمسك بهذه الاية من افادة القطع والجزم والله اعلم المسئلة
السادسة انه تعالى ذكر وعيد مانعي الزكاة بالكي فقال يوم يحمى عليها في نار
جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وذكر وعيد اكل مال اليتيم
بامتلاء البطن من النار ولا شك ان هذا الوعيد اشد والسبب فيه ان في باب
الزكاة الفقير غير مالك لجزء من النصاب بل يجب على المالك ان يملكه جزءا
من ماله اما ههنا اليتيم مالك لذلك المال فكان منعه من اليتيم اقبح فكان
الوعيد اشد لان الفقير قد يكون كبيرا فيقدر على الاكتساب اما اليتيم فانه لصغره
وضعفه عاجز فكان الوعيد في اتلاف ماله اشد ثم قال تعالى وسيصلون سعيرا
وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وابو بكر عن عاصم سيصلون سعيرا
بضم الياء اي يدخلون النار على ما لم يسم فاعله والباقون بفتح الياء قال ابو زيد

تقول صلى الرجل نارا يصلاها صلاء وهو صالى النار وقوم صالون وصلى قال تعالى
الا من هو صالى الجحيم وقال اولى بها صليا وقال جهنم يصلونها وقال الفرا
الصلا اسم وقود وهو الصلا اذا كسرت مددت واذا فتحت قصرت ومن
ضم اليا فهو من قولهم اصلاه الله حر النار اصلاء قال فسوف نصليه
نارا وقال تعالى سأصليه سقر قال صاحب الكشاف وقرى سيصلون بضم
اليا وتخفيف اللام وتشديدها المسئلة الثانية السعير هو النار المسعوة
يقال سعرت النار اسعرها سعرا فهى مسعورة وسعير والسعير معدول
من مسعورة كما عدل كف خضيب عن مخضوبة وانما قال سعيرا لان المراد
نار من النيران مبهمة لا يعرف غاية شدتها الا الله المسئلة الثالثة روى انه
لما نزلت هذه الاية ثقل ذلك على الناس فاحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية
فصعب الامر على اليتامى فنزل قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ومن الجهال
من قال صارت هذه الاية منسوخة بتلك وهو بعيد لان هذه الاية منع من
الظلم وهذا لا يصير منسوخا بل المقصود ان مخالطة اموال اليتامى ان كان على
سبيل الظلم فهو من اعظم ابواب الاثم كما فى هذه الاية وان كان على سبيل
التربية والاحسان فهو من اعظم ابواب البر كما فى قوله وان تخالطوهم
فاخوانكم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نسا
فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ولابويه لكل واحد
منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث
فان كان له اخوة فلامه السدس من بعد وصية يوصى بها او دين اباؤكم وابناؤكم
لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا [margin: فريضة من الله ان الله كان عليما حكيما]
فى الاية مسائل المسئلة الاولى ان اهل الجاهلية
كانوا يتوارثون بشيئين احدهما النسب والاخر العهد اما النسب فهم كانوا
لا يورثون الصغار ولا الاناث وانما كانوا يورثون من الاقارب الرجال
الذين كانوا يقاتلون على الفرس ويأخذون الغنيمة اما العهد فمن وجهين الاول
الحلف كان الرجل فى الجاهلية يقول لغيره دمى دمك وهدمى هدمك وترثنى وارثك
وتطلب بى واطلب بك فاذا تعاهدوا على هذا الوجه فايهما مات قبل
صاحبه كان للحى ما اشترط من مال الميت والثانى التبنى فان الرجل
منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب اليه دون ابيه من النسب ويرثه وهذا
التبنى نوع من انواع المعاهدة ولما بعث الله محمدا عليه السلام تركهم
فى اول الامر على ما كانوا عليه فى الجاهلية ومن العلماء من قال بل قررهم على
ذلك فقال ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والاقربون والمراد التوريث
بالنسب ثم قال بل قررهم على ذلك فقال والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم
نصيبهم ليس المراد منه النصيب من المال بل المراد فاتوهم نصيبهم من النصرة
والنصيحة وحسن العشرة فهذا شرح اسباب التوريث فى الجاهلية واما اسباب
التوريث فى الاسلام فقد ذكرنا انه فى اول الامر قرر الحلف والتبنى وزاد فيه
امرين اخرين احدهما الهجرة فكان المهاجر يرث المهاجر وان كان اجنبيا عنه اذا كان

كل واحد

كل واحد منهما مختصا بالاخر بمزيد المخالطة والمخالصة ولا يرثه غير المهاجر وان كان
من اقاربه والثانى المواخاة كان الرسول صلى الله عليه وسلم يواخى بين كل اثنين
منهم وكان ذلك سببا للتوارث ثم انه تعالى نسخ كل هذه الاسباب
بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله والذى تقرر عليه دين
الاسلام ان اسباب التوريث ثلاثة النسب والنكاح والولاء والله اعلم
المسئلة الثانية روى عطا قال استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين
وامراة واخا فاخذ الاخ المال كله فاتت المراة وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا
سعد وان سعدا قتل وان عمهما اخذ مالهما فقال عليه السلام ارجعى فلعل الله سيقضى
فيه ثم انها عادت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الاية فدعى رسول الله عمهما وقال
اعط ابنتى سعد الثلثين وامهما الثمن وما بقى فهو لك فهذا اول ميراث قسم فى
الاسلام المسئلة الثالثة فى تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما بين
الحكم فى مال الايتام وما على الاوليا فيه بين كيف يملك هذا اليتيم
المال بالارث ولم يكن ذلك الا ببيان جملة احكام الميراث الثانى انه تعالى
اثبت حكم الميراث بالاجمال فى قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
فذكر عقيب ذلك المجمل هذا المفصل فقال يوصيكم الله فى اولادكم المسئلة
الرابعة قال القفال قوله يوصيكم الله فى اولادكم اى يقول الله لكم قولا
يوصلكم الى ايفاء حقوق اولادكم بعد موتكم واصل الايصاء هو الايصال
يقال وصى يصى اذا وصل واوصى يوصى اذا وصل فاذا قيل اوصى فمعناه اوصل
الى علم ما احتاج الى علمه وكذلك وصى وهو على المبالغة قال الزجاج
معنى قوله يوصيكم اى يفرض عليكم لان الوصية من الله ايجاب والدليل
عليه قوله ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق ذلكم وصاكم به ولا
شك فى كون ذلك واجبا علينا فان قيل انه لا يقال فى اللغة اوصيك
لكذا فكيف قال هاهنا يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
قلنا لما كانت الوصية قولا لا جرم ذكر بعد قوله يوصيكم الله خبرا مستانفا
وقال للذكر مثل حظ الانثيين ونظيره قوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا
الصالحات لهم مغفرة اى قال لهم مغفرة لان الوعد قول المسئلة
الخامسة اعلم انه تعالى بدا بذكر ميراث الاولاد وانما فعل ذلك لان
تعلق الانسان بولده اشد التعلقات ولذلك قال عليه السلام فاطمة بضعة
منى فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم واعلم ان للاولاد حال انفراد وحال
اجتماع مع الوالدين اما حال الانفراد فثلاثة وذلك لان الميت اما ان يخلف
الذكور والاناث معا واما ان يخلف الاناث فقط واما ان يخلف الذكور فقط
القسم الاول ما اذا خلف الذكور والاناث معا وقد بين الله الحكم فيه بقوله للذكر
مثل حظ الانثيين واعلم ان هذا يفيد احكاما ثلاثة احدها اذا خلف الميت ذكرا
واحدا وانثى واحدة فللذكر سهمان وللانثى سهم وثانيها اذا كان الوارث جماعة من الذكور
وجماعة من الاناث كان لكل ذكر سهمان ولكل انثى سهم وثالثها اذا حصل مع الاولاد

جمع اخرون من الوارثين كالابوين والزوجين فهم ياخذون سهامهم وكان الباقي
بعد تلك السهام بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين فثبت ان قوله للذكر
مثل حظ الانثيين يفيد هذه الاحكام الكثيرة القسم الثاني ما اذا مات
وخلف الاناث فقط بين تعالى انهن ان كن فوق اثنتين فلهن الثلثان وان
كانت واحدة فلها النصف الا انه تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول
الصريح واختلفوا فيه فعن ابن عباس انه قال الثلثان فرض الثلث من
البنات فصاعدا واما فرض البنتين فهو النصف واحتج عليه بانه
تعالى قال فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وكلمة ان في اللغة
للاشتراط وذلك يدل على ان اخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلثا فصاعدا
وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين والجواب من وجوه الاول ان هذا الكلام
لازم على ابن عباس ايضا لانه تعالى قال وان كانت واحدة فلها النصف
فجعل حصول النصف مشروطا بكونها واحدة وذلك ينفي جعل النصف نصيبا
للبنتين وهو قد جعل النصف نصيبا للبنتين فثبت ان هذا الكلام ان صح
فهو يبطل قوله الثاني انا لا نسلم ان كلمة ان تدل على انتفاء الحكم عند
انتفاء الوصف ويدل عليه انه لو كان الامر كذلك لزم التناقض بين هاتين
لان الاجماع دل على ان نصيب البنتين اما النصف واما الثلثان وبتقدير
ان يكون كلمة ان للاشتراط وجب القول بفسادهما فثبت ان القول
بان كلمة ان للاشتراط يفضي الى الباطل فكان باطلا ولانه تعالى قال
وان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة وقال لا جناح عليكم ان تقصروا
من الصلاة ان خفتم ولا يمكن ان يفيد معنى الاشتراط في هذه الايات
الوجه الثالث في الجواب هو ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير فان كن
نساء اثنتين فما فوقها فلهن الثلث فهذا هو الجواب عن ابن عباس واما سائر
الامة فقد اجمعوا على ان فرض البنتين الثلثان قالوا وانما عرفنا ذلك
لان من مات وخلف ابنا وبنتا بوجوه الاول قال ابو مسلم الاصفهاني عرفناه
من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين
وجب ان يكون للبنتين هاهنا الثلثان الثاني قال ابو بكر الرازي اذا مات
وخلف ابنا وبنتا فهاهنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى للذكر مثل
حظ الانثيين فاذا كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث فبان يكون
نصيبها مع ولد اخرى انثى هو الثلث كان اولى لان الذكر اقوى من الانثى الثالث
فان يكون ان قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ
الانثيين ازيد من حظ الانثى الواحدة والا لزم ان يكون حظ الواحد
الذكر مثل حظ الانثى الواحدة وذلك على خلاف هذا النص واذا ثبت ان حظ
الانثيين ازيد من حظ الواحدة فنقول وجب ان يكون ذلك هو الثلثان
لانه لا قايل بالفرق والرابع انا ذكرنا سبب نزول هذه الاية انه عليه السلام
اعطى بنتي سعد ابن الربيع الثلثين وذلك يدل على ما قلناه الخامس انه تعالى

ذكر في

١٩

ذكر في هذه الاية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلث فما فوقهن ولم يذكر
البنتين وقال في شرح ميراث الاخوات ان امرؤ هلك ليس له ولد وله
اخت فلها نصف ما ترك فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك فهاهنا
ذكر ميراث الاخت الواحدة والاختين ولم يذكر ميراث الاخوات الكثيرة
فصار كل واحد من هاتين الايتين مجملا من وجه مبينا من وجه
فنقول لما كان نصيب الاختين الثلثين كان البنتان اولى بذلك لانهما
اقرب الى الميت من الاختين ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزداد على
الثلثين وجب ان لا يزداد نصيب الاخوات الكثيرة على ذلك لان البنت
لما كانت اشد اتصالا بالميت امتنع حصول الاضعف زايدا على الاقوى
فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب فالوجوه الثلاثة مستنبطة
من الاية والرابع ماخوذ من السنة والخامس من القياس الجلي والله اعلم
اما القسم الثالث وهو اذا مات وخلف الاولاد الذكور فقط فنقول اما
ابن الواحد فانه اذا انفرد اخذ كل المال وبيانه وجوه الاول من دلالة قوله
تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان هذا يدل على ان نصيب الذكر
مثل نصيب الانثيين ثم قال تعالى في البنات وان كانت واحدة فلها
النصف فلزم من مجموع هاتين الايتين ان نصيب الابن المفرد مجموع المال
الثاني انا نستفيد ذلك من السنة وهي قوله عليه السلام ما ابقت
السهام فلاولى عصبة ذكر ولا نزاع ان الابن عصبة ذكر ولما كان الابن
اخذ الكل ما بقي بعد السهام وجب فيما اذا لم يكن سهام ان ياخذ الكل الثالث
ان اقرب العصبات الى الميت هو الابن وليس له بالاجماع قدر معين من
الميراث فاذا لم يكن معه صاحب فرض لم يكن بان ياخذ قدرا اولى منه
بان ياخذ الزايد فوجب ان ياخذ الكل فان قيل حظ الانثيين هو الثلثان
فقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الذكر مطلقا
هو الثلثان وذلك ينفي ان ياخذ كل المال قلنا المراد منه حال الاجتماع
لا حال الانفراد ويدل عليه وجهان احدهما ان قوله يوصيكم الله في
اولادكم يقتضي حصول الاولاد وقوله للذكر مثل حظ الانثيين
يقتضي حصول الذكر والانثى هناك والثاني انه تعالى ذكر عقيبه حال
الانفراد هذا كله اذا مات وخلف ابنا واحدا فقط اما اذا مات وخلف
الابناء كانوا مشتركين في جهة الاستحقاق ولا رجحان فوجب قسمة المال
بينهم بالسوية والله اعلم بقي في الاية سؤالات السؤال الاول انه ثبت ان
المراة اكثر عجزا من الرجل اما اولا فلعجزها عن الخروج والبروز فان بمنعوتها
زوجها واقاربها يمنعونها من ذلك واما ثانيا فلنقصان عقلها وكثرة
اختداعها واغترارها واما ثالثا فلانها متى خالطت الرجال صارت متهمة
واذا ثبت ان عجزها اكمل وجب ان يكون نصيبها من الميراث اكثر فان لم
يكن اكثر فلا اقل من المساواة فما الحكمة في انه تعالى جعل نصيبها نصف

نصيب الرجل والجواب من وجوه الاول ان خرج المراة اقل لان زوجها ينفق
عليها وخرج الرجل اكثر لانه هو المنفق على زوجته ومن كان خرجه اكثر فهو الى
المال احوج الثاني الرجل اكمل حالا من المراة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب
الدينية مثل صلاحية القضاء والامامة وايضا شهادة المراة نصف شهادة
الرجل ومن كان كذلك وجب ان يكون الانعام عليه ازيد الثالث ان المراة
قليلة العقل كثيرة الشهوة فاذا انضاف اليها المال الكثير عظم الفساد ولهذا
قال الشاعر ان الشباب والفراغ والجدة مفسدة للمرء اي مفسدة
وقال تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى وحال الرجل بخلاف ذلك
الرابع ان الرجل لكمال عقله يصرف المال الى ما يفيده الثناء الجميل في الدنيا والثواب
الجزيل في العقبى نحو بناء الرباطات واعانة الملهوفين والنفقة على الايتام والارامل
وانما يقدر الرجل على ذلك لانه يخالط الناس كثيرا والمراة تقل مخالطتها مع
الناس فلا تقدر على ذلك الخامس روي ان جعفر الصادق سئل عن هذه
المسئلة فقال ان حوى اخذت حفنة من الحنطة واكلت واخذت حفنة
اخرى وخباتها ثم اخذت حفنة اخرى ودفعها الى ادم السوال الثاني
لم لم يقل حظ الانثيين مثل حظ الذكر او للانثى مثل نصف حظ
الذكر والجواب من وجوه الاول لما كان الذكر افضل من الانثى قدم ذكره على
ذكر الانثى كما جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى الثاني ان قوله
للذكر مثل حظ الانثيين يدل على فضل الذكر بالمطابقة وفضل الذكر
بالالتزام فرجح الطريق الاول تنبيها على ان السعي في تشهير الفضائل يجب ان يكون
راجحا على السعي في تشهير الرذائل ولهذا قال ان احسنتم احسنتم
لانفسكم وان اساتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة
والثالث انهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث وهو السبب لورود هذه
الاية فقيل كفى للذكر ان جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى فلا ينبغي له ان
يطمع في جعل الانثى محرومة عن الميراث بالكلية والله اعلم المسئلة
السادسة لا شك ان اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل
الحقيقة ولا شك ايضا انه مستعمل في ولد الابن قال تعالى يا بني ادم
وقال للذين كانوا في زمان الرسول عليه السلام يا بني اسرائيل الا
ان البحث ان لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازا او حقيقة وفي مجازه
فان قلنا انه مجاز فنقول ثبت في اصول الفقه ان اللفظ الواحد لا يجوز
ان يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معا وحينئذ يمتنع ان يريد الله بقوله
يوصيكم الله في اولادكم ولد الصلب وولد الابن معا واعلم ان الطريق في دفع هذا
الاشكال ان يقال انا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الاية بل من السنة او من
القياس واما ان اردنا ان نستفيده من هذه الاية فنقول الولد وولد الابن ما صارا
مرادين بهذه الاية جمعا وذلك لان اولاد الابن لا يستحقون الميراث الا في احدى
حالتين اما عند عدم ولد الصلب راسا واما عند ما لا ياخذ ولد الصلب كل الميراث

حينئذ يقتسمون الباقي فاما ان يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة
بينهم كما يستحقه اولاد الاصلاب بعضهم مع بعض فليس الامر كذلك فعلى هذا لا يلزم من
دلالة هذه الاية على الولد وعلى ولد الابن ان يكون قد اريد اللفظ الواحد حقيقته
ومجازه معا لانه حين اريد به ولد الصلب ما اريد به ولد الابن وحين اريد به ولد
الابن ما اريد به ولد الصلب واجري مع ولد الابن في كل واحد وعلى ولد الابن يكون
حقيقة فان جعلنا اللفظ مشتركا بينهما عاد الاشكال لانه ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ
المشترك لافادة معنييه معا بل الواجب ان نجعله متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة الى
الانسان والفرس والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم
واجمعوا على انه يدخل فيه ابن الصلب واولاد الابن فعلمنا ان لفظ الابن متواطئ بالنسبة
الى ولد الصلب وولد الابن وعلى هذا التقدير يزول الاشكال واعلم ان هذا البحث الذي
ذكرنا في ان الابن هل يتناول اولاد الابن قائم في ان لفظ الاب والام هل يتناول الاجداد
والجدات ولا شك ان ذلك واقع بدليل قوله نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل
واسحق ويعقوب فالاظهر انه ليس على سبيل الحقيقة فان الصحابة اتفقوا على انه ليس للجد
حكم مذكور في القران ولو كان اسم الاب يتناول الجد على الحقيقة لما صح ذلك والله اعلم
المسئلة السابعة اعلم ان عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين زعموا انه مخصوص في صور اربعة احدها ان الحر والعبد لا يتوارثان
وثانيها ان القاتل على سبيل العمد لا يرث وثالثها انه لا يتوارث اهل ملتين وهذا
خبر تلقته الامة بالقبول وبلغ حد المستفيض ويتفرع عليه فرعان الاول
اتفقوا على ان الكافر لا يرث من المسلم هل يرث من الكافر ذهب الاكثرون الى انه
ايضا لا يرث لا يرث فقال بعضهم انه يرث قال الشعبي قضى معاوية بذلك وكتب به الى زياد
فارسل زياد الى شريح القاضي وامره به وكان شريح قبل ذلك يقضي بعدم التوريث فلما
امره زياد بذلك كان يقضي به ويقول هذا قضاء امير المومنين حجة الاولين
عموم قوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين وحجة القول الثاني ما روي ان معاذا
كان باليمن فذكروا له ان يهوديا مات وترك اخا مسلما فقال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم
يقول الاسلام يزيد ولا ينقص ثم اكدوا ذلك بان قالوا ان ظاهر قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي توريث الكافر من المسلم والمسلم من الكافر
الا انا خصصناه بقوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين لان هذا الخبر اخص من تلك
الاية والخاص مقدم على العام فكذا هاهنا قوله الاسلام يزيد ولا ينقص
اخص من قوله لا يتوارث اهل ملتين فوجب تقديمه عليه بل هذا التخصيص اولى
لان ظاهر هذا الخبر متاكد بعموم الاية والخبر الاول ليس كذلك واقصى ما قيل في
جوابه ان قوله الاسلام يزيد ولا ينقص ليس نصا في واقعة الميراث فوجب حمله
على سائر الاحوال الفرع الثاني المسلم اذا ارتد ثم مات او قتل فالمال الذي
اكتسبه في زمان الردة اجمعوا على انه لا يورث بل يكون لبيت المال وقال ابو حنيفة
يرثه ورثته من المسلمين حجة الشافعي انا اجمعنا على ترجيح قوله عليه السلام لا
يتوارث اهل ملتين على عموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين والمرتد ورثته

من المسلمين لاهل ملتين فوجب ان لا تحصل التوارث فان قيل لا يجوز ان يقال المرتد زال ملكه في اخر اجزاء الاسلام و انتقل الى الوارث وعلى هذا التقدير فالمسلم انما ورث عن المسلم لا عن الكافر قلنا لو ورث المسلم من المرتد لكان اما ان يرثه حال حياة المرتد او بعد مماته والاول باطل والا يحل له ان يتصرف في تلك الاموال لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهو بالاجماع باطل والثاني باطل لان المرتد عند مماته كافر فيفضي الى حصول التوارث بين اهل ملتين وهو خلاف الخبر لا يبقى هاهنا الا ان يقال انه ورثه بعد موته مستندا الى اخر جزء من اجزاء الاسلام الا ان القول بالاسناد باطل لانه لما لم يكن الكل حاصلا حال حياة المرتد فلو وصل بعد موته على وجه صار حاصلا في زمان حياته لزم ايقاع التصرف في الزمان الماضي وذلك باطل في بداية العقول وان فسر الاسناد بالمعنى عاد الكلام الى ان الوارث ورثه من المرتد حال حياة المرتد وقد ابطلناه والله اعلم الموضع الرابع من تخصيصات هذه الاية ما هو مذهب اكثر المجتهدين ان الانبياء عليهم السلام لا يورثون والشيعة خالفوا فيه روي ان فاطمة عليها السلام لما طلبت الميراث منعوها منه واحتجوا عليه بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فعند هذا احتجت فاطمة عليها السلام بعموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين وكانها اشارت الى ان عموم القران لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ثم ان الشيعة قالوا بتقدير ان يجوز تخصيص عموم القران بخبر الواحد الا انه غير جائز هاهنا وبيانه من ثلاثة اوجه احدها انه على خلاف قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام يرثني ويرث من ال يعقوب وورث سليمان داود قالوا ولا يمكن حمل ذلك على وراثة العلم والدين لان ذلك لا يكون وراثة في الحقيقة بل يكون اكتسابا باجدّ بدا مبتدا انما التوريث لا يتحقق الا في المال على سبيل الحقيقة وثانيها ان المحتاج الى معرفة هذه المسئلة ما كان الا فاطمة وعلي والعباس وهؤلاء كانوا من اكابر الزهاد والعلماء واما ابو بكر فانه ما كان محتاجا الى معرفة هذه المسئلة البته لانه ما كان ممن يخطر بباله انه يرث من الرسول عليه السلام فكيف يليق بالرسول صلى الله عليه وسلم ان يبلغ هذه المسئلة الى من لا حاجة به اليها ولا يبلغها الى من له الى معرفتها اشد الحاجة وثالثها يحتمل ان قوله ما تركناه صدقة صلة لقوله لا نورث والتقدير ان الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث فان قيل فعلى هذا التقدير لا يبقى للرسول خاصية في ذلك قلنا بل يبقى الخاصية لاحتمال ان الانبياء اذا عزموا على التصدق بشيء فبمجرد العزم يخرج ذلك عن ملكهم فلا يرثه وارث عنهم وهذا المعنى مفقود في الخلق والجواب ان فاطمة رضي الله عنها رضيت بقول ابي بكر رضي الله عنه بعد هذه المناظرة وانعقد الاجماع على صحة ما ذهب اليه ابو بكر فسقط هذا السؤال والله اعلم المسئلة الثامنة من المسائل المتعلقة بهذه الاية ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين معناه للذكر منهم فحذف الراجع اليه لانه مفهوم كقولك السمن منوان بدرهم والله اعلم اما قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والمعنى ان كانت البنات او المولودات نساء خلصا ليس معهن

رجل يعني بنات ليس معهن ابن وقوله فوق اثنتين يجوز ان يكون خبرا ثانيا لكان وان يكون صفة لقوله نساء اي نساء زائدات على اثنتين وهاهنا سؤالات السؤال الاول قوله للذكر مثل حظ الانثيين كلام مذكور لبيان حظ الذكر من الاولاد لا لبيان حظ الانثيين فكيف يحسن ارداقه بقوله للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء وهو بيان حظ الاناث والجواب من وجهين الاول انا بينا ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين دال على حظ الانثيين وهو الثلثان فلما ذكر ما دل على حكم الانثيين قال بعده فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك على معنى فان كن جماعة بالغات ما بلغن من العدد فلهن للبنتين وهو الثلثان ليعلم ان حكم الجماعة حكم الثنتين بغير تفاوت ثبت ان هذا العطف متناسب الثاني انه قد تقدم ذكر الانثيين فكفى هذا القدر في حسن هذا العطف السؤال الثاني هل يصح ان يكون الضمير في كن وكانت مبهمين ويكون نساء وواحدة تفسيرا لهما على ان كان تامة الجواب ذكر صاحب الكشاف انه ليس ببعيد السؤال الثالث النساء جمع واقل الجمع ثلاثة فما للنساء يجب ان يكونوا فوق اثنتين فما الفائدة في التقييد بقوله فوق اثنتين الجواب من يقول اقل الجمع اثنان فهذه الاية حجة ومن يقول هو ثلاثة قال هذا للتاكيد كما في قوله انما ياكلون في بطونهم نارا وقوله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد اما قوله تعالى فان كانت واحدة فلها النصف فيقول قرا نافع واحدة بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع فعلى كان التامة والاختيار النصب لان التي قبلها لها خبر منصوب وهو قوله فان كن نساء والتقدير فان كن المتروكات او الوارثات نساء فكذا هاهنا التقدير وان كانت المتروكة واحدة وقرا زيد بن علي النصف بضم النون اما قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الاولاد ذكر بعده ميراث الابوين وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا الحسن ونعيم بن ابي ميسرة السدس بالتخفيف وكذلك الربع والثمن المسئلة الثانية اعلم ان للابوين ثلاثة احوال الاولى ان يحصل معهما ولد وهو المراد من هذه الاية فاعلم انه لا نزاع في ان اسم الولد يقع على الذكر والانثى فهذه الحالة يمكن وقوعها على ثلاثة اوجه احدها ان يحصل مع الابوين ولد ذكر واحدا او اكثر من واحد فهاهنا للابوين لكل واحد منهما السدس وثانيها ان يحصل مع الابوين بنتان او اكثر فها الحكم ما ذكرناه ايضا وثالثها ان يحصل مع الابوين بنت واحدة فهاهنا للبنت النصف وللام السدس وللاب السدس بحكم هذه الاية والسدس الثاني ايضا للاب بحكم التعصيب وهاهنا سؤالات السؤال الاول لا شك ان حق الوالد على الانسان اعظم من حق ولده عليه وقد بلغ حق الوالدين الى ان قرن الله طاعته بطاعتهما فقال وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا واذا كان كذلك فما السبب في انه تعالى جعل نصيب الاولاد اكثر ونصيب الوالدين اقل والجواب عن هذا في نهاية الحسن والحكمة وذلك لان الوالدين ما بقي من عمرهما الا القليل فكان احتياجهما الى المال قليلا اما الاولاد فهم في زمان الصبى فكان احتياجهم الى المال كثيرا فظهر الفرق السؤال الثاني الضمير في قوله ولابويه الى ماذا يعود الجواب انه ضمير عن غير مذكور والمراد لابوي الميت السؤال الثالث ما المراد

بالابوين الجواب هما الاب والام لان الاصل في الام يقال لها ابه فابوان مثنى اب وابه
السؤال الرابع كيف تركيب هذه الاية الجواب قوله لكل واحد منهما بدل من قوله لابويه
بتكرير العامل وفائدة هذا البدل انه لو قيل ولابويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما
فيه فان قيل هلا قيل ولكل واحد من ابويه السدس قلنا لان في الابدال والتفصيل بعد
الاجمال تاكيدا وتشديدا فالسدس مبتدا وخبره لابويه والبدل متوسط بينهما للبيان
قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث في الاية مسئلتان المسئلة
الاولى اعلم ان هذا هو الحالة الثانية من احوال الابوين وهو ان لا يحصل معهما احد من
الاولاد ولا يكون هناك وارث سواهما وهو المراد من قوله وورثه ابواه فها هنا
للام الثلث وذلك فرض لها والباقي للاب وذلك لان قوله وورثه ابواه ظاهره
مشعر بانه لا وارث له سواهما واذا كان كذلك كان مجموع المال لهما فاذا كان نصيب
الام هو الثلث وجب ان يكون الباقي وهو الثلثان للاب فها هنا يكون المال بينهما للذكر
مثل حظ الانثيين كما في حق الاولاد ويتفرع على ما ذكرنا فرعان الاول ان الاية
السابقة دلت على ان فرض الاب هو السدس وفي هذه الصورة ياخذ الثلثين الا انه
ها هنا ياخذ السدس بالفرضية والنصف بالتعصيب الثاني انه كما ثبت انه ياخذ النصف
بالتعصيب في هذه الصورة وجب ان يكون الاب اذا انفرد ان ياخذ كل المال
لان خاصية العصبية هو ان ياخذ الكل عند الانفراد وهذا كله اذا لم يكن للميت
وارث سوى الابوين اما اذا ورثه ابواه مع احد الزوجين فمذهب اكثر الصحابة
ان الزوج ياخذ نصيبه ثم يدفع الباقي الى الاب وقال لا اجد في كتاب الله ثلث ما
بقي وعن ابن سيرين انه وافق ابن عباس في الزوجة والابوين وخالفه في الزوج
والابوين لانه يفضي الى ان يكون للانثى مثل حظ الذكرين واما في الزوجة فانه لا
يفضي الى ذلك وحجة الجمهور وجوه الاول ان قاعدة الميراث انه متى كان الرجل والمرأة
من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الانثيين الا ترى ان الابن مع البنت كذلك قال تعالى يوصيكم الله
في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وايضا الاخ مع الاخت كذلك قال تعالى وان كانوا
اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وايضا الام مع الاب كذلك لانا بينا انه
اذا كان لا وارث غيرهما فللام الثلث وللاب الثلثان اذا ثبت هذا فنقول اذا اخذ
الزوج نصيبه وجب ان يبقى الباقي بين الابوين اثلاثا للذكر مثل حظ الانثيين
الثاني ان الابوين يشبهان شريكين بينهما مال فاذا صار شيء منه مستحقا بقي الباقي
بينهما على قدر الاستحقاق الاول الثالث ان الزوج انما اخذ سهمه بحكم عقد
النكاح لا بحكم القرابة فاشبه الوصية في قسمة الباقي الرابع ان المرأة اذا خلفت
زوجا وابوين فللزوج النصف فلو دفعنا الثلث الى الام والسدس الى الاب لزم ان
يكون للانثى مثل حظ الذكرين وهذا خلاف قوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم
ان هذه الوجوه الثلاثة الاول يرجع حاصلها الى تخصيص عموم القران بالقياس واما الوجه
الرابع فهو تخصيص لاحد العمومين بالعموم الثاني المسئلة الثانية قرا حمزة والكسائي فلامه
بكسر الهمزة والميم وشرطوا في جواز هذه الكسرة ان يكون قبلها حرفا مكسورا واما
الاول فكقوله في بطون امهاتكم واما الثاني فكقوله في امها رسولا واذا لم يوجد هذا

الشرط

الشرط فليس الا الضم كقوله وجعلنا ابن مريم وامه اية والباقون فانهم قرؤا بضم الهمزة اما
وجه من قرا بالكسر قال الزجاج انهم استثقلوا الضمة بعد الكسرة في قوله فلامه وذلك
لان اللام لشدة اتصالها بالاسم صار المجموع كانه كلمة واحدة وليس في كلام العرب
فعل بكسر الفاء وضم العين فلا جرم جعلت الضمة كسرة واما وجه من قرا
الهمزة بالضم فهو انه اتى بها على الاصل ولا يلزم منه استعمال فعل لان اللام في
حكم المنفصل والله اعلم قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس اعلم ان هذا
هو الحالة الثالثة من احوال الابوين وهي ان توجد معهما الاخوة والاخوات وفي
الاية مسائل المسئلة الاولى اتفقوا على ان الاخت الواحدة لا تحجب الام
من الثلث الى السدس واتفقوا على ان الثلاثة يحجبون واختلفوا في الاخوين فاكثرون
من الصحابة على القول باثبات الحجب كما في الثلاثة وقال ابن عباس لا يحجبان كما في
حق الواحد حجة ابن عباس ان الاية دالة على ان الحجب مشروط بوجود الاخوة
ولفظ الاخوة جمع واقل الجمع ثلاثة على ما ثبت في اصول الفقه فاذا لم توجد الثلاثة
ما حصل شرط الحجب فوجب ان لا يحصل الحجب روي ان ابن عباس قال لعثمان بم صار الاخوان
يردان الام من الثلث الى السدس وانما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان
في لسان قومك ليس باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضي به من قبل
ومضى في الامصار واعلم ان في هذه الحكاية دلالة على ان اقل الجمع ثلاثة لان
ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان وعثمان ما انكره وهما كانا من صميم العرب ومن
علماء اللسان فكان اتفاقهما حجة في ذلك واعلم ان للعلماء في اقل الجمع قولان
الاول ان اقل الجمع اثنان وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني رحمة الله عليه
واحتجوا فيه بوجوه احدها فقد صغت قلوبكما ولا يكون للانسان الواحد
اكثر من قلب وثانيها قوله وان كن نساء فوق اثنتين والتقييد بقوله فوق
اثنتين انما يحسن لو كان لفظ النساء صالحا للاثنتين وثالثها قوله الاثنان فما فوقهما
جماعة والعاملون بهذا المذهب زعموا ان ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالاخوين
وانما الموجب لذلك هو القياس وتقريره ان نقول الاختان يوجبان الحجب
واذا كان كذلك فالاخوان وجب ان يحجبا ايضا انما قلنا ان الاختين يحجبان
وذلك لانا راينا ان الله تعالى نزل الاثنتين من النساء منزلة الثلاثة
في باب الميراث الا ترى ان نصيب الثنتين ونصيب الثلاثة هو الثلثان وايضا نصيب
الاختين ونصيب الثلاثة هو الثلثان وكذلك نصيب الاختين من الام ونصيب
الثلاث هو الثلث فهذا الاستقراء يوجب ان يحصل الحجب بالاختين
كما انه حصل بالاخوات الثلاثة فثبت ان الاختين يحجبان واذا ثبت ذلك
في الاختين لزم ثبوته في الاخوين لانه لا قائل بالفرق فهذا احسن ما
يمكن ان يقال في هذا الموضع وفيه اشكال لان اجراء القياس في التقديرات
ضعيف لانه غير معقول المعنى فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع
ويمكن ان يقال لا يتمسك به على طريقة القياس بل على طريقة الاستقراء
لان الكثرة امارة العموم الا ان هذا الطريق في غاية الضعف واعلم انه تاكيدا

باجماع التابعين على سقوط مذهب ابن عباس والاصح في اصول الفقه ان
الاجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة والله اعلم المسئلة الثانية الاخوة اذا
حجبوا الام من الثلث الى السدس فهم لا يرثون شيئا البتة بل ياخذ الاب كل الباقي
وهو خمسة اسداس سدس بالفرضية والباقي بالتعصيب قال ابن عباس الاخوة ياخذون
السدس الذي حجبوا الام عنه وحجته ان الاستقراء دل على ان من لا يرث لا يحجب
فهولاء الاخوة لما حجبوا وجب ان يرثوا وحجة الجمهور ان عند عدم الاخوة كان المال
ملكا للابوين وعند وجود الاخوة لم يذكرهم الله تعالى الا بانهم يحجبون الام
من الثلث الى السدس ولا يلزم من كونه حاجبا كونه وارثا فوجب ان يبقى المال
بعد حصول هذا الحجب على ملك الابوين كما كان قبل ذلك والله اعلم قوله تعالى
من بعد وصية يوصي بها او دين اعلم ان مسايل الوصايا نذكر في خاتمة هذه الايات
وهاهنا مسايل المسئلة الاولى انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد والوالدين
قال من بعد وصية يوصي بها او دين اي هذه الانصباء انما تدفع الى هولاء اذا
فضل عن الوصية والدين وذلك لان اول ما يخرج من التركة الدين
حتى لو استغرق الدين كل مال الميت لم يكن للورثة فيه حق فاما اذا لم
يكن دين او كان الا انه قضي وفضل بعده شي فان اوصى الميت بوصية اخرجت
الوصية من ثلث ما فضل ثم قسم الباقي ميراثا على فرايض الله المسئلة
الثانية روى عن علي رضي الله عنه انه قال انكم تقرون الوصية قبل الدين
وان الرسول صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية واعلم ان مراده رضوان
الله عليه التقديم في الذكر واللفظ وليس مراده ان الاية تقتضي تقدم الوصية
على الدين في الحكم لان كلمة او لا تفيد الترتيب البتة واعلم ان الحكمة في
تقديم الوصية على الدين في الذكر من وجهين الاول ان الوصية مال يوخذ
بغير عوض فكان اخراجها شاقا على الورثة فكان اداوها مظنة للتفريط
بعثا على ادايها وترغيبا في اخراجها ثم اكد بخلاف الدين فان نفوس الورثة مطمينة
على ادائه فلهذا السبب قدم الله ذكر الوصية على ذكر الدين في اللفظ بعثا على ادايها
وترغيبا في اخراجها ثم اكد ذلك الترغيب بادخال كلمة او على الوصية والدين
تنبيها على انهما في وجوب الاخراج على السوية الثاني ان سهام المواريث كما انها
تؤخر عن الدين فكذلك تؤخر عن الوصية الا ترى انه اذا اوصى بثلث ماله كان
سهام الورثة معتبرة بعد تسليم الورثة الى الموصى له فجمع بين ذكر الدين
وذكر الوصية ليعلمنا ان سهام الميراث معتبرة بعد الوصية كما هي معتبرة
بعد الدين بل فرق بين الدين وبين الوصية من جهة اخرى وهي انه لو هلك
من المال شي دخل النقصان في انصباء اصحاب الوصايا وفي انصباء اصحاب الارث وليس
كذلك الدين فانه لو هلك من المال شي استوفي الدين كله من الباقي فان استغرقه
بطل حق الموصى له وحق الورثة جميعا فالوصية تشبه الارث من وجه والدين
من وجه اخر اما مشابهتها بالارث فما ذكرنا انه متى هلك من المال شي دخل النقصان
في انصباء اصحاب الوصية والارث واما مشابهتها للدين فلان سهام اهل المواريث

معتبرة بعد الوصية كما انها معتبرة بعد الدين والله اعلم المسئلة الثالثة لقايل
ان يقول ما معنى او هاهنا وهلا قيل من بعد وصية يوصي بها ودين والجواب من
وجهين الاول ان او معناها الاباحة كما لو قال قايل جالس الحسن او ابن سيرين والمعنى
ان كل واحد منهما اهل ان يجالس فان جالست الحسن او ابن فانت مصيب او ابن سيرين
فانت مصيب وان جمعتهما فانت مصيب اما لو قال جالس الرجلين فجالست واحدا
منهما وتركت الاخر كنت غير موافق فكذا هاهنا لو قال من بعد وصية
ودين وجب في كل مال ان يحصل فيه الامران ومعلوم انه ليس كذلك اما اذا
ذكره بلفظ او كان المعنى ان احدهما ان كان فالميراث بعده وكذلك ان كانا
كلاهما الثاني ان كلمة او اذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو كقوله ولا تطع منهم
آثما او كفورا وقوله وحرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا
او ما اختلط بعظم فكانت او هاهنا بمعنى الواو وكذا قوله تعالى من بعد
وصية يوصي بها او دين لما كان في معنى الاستثنا صار كانه قال الا ان يكون
هناك وصية او دين فيكون المراد بعدهما جميعا المسئلة الرابعة قرا ابن كثير وابن عامر
وابو بكر عن عاصم بفتح الصاد على ما لم يسم فاعله وقرا نافع وابو عمرو وحمزة والكساي بكسر
الصاد اضافة الى الموصي وهو الاختيار بدليل قوله مما ترك ان كان له ولد والله اعلم
قوله تعالى اباوكم وابناوكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله ان الله
كان عليما حكيما اعلم ان هذا الكلام معترض بين ذكر الوارثين وانصبايهم وبين قوله
فريضة من الله ومن حق الاعتراض ان يوكد ما اعترض بينه ويناسبه فنقول انه تعالى
لما ذكر انصباء الاولاد وانصباء الابوين فكانت تلك الانصبا مختلفة والعقول
لا تهتدي الى كنه تلك التقديرات والانسان ربما خطر بباله ان القسمة لو وقعت
غير غير هذا هذا الوجه كانت انفع له واصلح لا سيما وقد كانت قسمة
العرب للمواريث على غير هذا الوجه وانهم كانوا يورثون الرجال الاقويا
وما كانوا يورثون الصبيان والنسوان والضعفا فالله تعالى ازال هذه الشبهة
بان قال انكم تعلمون ان عقولكم لا تحيط بمصالحكم فربما اعتقدتم في شي انه
اصلح لكم وكان ذلك الشي غير المصلحة واما الاله الرحيم الحكيم فهو
العالم بمغيبات الامور وعواقبها فكانه قيل ايها الناس اتركوا تقدير المواريث
فالمقادير التي تستحسنها عقولكم وكونوا مطيعين لامر الله في هذه التقديرات
التي قدرها لكم بقوله اباوكم وابناوكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اشارة
الى ترك ما يميل اليه الطبع من قسمة الميراث على الورثة وقوله فريضة
من الله اشارة الى وجوب الانقياد لهذه القسمة التي قدرها الشرع وقضى بها
وذكروا في المراد من قوله اقرب لكم نفعا وجوه الاول المراد اقرب لكم نفعا في
الاخرة قال ابن عباس ان الله تعالى يشفع المومنين بعضهم في بعض فاطوعكم
لله عز وجل من الاباء والابناء ارفعكم درجة في الجنة فان كان الوالد ارفع درجة
في الجنة من ولده رفع الله اليه ولده بمسالته ليقر بذلك عينه وان كان الولد
ارفع درجة من والديه رفع الله اليه والديه فقال لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا

لان احدهما لا يعرف انتفاعه في الجنة بهذا الاكرام بذاك الثاني المراد كيفية
انتفاع بعضهم ببعض في الدنيا من جهة ما اوجب من الانفاق عليه والتربية
له والذب عنه الثالث المراد جواز ان يقرب هذا بقرب هذا قبل ذلك
فيرثه بالضد قوله تعالى فريضة من الله وهو منصوب نصب المصدر المؤكد
اي فرض ذلك فرضا ان الله كان عليما حكيما فالمعنى ان قسمة الله لهذه المواريث
من القسمة التي تريدونها وهذا نظير قوله للملئكة عيل اليها طاعكم لانه تعالى عالم
بجميع المعلومات فيكون عالما بما في قسمة المواريث من المصالح والمفاسد وانه
حكيم لا يأمر الا بما هو الاصلح الاحسن ومتى كان الامر كذلك كانت قسمته
لهذه المواريث من القسمة التي تريدونها وهذا نظير قوله للملائكة اني اعلم ما لا تعلمون
فان قيل لم قال كان عليما حكيما مع انه الآن كذلك قلنا قال الخليل الخبر عن الله بهذه
الالفاظ كالخبر بالحال والاستقبال لانه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان
قال سيبويه القوم لما شهدوا علما وحكمة وفضلا واحسانا تعجبوا فقيل لهم
ان كان كذلك اي لم يزل موصوفا بهذه الصفات قوله تعالى ولكم نصف ما ترك
ازواجكم ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية
يوصين بها او دين ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم
ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها او دين وان كان رجل يورث
كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر
من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار وصية
من الله والله عليم حليم اعلم انه تعالى ورث اقسام الورثة في هذه الآيات على احسن
الترتيبات وذلك لان الوارث اما ان يكون متصلا بالميت بغير واسطة
او بواسطة فان اتصل به بغير واسطة فسبب الاتصال اما ان يكون هو النسب
او الزوجية فحصل ههنا اقسام ثلاثة اشرفها واعلاها الاتصال الحاصل ابتداء
من جهة النسب وذلك هو قرابة الولادة ويدخل فيها الاولاد والوالدان
فالله تعالى قدم حكم هذا القسم وثانيها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة الزوجية
وهذا القسم هو المراد من هذه الآية التي نحن الآن في تفسيرها وثالثها الاتصال
الحاصل بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة وهذا القسم متأخر عن القسمين الاولين
لوجوه احدها ان الاولاد والوالدين والازواج والزوجات لا يعرض لهم السقوط
بالكلية واما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية وثانيها ان القسمين
الاولين ينسب كل واحد منهما الى الميت بغير واسطة والكلالة تنتسب الى الميت
الى الميت بواسطة والثابت ابتداء اشرف من الثابت بواسطة وثالثها ان مخالطة
الانسان بالوالدين والاولاد والزوج والزوجة اكثر واتم من مخالطته
بالكلالة وكثرة المخالطة مظنة الالفة والشفقة وذلك يوجب شدة الاهتمام
باحوالهم فلهذه الاسباب واشباهها اخر الله ذكر ميراث الكلالة عن ذكر
القسمين الاولين فما احسن هذا الترتيب وما اشد انطباقه على قوانين
المعقولات وفي الآية مسائل المسألة الاولى انه تعالى جعل في الموجب النسبي

حظ الرجل

حظ الرجل مثل حظ الانثيين واعلم ان الواحد والجماعة سواء في الربع
والثمن والدمع ذلك الزوج ومن غيره سواء في الرد من النصف الى
الربع او من الربع الى الثمن واعلم انه لا فرق بين الذكر والانثى ولا
فرق بين الابن وبين ابن الابن ولا بين البنت وبين بنت الابن والله اعلم
المسألة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يجوز للزوج غسل زوجته
قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز حجة الشافعي رحمه الله انها بعد الموت
زوجته فيحل له غسلها بيان انها زوجته قوله تعالى ولكم نصف ما ترك
ازواجكم سماها زوجة حال لست للزوج نصف ما لها وانما ثبت للزوج
نصف ما لها عند موتها فوجب ان يكون زوجة له بعد موتها اذا ثبت هذا وجب
ان يحل له غسلها وعند حصول الزوجية حل له غسلها والدوران دليل العلية
ظاهرا حجة ابي حنيفة انها ليست زوجة له فلا يحل له غسلها بيان عدم
الزوجية انها لو كانت زوجة لحل له بعد الموت وطيها بعد الموت لقوله
الا على ازواجهم واذا ثبت هذا وجب ان لا يثبت حل الغسل لانه لو ثبت
اما مع حل النظر وهو باطل لقوله عليه السلام غض بصرك الا عن زوجتك
او بدون حل النظر وهو باطل بالاجماع والجواب لما تعارضت الادلة في
ثبوت الزوجية وعدمها وجب الترجيح فنقول لو لم تكن زوجة
لكان قوله نصف ما ترك ازواجكم مجازا ولو كانت زوجة مع انه لا يحل و
طيها لزم التخصيص وقد ذكرنا في اصول الفقه ان التخصيص اولى فكان
الترجيح من جانبنا كيف وقد علمنا ان في صور كثيرة حصلت الزوجية
ولم يحصل حل الوطي مثل زمان الحيض والنفاس ومثل نهار رمضان وعند
استغالها باداء الصلاة المفروضة والحج المفروض وعند كونها
في العدة عن الوطي شبهة وايضا فقد بينا ان حل الوطي ثبت على خلاف الدليل
لما فيه من المصالح الكثيرة فبعد الموت لم يبق شيء من تلك المصالح فعاد
الى اصل الحرمة اما حل الغسل فان ثبوته بعد الموت منشأ للمصالح الكثيرة
فوجب القول ببقائه والله اعلم المسألة الثالثة في الآية ما دل على فضل
الرجال على النساء لانه تعالى حيث ذكر الرجال في هذه الآية ذكرهم على سبيل
المخاطبة وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المغايبة وايضا الله تعالى
خاطب الرجال في هذه الآية سبع مرات وذكر النساء فيها على سبيل الغيبة
اقل من ذلك وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء وما احسن ما راعى
هذه الدقيقة علامة مزيد فضلهم عليهن قوله تعالى وان كان رجل
يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من
ذلك فهم شركاء في الثلث اعلم ان هذه الآية في توريث القسم الثالث
من اقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينتسبون الى الميت بواسطة
وفي الآية مسائل المسألة الاولى كثر اقوال الصحابة في تفسير الكلالة
اختار ابو بكر الصديق انها عبارة عمن سوى الوالدين والولد وهذا هو المختار

والقول الصحيح اما عمر فانه كان يقول الكلالة من سوى الولد وروي
انه لما طعن قال كنت ارى ان الكلالة من لا ولد له وانا استحيي ان اخالف
ابا بكر الكلالة ما عدا الوالد والولد وعن عمر فيه رواية اخرى وهي التوقف
وكان يقول ثلاثة لان تكون بينهن الرسول صلى الله عليه وسلم احب الي
من الدنيا وما فيها الكلالة والخلافة والربا والذي يدل على صحة قول
الصديق رضي الله عنه وجوه الاول التمسك باشتقاق لفظ الكلالة وفيه
وجوه الاول يقال كلت الرحم بين فلان وفلان اذا تباعدت القرابة وحمل
فلان على فلان ثم كل عنه اذا تباعدت فسميت القرابة البعيدة كلالة
من هذا الوجه الثاني يقال كل الكل يكل كلالا وكلالة اذا اعيى وذهبت
قوته ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة من القرابة الحاصلة لا من جهة الولاد
وذلك لانا بينا ان هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فيكون فيها ضعف
وبهذا يظهر انه يبعد ادخال الوالدين في الكلالة لان انتسابهما الى الميت
بغير واسطة الثالث الكلالة في اصل اللغة عبارة عن الاحاطة ومنه الاكليل
لاحاطته بما يدخل فيه ويقال تكلل السحاب اذا صار محيطا بالجوانب اذا
عرفت هذا فنقول من عدا الوالد والولد انما سموا بالكلالة لانهم كالدائرة
المحيطة بالانسان وكالاكليل المحيط برأسه اما قرابة الولادة فليست
كذلك فان فيها يتفرع البعض عن البعض ويتولد البعض من البعض كالشيء الواحد
الذي يتزايد على نسق واحد ولهذا قال الشاعر نسب تتابع كابرا عن كابر
كالرمح انبوبا على انبوب فاما القرابة المغايرة لقرابة الولادة
وهي كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات فانما يحصل لنسبهم اتصال واحاطة
بالمنسوب اليه فثبت بهذه الوجوه الاشتقاقية ان الكلالة عبارة عمن عدا
الوالدين والولد الحجة الثانية انه تعالى ما ذكر لفظ الكلالة في كتابه الا
في هذه السورة في موضعين احدهما في هذه الاية والثاني في اخر السورة و
هو قوله تعالى قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت
فلها نصف ما ترك واحتج عمر بن الخطاب بهذه الاية على ان الكلالة من لا ولد له فقط
قال لان المذكور هاهنا في تفسير الكلالة هو انه ليس له ولد الا انا نقول
هذه الاية تدل على ان الكلالة من لا والد له ولا ولد وذلك لان الله تعالى حكم
بتوريث الاخوة والاخوات حال كون الميت كلالة فلا شك ان الاخوة
والاخوات لا يرثون حال وجود الابوين فوجب ان لا يكون الميت كلالة حال
وجود الابوين الحجة الثالثة انه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين في الايات
المتقدمة ثم اتبعها بذكر الكلالة وهذا الترتيب يقتضي ان يكون الكلالة
من عدا الوالدين والولد الحجة الرابعة قول الفرزدق
ورثتم قناة الملك لا عن كلالة عن ابني مناف عبد شمس وهاشم
دل هذا البيت على انهم ما ورثوا الملك عن الكلالة ودل على انهم ما ورثوها
عن ابائهم وهذا يوجب ان لا يكون الاب داخلا في الكلالة والله اعلم المسئلة الثانية

الكلالة



الكلالة قد يجعل وصفا للوارث والموروث فاذا جعلناها وصفا للوارث
فالمراد من سوى الاولاد والوالدين واذا جعلناها وصفا للوارث فالمراد
الذي يرثه من سوى الوالدين والاولاد اما بيان ان هذا اللفظ مستعمل في
الوارث فالدليل عليه ما روى جابر قال مرضت مرضا اشفقت منه على الموت
فاتاني النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اني رجل لا يرثني الا كلالة واراد
انه ليس له والد ولا ولد واما انه مستعمل في المورث فالبيت الذي رويناه
عن الفرزدق فان معناه انكم ما ورثتم الملك عن الاعمام بل عن الاباء فسمى العم
كلالة وهو هاهنا مورث لا وارث اذا عرفت هذا فنقول المراد من الكلالة
في هذه الاية الميت الذي لا يخلف الوالدين والولد لان هذا الوصف انما كان
معتبرا في الميت الذي هو المورث لا في الوارث الذي لا يختلف حاله بسبب
ان يكون له والد وولد ام لا المسئلة الثالثة يقال رجل كلالة وامراة
كلالة وقوم كلالة لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر كالدلالة والوكالة اذا عرفت هذا
فنقول اذا جعلناها صفة للوارث والموروث كان بمعنى ذي كلالة كما تقول فلان
من قرابتي يريد من ذوي قرابتي قال صاحب الكشاف ويجوز ان يكون صفة كالهجاجة
والفقاقة المسئلة الرابعة قوله يورث فيه احتمالات الاول ان يكون ذلك
ماخوذا من ورث الرجل يرث وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الموروث منه وفي انتصاب
كلالة وجوه احدها النصب على الحال والتقدير يورث حال كونه كلالة والكلالة مصدر
وقع موقع الحال تقديره يورث متكلل النسب وثانيها ان يكون قوله يورث صفة
لرجل وكلالة خبر كان والتقدير ان كان رجل موروث منه كلالة وثالثها ان يكون
مفعولا له اي يورث لاجل كونه كلالة الوجه الثاني في قوله يورث ان يكون ذلك
ماخوذا من اورث يورث وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارث وانتصاب كلالة
على هذا التقدير ايضا يكون على الوجوه المذكورة المسئلة الخامسة قرا الحسن وابو
رجا العطاردي يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على البناء للفاعل اما قوله تعالى
وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
هاهنا سوال وهو انه تعالى قال وان كان رجل يورث كلالة او امراة ثم قال وله اخ
فكنى عن الرجل وما كنى عن المراة فما السبب فيه والجواب قال الفراء هذا جائز فانه
اذا جاء حرفان في معنى واحد وجاز اسناد التفسير الى ايهما اريد ويجوز
اسناده اليهما ايضا تقول من كان له اخ او اخت فليصله يذهب الى الاخ فليصلها
يذهب الى الاخت وان قلت فليصلهما جاز ايضا المسئلة الثانية اجمع المفسرون هاهنا
على ان المراد من الاخ والاخت الاخ والاخت من الام وكان سعد بن ابي وقاص
يقرا وله اخ او اخت من ام وانما حكموا بذلك لانه تعالى قال في اخر السورة قل الله
يفتيكم في الكلالة فاثبت للاختين الثلثين وللاخوة كل المال وهاهنا اثبت للاخوة والاخوات
الثلث فوجب ان يكون المراد من الاخوة والاخوات هاهنا غير الاخوة والاخوات في
تلك الاية فالمراد هاهنا الاخوة والاخوات من الام فقط وهناك الاخوة والاخوات

من الابن والام او من الاب ثم قال تعالى فان كانوا اكثر من ذلك من ذلك فهم شركاء في
الثلث فيتعين ان نصيبهم كم كانوا الا يزداد على الثلث ثم قال تعالى فان كانوا اكثر من ذلك
فهم شركاء في الثلث فيتعين ان نصيبهم من بعد وصية يوصى بها او دين وفيه مسائل
المسئلة الاولى اعلم ان ظاهر هذه الاية يقتضي جواز الوصية بكل المال وباي بعض
اريد ومما يوافق هذه الاية من الاحاديث ما روى نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما حق امرء مسلم له مال يوصى به ثم عليه ليلتان الا ووصيته
مكتوبة عنده فهذا الحديث ايضا يدل على الاطلاق في الوصية كيف اريد الا انا نقول
هذه العمومات مخصوصة من وجهين الاول في قدر الوصية فانه لا يجوز الوصية
بكل المال بدلالة القران والسنة اما القران فالايات الدالة على الميراث مجملا
ومفصلا اما المجمل فقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
ومعلوم ان الوصية بكل المال يقتضي نسخ هذا النص واما المفصل فهي ايات
المواريث كقوله للذكر مثل حظ الانثيين ويدل عليه ايضا قوله تعالى
وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم واما السنة
فهي الحديث المشهور في هذا الباب وهو قوله عليه السلام الثلث والثلث كثير انك
ان تترك ولدك اغنياء خير من ان تدعهم يتكففون الناس واعلم ان هذا الحديث
يدل على احكام احدها ان الوصية غير جايزة في اكثر من الثلث وثانيها ان الاولى
النقصان عن الثلث لقوله والثلث كثير وثالثها اذا ترك القليل من المال وورثته
فقراء فالافضل ان لا يوصي بشيء لقوله عليه السلام ان تترك ورثتك اغنيا خير من
ان تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس ورابعها فيه دلالة على جواز الوصية بجميع
المال اذا لم تكن له وارث لان المنع منه لاجل الورثة فعند عدمهم وجب الجواز
الوجه الثاني تخصيص عموم هذه الاية في الموصى له وذلك لانه لا يجوز الوصية
لوارث قال عليه السلام الا لا وصية لوارث المسئلة الثانية قال الشافعي
رضي الله عنه اذا اخر الزكاة والحج حتى مات اخراجهما من التركة وقال ابو حنيفة
رحمه الله لا يجب حجة الشافعي رضي الله عنه ان الزكاة الواجبة والحج الواجب
دين فيجب اخراجه بهذه الاية وانما قلنا انه دين لان اللغة تدل عليه اما اللغة
فهو ان الدين عبارة عن الامر الموجب للانقياد قيل في الدعوات المشهورة يا من
دانت له الرقاب اي انقادت واما الشرع فلانه روي عن الخثعمية لما
سالت الرسول صلى الله عليه وسلم عن الحج الذي كان على ابيها فقال عليه
السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم فقال
عليه السلام فدين الله احق بالقضاء اذا ثبت انه دين وجب تقديمه على الميراث
لقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين قال ابو بكر الرازي المذكور في الاية
الدين المطلق والنبي صلى الله عليه وسلم سمى الحج دينا لله والاسم المطلق لا يتناول
المقيد قلنا هذا في غاية الركاكة لانه لما ثبت ان هذا دين وثبت بحكم
الاية ان الدين مقدم على الميراث لزم المقصود لا محالة وحديث الاطلاق والتقييد

كلام مهمل

كلام مهمل لا يقدح في هذا المطلوب والله اعلم المسئلة الثالثة اعلم ان قوله
غير مضار نصب على الحال اي يوصي بها وهو غير مضار لورثته واعلم ان الضرار في
الوصية تقع على وجوه احدها ان يوصي باكثر من الثلث وثانيها ان يقر بكل ماله
او ببعضه لاجنبي وثالثها ان يقر على نفسه بدين لا حقيقة له دفعا للميراث عن
الورثة ورابعها ان يقر بان الدين الذي كان له على غيره قد استوفاه ووصل اليه
وخامسها ان يبيع شيئا بثمن بخس او يشتري شيئا بثمن غال كل ذلك لغرض ان لا يصل
المال الى الورثة وسادسها ان يوصي بالثلث لا لوجه الله لكن لغرض تنقيص حقوق
الورثة فهذا هو وجوه الاضرار في الوصية واعلم ان العلماء قالوا الاولى ان يوصي بالاقل
من الثلث قال علي لان اوصي بالخمس احب الي من الربع ولان اوصي بالربع احب الي
من ان اوصي بالثلث وقال النخعي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص وقبض
ابو بكر واوصى فان اوصى الانسان فحسن وان لم يوص فحسن ايضا واعلم ان الاولى
بالانسان ان ينظر في قدر ما يخلف ومن يخلف ثم يجعل وصيته بحسب ذلك
فان كان ماله قليلا وفي الورثة كثرة لم يوص وان كان في المال كثرة اوصى بحسب
المال وبحسب حاجتهم بعده في القلة والكثرة المسئلة الرابعة روى عكرمة
عن ابن عباس انه قال الاضرار في الوصية من الكبائر واعلم انه يدل على ذلك
القران والسنة والمعقول اما القران فما روي ان ابن عباس قال الاضرار
في الوصية من الكبائر ثم قرا تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله قال في الوصية
ومن يعص الله ورسوله قال في الوصية واما السنة فروى عكرمة عن ابن
عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل الاضرار في الوصية
من الكباير وعن شهر بن حوشب عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة سبعين سنة ويحيف في وصيته
ختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل اهل النار سبعين
سنة فيعدل في وصيته ختم له بخير عمله فيدخل الجنة وقال عليه السلام
من قطع ميراثا فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة ومعلوم ان الزيادة
في الوصية قطع من الميراث واما المعقول فهو مخالفة امر الله عند القرب
من الموت يدل على جراءة شديدة على الله وتمرد عظيم عن الانقياد
لتكاليفه وذلك من اكبر الكبائر والله اعلم ثم قال تعالى وصية من الله وفيه
سؤالات السؤال الاول كيف انتصاب قوله وصية الجواب فيه من وجوه
الاول انه مصدر موكد اي يوصيكم بذلك وصية كقوله فريضة من الله
الثاني ان يكون منصوبة بقوله غير مضار اي لا يضار وصية من الله في
ان الوصية يجب ان لا تزاد على الثلث الثالث ان يكون التقدير وصية
من الله بالاولاد وان لا يدعهم عالة يتكففون وجوه الناس بسبب
الاسراف في الوصية وينصر هذا الوجه قراءة الحسن غير مضار وصية
بالاضافة السؤال الثاني لم جعل خاتمة الاية الاولى فريضة من الله و
خاتمة هذه الاية وصية من الله الجواب لان لفظ الفرض اقوى واكد من

لفظ الوصية فختم شرح ميراث الاولاد بذكر الفريضة وختم شرح ميراث
الكلالة بالوصية ليدل بذلك على ان الكل وان كان واجبا لرعاية الا ان
القسم الاول وهو رعاية حال الاولاد اولى ثم قال والله عليم حكيم اى عليم
بمن جار او عدل في وصيته حليم عن الجائر لا يعاجله بالعقوبة وهذا وعيد والله
اعلم قوله تعالى تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من
تحتها الانهار خالدين فيها وذلك هو الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين في الاية مسايل المسئلة الاولى
انه تعالى بعد بيان سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبا في الطاعة وترهيبا
عن المعصية فقال تلك حدود الله وفيه بحثان احدهما ان قوله تلك اشارة
الى ماذا فيه قولان الاول انه اشارة الى ما ذكرته من اول السورة الى ها هنا
من بيان احكام الايتام واحكام الانكحة واحوال المواريث وهو قول الاصم
وحجة القول الاول ان الضمير يعود الى اقرب المذكورات وحجة القول
الثاني ان عوده الى الاقرب اذا لم يمنع من عوده الى الابعد وجب عوده الى
الكل البحث الثاني ان المراد بحدود الله المقدرات التي ذكرها وبينها وحد
الشيء طرفه الذي به يمتاز عن غيره ومنه حدود الدار والقول
الدال على حقيقة الشيء يسمى حدا لان ذلك القول يمنع غيره من الدخول
فيه وغيره من كل ما سواه المسئلة الثانية قال بعضهم قوله ومن
يطع الله ورسوله وقوله ومن يعص الله ورسوله مختص بمن اطاع او عصى
في هذه التكاليف المذكورة في هذه السورة وقال المحققون بل هو عام يدخل
فيه هذا وغيره وذلك لان اللفظ عام فوجب ان يتناول الكل اقصى ما في الباب
ان هذا العام انما ذكر عقيب تكاليف خاصة الا ان هذا القدر لا يقتضي تخصيص
العموم الا ترى ان الوالد قد يقبل على ولده ويوبخه في امر مخصوص ثم يقول احذر
مخالفتي ومعصيتي ويكون مقصوده منعه من معصيته في جميع الامور فكذا
ها هنا والله اعلم المسئلة الثالثة قرا نافع وابن عامر ندخله جنات
ندخله نارا بالنون في الحرفين والباقون بالياء اما الاول
فعلى طريقة الالتفات كما في قوله بل الله مولاكم ثم قال سنلقي بالنون
واما الثاني فوجهه ظاهر المسئلة الرابعة ها هنا سوال وهو ان قوله
يدخله جنات انما يليق بالواحد ثم قوله بعد ذلك خالدين فيها انما يليق
بالجمع فكيف التوفيق بينهما والجواب ان كلمة من في قوله ومن يطع الله مفرد
في اللفظ جمع في المعنى فلهذا يصح الوجهان المسئلة الخامسة انتصب خالدين
وخالدا على الحال من الهاء في يدخله والتقدير يدخله خالدا في النار المسئلة
السادسة قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان فساق اهل الصلاة يكونون
مخلدين في النار وذلك لان قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
اما ان يكون مخصوصا بمن تعدى في الحدود التي سبق ذكرها وهي حدود
المواريث ويدخل فيها ذلك وعلى التقديرين يلزم دخول من تعدى في حدود

المواريث في هذا الوعيد وذلك فيمن تعدى وهو من اهل الصلاة او ليس من اهل
الصلاة فدلت هذه الاية على القطع بالوعيد وعلى ان الوعيد مخلد لا يقال
هذا الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر فانه
هو الذي تعدى جميع حدود الله لانا نقول هذا مدفوع من وجهين الاول انا
لو حملنا هذه الاية على تعدى جميع حدود الله خرجت الاية عن الفائدة لان الله تعالى
نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية فتعدى جميع حدوده هو ان يترك
جميع هذه النواهي وتركها انما يكون بان ياتي باليهودية والمجوسية والنصرانية
معا وذلك محال فثبت ان تعدى جميع حدود الله محال فلو كان المراد من
الاية ذلك لخرجت الاية عن كونها مفيدة فعلمنا ان المراد منه اى حد كان
من حدود الله الثاني ان هذه الاية مذكورة عقيب ايات قسمة المواريث
فيكون المراد من قوله ومن يتعد من بعد تعدى حدود الله في الامور المذكورة في
هذه الايات وعلى هذا التقدير سقط هذا السوال وهذا منتهى تقرير
المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسئلة على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة
ولا باس ان نعيد طرفا منها في هذا الموضع فنقول اجمعنا على ان هذا الوعيد
مخصوص بعدم التوبة لان الدليل دل على انه اذا حصلت التوبة لم يبق
هذا الوعيد وكذلك يجوز ان يكون مخصوصا بعدم العفو فان بتقدير
قيام الدلالة على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو
ونحن قد ذكرنا الدلايل الكثيرة على حصول العفو ثم نقول هذا العموم مخصوص
بالكافر ويدل عليه وجهان الاول انا اذا قلنا لكم ما الدليل على ان كلمة من في
معرض الشرط يفيد العموم قلتم الدليل عليه انه يصح الاستثناء منه
والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فنقول ان صح هذا الدليل فهو يدل
على ان قوله ومن يعص الله ورسوله مختص بالكافر لان جميع المعاصي يصح
استثناؤها من هذا اللفظ فيقال ومن يعص الله ورسوله الا في الفسق
والا في الكفر وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فهذا يقتضي ان قوله
ومن يعص الله ورسوله وذلك فيه جميع انواع المعاصي والقبايح وذلك
لا يتحقق الا في حق الكافر وقوله الاتيان بجميع المعاصي محال لان الاتيان
باليهودية والنصرانية معا فنقول ظاهر اللفظ يقتضي العموم الا اذا قام مخصص
عقلي او شرعي وعلى هذا التقدير يسقط سوالهم ويقوى ما ذكرناه الوجه الثاني
في بيان ان هذه الاية مختصة بالكافر ان قوله ومن يعص ورسوله يفيد كونه
فاعلا للمعصية والذنب وقوله ويتعد حدوده لو كان المراد منه عين ذلك
لزم التكرار وهو خلاف الاصل فوجب حمله على الكفر وقوله انا نحمل هذه الاية
على تعدى الحدود المذكورة في المواريث قلنا هب انه كذلك الا انه لا يسقط
ما ذكرناه من السوال بهذا الكلام لان التعدى في حدود المواريث تارة يكون
بان يعتقد بان تلك التكاليف والاحكام حقة وواجبة القبول الا انه يتركها
وتارة يكون بان يعتقد انها واقعة لا على وجه الحكمة والصواب فيكون هذا هو

الغاية في تعدى الحدود فاما الاول فلا يكاد يطلق في حقه انه تعدى حدود الله
والالزم وقوع التكرار كما ذكرناه فعلمنا ان هذا الوعيد مختص بالكافر الذى لا يرضى
بما ذكره الله في هذه الايات في قسمة المواريث فهذا ما يختص بهذه الايات من
المباحث واما هذه الاسولة فقد تقدم ذكرها في سورة البقرة والله اعلم قوله تعالى
واللاتى ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا الاية
اعلم انه تعالى لما ذكر في الايات المتقدمة الامر بالاحسان الى النساء ومعاشرتهن
بالجميل وما يتصل بهذا الباب ضم الى ذلك التغليظ عليهن فيما ياتينه من الفاحشة
فان ذلك في الحقيقة احسان اليهن ونظر لهن في امر آخرتهن وايضا ففيه
فائدة اخرى وهو ان لا يجعل امر الله الرجال بالاحسان اليهن سببا لترك اقامة
الحدود فيصير ذلك سببا لوقوعهن في انواع المفاسد والمهالك وايضا فيه
فائدة ثالثة وهي بيان ان الله تعالى كما يستوفى لخلقه فكذلك يستوفى عليهم وانه
ليس في احكامه محاباة ولا بينه وبين احد قرابة وان مدار هذا الشرع على العدل
والانصاف والاحتراز في كل باب عن طرفى الافراط والتفريط فقال واللاتى
ياتين الفاحشة من نسائكم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اللاتى جمع
التى وللعرب في جمع التى لغات اللاتى واللات واللواتى واللوات قال
ابو بكر الانبارى العرب تقول في الجمع من غير الحيوان التى ومن الحيوانات
اللاتى كقوله اموالكم التى جعل الله لكم قياما وقال في هذه الاية واللاتى والفرق
هو ان الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشىء الواحد واما جمع الحيوان
فليس كذلك بل واحدة منها فانه غير متميز عن غيره بخواص وصفات
فهذا هو الفرق ومن العرب من يسوى بين البابين فيقول ما فعلت الهندات
التى من امرها كذا وما فعلت الاثواب التى من قصتهن كذا والاول هو المختار
المسئلة الثانية قوله ياتين الفاحشة اى يفعلنها يقال اتيت امرا قبيحا
اى فعلته قال تعالى لقد جئت شيئا فريا وقال لقد جئتم شيئا ادا وفى
التعبير عن الاقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة وهى ان الله تعالى
لما منع المكلف عن فعل هذه المعاصى فهو تعالى لا يعين المكلف على فعلها بل
المكلف كانه ذهب اليها من عند نفسه واختارها بمجرد طبعه فلهذه الفائدة
يقال انه جاء الى تلك الفاحشة وذهب اليها الا ان هذه الدقيقة لا تتم الا
على قول المعتزلة وفى قراءة ابن مسعود ياتين بالفاحشة واما الفاحشة فهى
الفعلة القبيحة وهى مصدر عند اهل اللغة كالعاقبة يقال فحش الرجل يفحش
فحشا وفاحشة وافحش اذا جاء بالقبيح من القول او الفعل واجمعوا على
ان الفاحشة هاهنا الزنا وانما اطلق اسم الفاحشة على الزنا لزيادتها في
القبح على كثير من القبائح فان قيل الكفر اقبح منه ولا يسمى ذلك فاحشة قلنا
السبب في ذلك ان قوى المدبرة لقوى الانسان ثلاثة القوة الناطقة والقوة
الغضبية والقوة الشهوانية ففساد القوة الناطقة هو الكفر والبدعة وفساد

القوة الغضبية هو القتل والغضب وفساد القوة الشهوانية هو الزنا واللواط والسحق وما يشبهها واخس هذه القوى الثلاثة
هو القوة الشهوانية فلا جرم كان فسادها اخس انواع الفساد فلهذا السبب
خص هذا العمل بالفاحشة والله اعلم المسئلة الثالثة في المراد بقوله تعالى
واللاتى ياتين الفاحشة من نسائكم قولان الاول المراد منه الزنا وذلك
لان المراة اذا نسبت الى الزنا فلا سبيل لاحد عليها الا بان يشهد اربعة رجال
مسلمون على انها ارتكبت الزنا فاذا شهدوا امسكت في بيت محبوسة الى ان تموت
او يجعل الله لهن سبيلا وهذا هو قول جمهور المفسرين والقول الثانى وهو
اختيار ابى مسلم الاصفهانى ان المراد بقوله واللاتى ياتين الفاحشة السحاقات
وحدها الحبس الى ان تموت وبقوله واللذان ياتيانها منكم اهل اللواط وحدهما
الاذى بالقول والفعل والمراد بالاية المذكورة في سورة النور الزنا بين الرجل
والمراة وحده في البكر الجلد وفى المحصن الرجم واحتج ابو مسلم عليه بوجوه
الاول ان قوله واللاتى ياتين الفاحشة من نسائكم مخصوص بالنسوان وقوله
واللذان ياتيانها منكم مخصوص بالرجال لان قوله واللذان تثنية الذكور فان
قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله واللذان الذكر والانثى الا انه غلب لفظ
المذكر قلنا لو كان كذلك لما افرد ذكر النساء من قبل فلما افرد ذكرهن ثم ذكر
بعده قوله واللذان ياتيانها منكم سقط هذا الاحتمال الثانى وهو ان على هذا التقدير
لا يحتاج الى التزام النسخ في شىء من الايات بل يكون حكم كل واحد منها باقيا
مقررا وعلى التقدير الذى ذكرتم يحتاج الى التزام النسخ فكان هذا القول
اولى والثالث ان على الوجه الذى ذكرتم يكون قوله واللاتى ياتين الفاحشة
في الزنا وقوله واللذان ياتيانها منكم يكون ايضا في الزنا فيفضى الى تكرار الشىء
الواحد في الموضع الواحد مرتين وانه قبيح وعلى الوجه الذى قلناه لا يفضى
الى ذلك فكان اولى الرابع ان القائلين بان هذه الاية نزلت في الزنا
فسروا قوله او يجعل الله لهن سبيلا بالرجم والجلد والتغريب وهذا
لا يصح لان هذه الاشيا تكون عليهن لا لهن قال تعالى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت واما نحن فانا نفسر ذلك بان يسهل الله لها قضاء
الشهوة بطريق النكاح ثم قال ابو مسلم ومما يدل على صحة ما ذكرناه قوله
صلى الله عليه وسلم اذا اتى الرجل الرجل فهما زانيان واذا اتت المراة
المراة فهما زانيتان واحتجوا على ابطال قول ابى مسلم بوجوه الاول ان هذا
قول لم يقله احد من المفسرين المتقدمين فكان باطلا والثانى روى في
الحديث انه عليه السلام قال قد جعل الله لهن سبيلا الثيب ترجم والبكر
تجلد وهذا يدل على ان هذه الاية نازلة في حق الزنا الثالث ان الصحابة
اختلفوا في احكام اللواطة ولم يتمسك احد منهم بهذه الاية فعدم تمسكهم
بها مع شدة احتياجهم الى نص يدل على هذا الحكم من اقوى الدلائل على ان هذه الاية
ليست في اللواطة والجواب عن الاول ان هذا الاجماع ممنوع فلقد قال بهذا القول
مجاهد وهو من اكابر المفسرين ولانا بينا في اصول الفقه ان استنباط تاويل

جديد للاية لم يذكره المتقدمون جايز والجواب عن الثاني ان هذا يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وانه غير جايز والجواب عن الثالث ان مطلوب الصحابة انه هل يقام الحد على اللوطي وليس في الاية دلالة على ذلك بالنفي ولا الاثبات فلهذا لم يرجعوا اليها المسئلة الرابعة زعم جمهور المفسرين ان هذه الاية منسوخة وقال ابو مسلم انها غير منسوخة اما المفسرون فقد بنوا هذا على اصلهم وهو ان هذه الاية في بيان حكم الزنا ومعلوم ان هذا الحكم لم يبق فكانت الاية منسوخة ثم القايلون بهذا القول اختلفوا ايضا على قولين فالاول ان هذه الاية صارت منسوخة بالحديث وهو ما روى عبادة بن الصامت البكر بالبكر والثيب بالثيب جلد البكر ونفي والثيب بجلد ورجم ثم ان هذا الحديث صار منسوخا بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ماية جلدة وعلى هذا الطريق يثبت ان القران قد ينسخ بالسنة وان السنة قد تنسخ بالقران خلاف قول الشافعي انه لا ينسخ واحد منهما بالاخر والقول الثاني ان هذه الاية صارت منسوخة باية الجلد واعلم ان ابا بكر الرازي لشدة حرصه على الطعن في كلام الشافعي قال القول الاول اولى لان اية الجلد لو كانت متقدمة على قوله خذوا عني لما كان لقوله خذوا عني فايدة وجب ان يكون قوله خذوا عني متقدما على اية الجلد وعلى هذا التقدير يكون اية الحبس منسوخة بالحديث منسوخا باية الجلد فحينئذ يثبت ان القران والسنة قد ينسخ كل واحد منهما بالاخر واعلم ان كلام الرازي ضعيف من وجهين الاول ما ذكره الشيخ ابو سليمان الخطابي في كتاب معالم السنن فقال لم يحصل النسخ في هذه الاية ولا في الحديث البته وذلك لان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ان ذلك السبيل كان مجملا فلما قال صلى اقتسائكهن في البيوت ممدود الى غاية ان يجعل الله لهن سبيلا الله عليه وسلم خذوا عني الثيب ترجم والبكر يجلد وينفى صار هذا الحديث بيانا لتلك الاية لا ناسخا له وصار ايضا مخصصا لعموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ماية جلدة ومن المعلوم ان جعل هذا الحديث بيانا لاحدى الايتين ومخصصا للاية الاخرى اولى من الحكم بوقوع النسخ مرارا وكيف واية الحبس مجملة قطعا وانه ليس في الاية ما يدل على ان ذلك السبيل كيف هو فلا بد لها من مبين واية الجلد مخصوصة فلا بد لها من المخصص فنحن جعلنا ما يدل على ان ذلك السبيل كيف هو فلا بد لها هذا الحديث مبينا لاية الحبس ومخصصا لاية الجلد اما على قول ابي حنيفة فقد وقع النسخ من ثلثة اوجه وذلك لان اية الحبس صارت منسوخة بالحديث وصار الحديث منسوخا باية الجلد واية الجلد صارت منسوخة بدلايل الرجم فظهر ان الذي قلناه هو الحق الذي لا شك فيه الوجه الثاني في دفع كلام الرازي انا بينا انه لا يجوز ان يقال انه لما نزلت الاية ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك وتقديره ان الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ماية جلدة مخصوص بالاجماع في حق الثيب والمسلم وتاخير بيان المخصص عن العام المخصوص

غير جايز

غير جايز عند اكثر المعتزلة لما انه يوهم التلبيس واذا كان كذلك ثبت ان الرسول صلى الله عليه وسلم انما قال ذلك متاخرا بالنزول قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ماية جلدة وعلى هذا التقدير سقط قولك ان الحديث كان متقدما على اية الجلد هذا كله تفريع على قول من يقول هذه الاية اعني اية الحبس نازلة في حق الزناة فثبت ان على هذا القول لم يثبت بالدليل كونها منسوخة فاما على قول ابي مسلم الاصفهاني فظاهر انها غير منسوخة والله اعلم المسئلة الخامسة القايلون بهذه الاية نازلة في الزنا يتوجه عليهم سؤالات السؤال الاول ما المراد من قوله من نسائكم الجواب فيه وجوه احدها المراد من زوجاتكم كقوله والذين يظاهرون من نسائهم وقوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وثانيها من نسائكم اي من الحراير كقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم والغرض بيان انه لا حد على الاماء وثالثها من نسائكم اي من المؤمنات ورابعها من نسائكم اي من الثيب دون الابكار قالوا لان لفظ النساء في العرف مختص بالثيب السؤال الثاني ما معنى قوله فامسكوهن في البيوت الجواب يخلدوهن محبوسات في بيوتكم والحكمة فيه ان المراة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست في البيت لم تقدر على الزنا واذا استمرت على هذه الحالة تعودت العفاف والفرار عن الزنا السؤال الثالث ما معنى يتوفاهن الموت والتوفي والموت بمعنى واحد فصار في التقدير او يميتهن الموت والجواب يجوز ان يراد حتى يتوفاهن ملايكة الموت كقوله الذين يتوفاهم الملايكة قل يتوفاكم ملك الموت او حتى ياخذهن الموت ويستوفي ارواحهن السؤال الرابع انكم تفسرون قوله او يجعل الله لهن سبيلا بالحديث وهو قوله عليه السلام قد جعل الله لهن سبيلا البكر تجلد والثيب ترجم وهذا بعيد لان هذا السبيل عليها لا لها فان الرجم لا شك انه اغلظ من الحبس والجواب ان النبي صلى الله عليه وسلم فسر السبيل بذلك فقال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب جلد ماية ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد ماية وتغريب عام ولما فسر الرسول صلى الله عليه وسلم السبيل بذلك وجب القطع بصحته وايضا له وجه في اللغة فان المخلص من الشيء هو سبيل له سواء كان اخف او اثقل والله اعلم قوله تعالى **والذان ياتيانها منكم فاذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما** في الاية مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير واللذان وهذان مشددة النون والباقون بالتخفيف واما ابو عمرو فانه وافق ابن كثير في قوله فذانك اما وجه التشديد قال ابن مقسم انما شدد ابن كثير هذه النونات لامرين احدهما الفرق بين الاسما المتمكنة وغير المتمكنة والاخر ان الذي وهذا مبنيان على حرف واحد وهو الذال فارادوا تقوية كل واحد منهما بان زادوا على نونها نونا اخرى من

جنسها وقال غيره سبب التشديد فيهما ان النون ليست نون التثنية فاراد ان
نفرق بينها وبين نون التثنية وقيل زادوا النون تاكيداً كما زادوا اللام واما
تخصيص ابي عمرو التعويض في المبهمة دون الموصولة فيشبه ان يكون ذلك
لما راى من ان الحذف للمبهمة الزم فلان استحقاقها للعوض اشد **المسئلة**
الثانية الذين قالوا ان الاية الاولى في الزناة قالوا هذه الاية ايضاً في الزناة
فعند هذا اختلفوا في انه ما السبب بهذا التكرير وما الفايدة فيه وذكروا فيه وجوها
الاول ان المراد من قوله واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم المراد منه الزناة
والمراد من قوله واللذان ياتيانها منكم الزواني ثم انه تعالى خص الحبس في
البيت لانه يحتاج الى الخروج والبروز في اصلاح معاشه وترتيب
مهماته واكتساب قوت عياله لاجرم جعلت عقوبة المراة الزانية الحبس
في البيت وجعلت عقوبة الرجل الزاني ان يؤذى فاذا تاب ترك ايذاؤه
ويحتمل ايضاً ان يقال ان الايذاء كان مشتركا بين الرجل والمراة والحبس
كان من خواص المراة فاذا تابا ازيل الايذاء عنهما وبقي الحبس على المراة وهذا
احسن الوجوه المذكورة الثاني قال السدي المراد بهذه الاية البكر من
الرجال والنساء وبالاية الاولى الثيب وحينئذ ظهر التفاوت بين الاثنين
قالوا ويدل على هذا التفسير وجوه الاول انه قال تعالى واللاتي ياتين الفاحشة
من نسائكم فاضافهن الى الازواج والثاني انه سماهن نساء وهذا الاسم اليق
بالثيب والثالث ان الاذى اخف من الحبس في البيت والاخف للبكر دون
الثيب الرابع قال الحسن هذه الاية نزلت قبل الاية المتقدمة والتقدير واللذان
ياتيان الفاحشة من النساء والرجال فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما
ثم نزل قوله فامسكوهن في البيوت يعني ان لم يتوبوا واصروا على هذا الفعل القبيح
فامسكوهن في البيوت الى ان يتبين لهم احوالهم وهذا القول عندي في غاية البعد
يوجب فساد الترتيب في هذه الايات والخامس ما نقلناه عن ابي مسلم ان الاية
الاولى في السحاقات وهذه في اهل اللواطة وقد تقدم تقريره والسادس
ان يكون المراد هو انه تعالى بين في الاولى ان الشهداء على الزنا لابد وان يكونوا
اربعة فبين في هذه الاية انهم لو كانوا شاهدين فآذوهما وخوفوهما بالرفع الى
الامام والحد فان تابا قبل الرفع الى الامام فاتركوهما **المسئلة الثالثة** انه
لابد في تحقيق هذا الايذاء من الايذاء باللسان وهو التوبيخ والتعيير مثل ان يقال
بئسما فعلتما وقد تعرضتما لعقاب الله وسخطه واخرجتما انفسكما عن اسم العدالة
وابطلتما على انفسكما اهلية الشهادة واختلفوا في انه هل يدخل فيه الضرب فعن
ابن عباس انه يضرب بالنعال والاول اولى لان مدلول النص انما هو الايذاء وذلك
حاصل بمجرد الايذاء باللسان فلا يكون في النص دلالة على الضرب فلا يجوز المصير اليه
ثم قال تعالى فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما يعني فاتركوا ايذاءهما ثم قال ان الله
كان توابا رحيما معنى التواب انه يعود على عبده بفضله ومغفرته اذا تاب اليه
من ذنبه واما قوله كان توابا فقد تقدم الوجوه فيه قوله تعالى

٣٠

انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك
يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى
ان المرتكبين للفاحشة اذا تابا واصلحا زال الاذى عنهما واخبر على الاطلاق
ايضاً انه تواب رحيم ذكر وقت التوبة وشرطها ورغبهم في تعجيلها لئلا ياتيهم
الموت وهم مصرون فلا تنفعهم التوبة وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى**
اما حقيقة التوبة فقد ذكرناها في سورة البقرة في تفسير قوله فتاب عليه انه
هو التواب الرحيم واحتج القاضي على انه يجب على الله عقلا قبول التوبة بهذه
الاية من وجهين الاول ان كلمة على للوجوب فقوله انما التوبة على الله يدل على
انه يجب على الله عقلا قبولها الثاني انا لو حملنا قوله انما التوبة على الله على مجرد
القبول لم يبق بينه وبين قوله فاولئك يتوب الله عليهم فرق لان هذا ايضاً اخبار
عن الوقوع اما اذا حملنا ذلك على وجوب القبول وهذا على الوقوع يظهر الفرق
بين الايتين فلا يلزم التكرار واعلم ان القول بالوجوب على الله باطل ويدل عليه
وجوه الاول ان لازم الوجوب استحقاق الذم عند الترك فهذه الملازمة اما
ان تكون ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى واذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل
واجب الثبوت فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وذلك باطل
واما ان كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول في حق الله تعالى فكل ما كان ممكنا
لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم ان يكون الاله مع كونه الها يكون موصوفا بحصول
الذم وذلك محال لا يقوله عاقل ولما بطل هذان القسمان ثبت ان القول بالوجوب
على الله محال الحجة الثانية ان قادرية العبد بالنسبة الى فعل التوبة وتركها
اما ان تكون على السوية او لا تكون على السوية فان كان على السوية لم يترجح فعل
التوبة على تركها الا بمرجح وذلك المرجح ان حدث لا عن محدث لزم نفي الصانع
وان حدث عن العبد عاد التقسيم فان حدث عن الله فحينئذ العبد انما اقدم على التوبة
بمعونة لدنيه وتقويه فتكون تلك التوبة انعاما من الله على عبده وانعام المولى على
عبده لا يوجب عليه ان ينعم عليه مرة اخرى فثبت ان صدور التوبة عن العبد لا يوجب
على الله القبول واما ان كانت قادرية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ
يكون الجبر الزم واذا كان كذلك كان القول بالوجوب اظهر بطلانا وفسادا الحجة
الثالثة ان الارادات والكراهة والارادة لا تحصلان باختيار العبد والا افتقر
في تحصيلها الى ارادة اخرى ولزم التسلسل واذا كان كذلك كان حصول هذا
الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى وفعل الله لا يوجب على الله فعلا اخر
فثبت ان القول بالوجوب فثبت ان القول بالوجوب باطل الحجة الرابعة ان التوبة
فعل يحصل باختيار العبد على قولهم فلو صار ذلك علة الوجوب على الله لصار فعل
العبد موثرا في ذات الله وفي صفاته وذلك لا يقوله عاقل واما الجواب عما احتجوا به فهو
انه تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين واذا وعد الله بشيء وكان الخلف في وعده محالا
كان ذلك شبيها بالواجب فبهذا التاويل يصح اطلاق كلمة على وبهذا الطريق ظهر الفرق
بين قوله انما التوبة على الله وبين قوله فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل لما اخبر عن قبول

التعبة عبارة عن الندم على مضي والعزم على الترك في المستقبل والندم والعزم من باب الكراهات

النوبة وكلما اخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع فيلزمكم ان لا يكون
فاعلا مختارا فاما ان الاخبار عن الوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للايقاع
والتبع لا يغير الاصل فكان فاعلا مختارا في ذلك الايقاع اما انتم تقولون
بان وقوع التوبة من حيث هي تؤثر في وجوب القبول على الله وذلك لا يقوله عاقل
فظهر الفرق المسئلة الثانية انه تعالى شرط قبول هذه التوبة بشرطين احدهما
قوله للذين يعملون السوء بجهالة وفيه اشكالان احدهما ان من عمل ذنبا ولم يعلم
انه ذنب لم يستحق عقابا لان الخطا مرفوع عن هذه الامة فعلى هذا يعملون
السوء بجهالة فلا حاجة بهم الى التوبة الثاني ان كلمة انما للحصر فظاهر هذه
الاية يقتضي ان من اقدم على السوء مع العلم بكونه سوءا ان لا يكون توبته
مقبولة وذلك بالاجماع باطل والجواب عن السؤال الاول ان اليهودي
اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنبا مع انه يستحق العقاب عليها
فبطل قوله ان من عمل ذنبا ولم يعلم انه ذنب لم يستحق العقاب عليه
والجواب عن السؤال الثاني ان من اتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية
يكون حاله اخف ممن اتى بها مع العلم بكونها معصية واذا كان كذلك لا جرم
خص القسم الاول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم
واما القسم الثاني فلما كان ذنبهما اغلظ لا جرم لم يذكر في حقهم هذا التاكيد
في قبول التوبة فتكون هذه الاية دالة من هذا الوجه على ان قبول التوبة
غير واجب على الله على سبيل الوعد تعالى واذا عرفت الجواب عن هذين السؤالين
فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير الجهالة الاول قال اكثر
المفسرين كل من عصى الله سمي جاهلا وسمي فعله جهالة قال تعالى اخبارا
عن يوسف عليه السلام اصب اليهن واكن من الجاهلين وقال حكاية عن
يوسف عليه السلام انه قال لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه
اذ انتم جاهلون وقال تعالى يا نوح ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا
تسألني ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين وقال تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين وقد يقول السيد لعبده حال ما يلومه على فعل يا جاهل لم فعلت
كذا وكذا والسبب في اطلاق اسم الجاهل على العاصي انه لو استعمل ما معه
من العلم بالثواب والعقاب لما اقدم على المعصية فلما لم يستعمل ذلك العلم
صار كانه لا علم له فبهذا الطريق سمي العاصي لربه جاهلا وعلى هذا الوجه
يدخل فيه المعصية سواء اتى بها الانسان بالمعصية مع العلم بكونها
معصية او مع الجهل بذلك والوجه يدخل فيه المعصية الثاني في تفسير الجهالة
ان ياتي الانسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية الا انه جاهل بقدر عقابه
وقد علمنا ان الانسان اذا اقدم على ما لا ينبغي مع العلم بانه مما لا ينبغي الا انه
لا يعلم مقدار ما يحصل في عاقبته من الافات فانه يصح ان يقال على سبيل المجاز
انه جاهل بفعله والوجه الثالث ان يكون المراد منه ان ياتي الانسان بالمعصية مع

انه لا يعلم كونه معصية لكن بشرط ان يكون متمكنا من العلم بكونه معصية
فانه على هذا التقدير يستحق العقاب ولهذا المعنى اجمعنا على ان اليهودي
يستحق على يهوديته العقاب وان كان لا يعلم كون اليهودية معصية
الا انه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية
كفى ذلك في استحقاق العقاب ويخرج عما ذكرنا النائم والساهي فانه اتى
بالقبيح ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا وهذا القول راجح على
غيره من حيث ان لفظ الجهالة في الوجهين الاولين محمول على المجاز وفي هذا
الوجه على الحقيقة الا ان على هذا الوجه لا يدخل تحت الاية الا من عمل القبيح
وهو لا يعلم قبحه اما المتعمد فانه لا يكون داخلا تحت الاية وانما نعرف
حاله بطريق القياس وهو انه لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة فلان
تكون واجبة على العامد كان ذلك اولى فهذا هو الكلام في الشرط الاول
من شرايط التوبة واما الشرط الثاني فهو قوله ثم يتوبون من قريب فقد اجمعوا
على ان المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعاينة اهواله وانما
سمى تعالى هذه المدة قريبة لوجوه احدها ان الاجل ات وكل ما هو ات قريب
وثانيها للتنبيه على ان مدة عمر الانسان وان طالت فهي قليلة قريبة فانها محفوفة
بطرفي الازل والابد فاذا قسمت مدة عمرك اليهما على طرفيها صار كالعدم و
ثالثها ان الانسان يتوقع في كل لحظة نزول الموت به وما هذا حاله فانه يوصف
بالقرب فان قلت ما معنى قوله من قريب الجواب انه لابتداء الغاية اي يجعل مبتدا
توبته زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع في زمرة لئلا يقع زمرة المصرين
من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان قريب فانه يكون
خارجا عن المخصوصين بكرامة ختم قبول التوبة على الله بقوله انما
التوبة على الله وبقوله فاولئك يتوب الله عليهم ومن لم تقع توبته على
هذا الوجه فانه يكفيه ان يكون من جملة الموعودين بكلمة عسى في قوله
عسى الله ان يتوب عليهم ولا شك ان يكون بين الدرجتين من التفاوت
ما لا يخفى وقيل معناه التبعيض اي يتوبون ببعض زمان قريب كانه تعالى
سمى ما بين وجود المعصية وبين حضور الموت زمانا قريبا ففي اي جزء
من اجزاء الزمان اتى بالتوبة فهو تائب من قريب والا فهو تائب من
بعيد واعلم انه تعالى لما ذكر هذين الشرطين قال فاولئك يتوب الله
عليهم فان قيل فما فائدة قوله فاولئك يتوب الله عليهم بعد قوله انما
التوبة على الله قلنا فيه وجهان الاول ان قوله انما التوبة على الله اعلام
بانه يجب على الله قبولها لزوم الكرم والفضل والاحسان لا لزوم الاستحقاق
وقوله فاولئك يتوب الله عليهم اخبار بانه سيفعل ذلك والثاني ان
قوله انما التوبة على الله بمعنى انما الهداية الى التوبة والارشاد اليها والاعانة
عليها على الله في حق من اتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنها عن قريب
وترك عليها واتى بالاستغفار منها ثم قال فاولئك يتوب الله عليهم يعني ان

العبد الذي هذا شانه اذا اتى بالتوبة قبلها الله منه فالمراد بالاول التوفيق
على التوبة وبالتوبة وبالثاني قبول التوبة ثم قال وكان الله عليما حكيما اي
وكان الله عليما بانه اتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة
عليه حكيما بان العبد لما كان من صفته ذلك ثم انه تاب عنها من قريب
فانه يجب قبول توبته قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات
حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الان ولا الذين يموتون وهم
كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما اعلم انه تعالى لما ذكر شرايط
التوبة المقبولة اردفها بشرح التوبة التي لا تكون مقبولة وفي الاية
مسايل المسئلة الاولى الاية دالة على ان من حضره الموت وشاهد
اهوالها فان توبته غير مقبوله وهذه الاية مشتملة على بحثين البحث
الاول الذي يدل على ان توبة قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم
لما راوا باسنا والثالث قال في صفة فرعون قال امنت انه لا اله
الا الذي امنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين الان وقد عصيت قبل
وكنت من المفسدين فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب
ولو انه اتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا
الرابع قوله تعالى حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل
صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قايلها الخامس قوله تعالى وانفقوا مما
رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى
اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا
اذا جاء اجلها فاخبر الله في هذه الايات ان التوبة لا تقبل عند حصول
الموت السادس روى ابو ايوب عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله
تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر اي ما لم تتردد الروح في حلقه
وعن عطاء ولو قبل موته بفواق الناقة وعن الحسن ان ابليس قال حين
اهبط الى الارض قال وعزتك لا افارق ابن ادم ما دام روحه في جسده
فقال وعزتي لا اغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر واعلم ان قوله حتى اذا
حضر احدهم الموت قال اني تبت الان معناه حتى اذا حضر احدهم علامة
نزول الموت وقربه وهو كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
البحث الثاني قال المحققون قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع من
قبول التوبة مشاهدة الاحوال التي عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل
الاضطرار وانما قلنا ان نفس القرب من الموت لا يمنع من قبول التوبة لوجوه
الاول ان جماعة اماتهم الله ثم احياهم مثل قوم من بني اسرائيل ومثل اولاد
ايوب عليه السلام ثم انه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحيا فدل هذا على ان
مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف الثاني ان الشدايد التي يلقاها من يقرب موته
تكون مثل الشدايد الحاصلة عند القولنج ومثل الشدايد التي تلقاها المراة
عند وضع الطلق او ازيد منها فاذا لم تكن هذه الشدايد مانعة من بقا التكليف

فكذا

فكذا القول في تلك الشدايد والثالث ان عند القرب من الموت اذا عظمت الالام
صار اضطرار العبد اشد وهو تعالى يقول امن يجيب المضطر اذا دعاه
فتزايد الالام في ذلك الوقت بان يكون سببا لقبول التوبة اولى من ان تكون
سببا لعدم قبول التوبة فثبت بهذه الوجوه ان نفس القرب من الموت ونفس
تزايد الالام والمشاق لا يجوز ان يكون مانعا من قبول التوبة ونقول المانع
من قبول التوبة ان الانسان عند القرب من الموت اذا شاهد احوالا واهوالا
صارت معرفته بالله ضرورية سقط التكليف منه الا ترى ان اهل الاخرة لما
صار فيهم ضرورية سقط التكاليف عنهم وان لم يكن هناك موت ولا عقاب
لان توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار لا تكون مقبولة واعلم ان
ههنا بحثا عميقا اصوليا وذلك لان اهل لا يشاهدون الا انهم صاروا
احيا بعد ان كانوا امواتا ويشاهدون ايضا النار العظيمة واصناف الاهوال
وكل ذلك لا يوجب ان يصير العلم بالله ضروريا لان العلم بان حصول الحياة
بعد ان كانت معدومة يحتاج الى الفاعل علم نظري عند اكثر شيوخ
المعتزلة وبتقدير ان يقال هذا العلم ضروري لكن العلم بان الاحيا لا يصح
من غير الله نظري وانما العلم بان فاعل تلك النيران العظيمة ليس الا الله
فهذا ايضا استدلالي فكيف يمكن ادعاء ان اهل الاخرة لاجل مشاهدتهم
اهوالها يعرفون الله بالضرورة ثم هب ان الامر كذلك فلم قلتم
بان العلم بالله اذا كان ضروريا منع من صحة التكليف وذلك ان العبد مع علمه
الضروري بوجود الاله المثيب المعاقب فقد تقدم على المعصية لعلمه
بانه كريم وانه لا تنفعه طاعة العبد ولا يضره ذنبه واذا كان الامر كذلك
فلم قالوا بان هذا يوجب زوال التكليف وايضا هو الذي تقوله هولاء المعتزلة
من ان العلم بالله في دار التكليف يجب ان يكون نظريا فاذا صار
ضروريا سقط التكليف كلام ضعيف لان من حصل في قلبه العلم
بالله ان كان يجوز نقيضه قايما في قلبه فهذا يكون ظنا لا علما وان لم يكن
يجوز نقيضه قايما امتنع ان يكون علم اخر اقوى منه واكد منه وعلى هذا
التقدير لا يبقى البتة فرق بين العلم الضروري وبين العلم النظري فثبت
ان هذه الاشيا التي ذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية وانه تعالى
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فهو بفضله وعد بقبول التوبة في بعض الاوقات
وبعدله اخبر عن عدم قبول التوبة في وقت اخر وله ان يقلب الامر فيجعل المقبول
مردودا والمردود مقبولا لا يسئل عما يفعل وهم يسالون المسئلة الثانية
انه تعالى ذكر قسمين فقال في القسم الاول انما التوبة على الله للذين يعملون
السوء بجهالة وهذا مشعر بان قبول توبتهم ليس بواجب وقال في القسم
الثاني وليست التوبة للذين يعملون السيئات فهذا جزم بانه تعالى
لا يقبل توبة هولاء فبقي بحكم التقسيم فيما بين هذين القسمين قسما ثالثا
وهم الذين لم يجزم الله تعالى بقبول توبتهم ولم يجزم برد توبتهم فلما

كان القسم الاول هم الذين يعملون السوء بجهالة والقسم الثاني هم الذين
لا يتوبون الا عند مشاهدة الباس وجب ان يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين هم
الذين يعملون السوء على سبيل العمد ثم يتوبون فهولاء ما اخبر الله عنهم انه تقبل توبتهم وما اخبر عنهم
انه يرد توبتهم بل تركهم في المشية كما انه تعالى ترك مغفرتهم في المشية حيث قال ويغفر
ما دون ذلك لمن يشا المسئلة الثالثة انه تعالى لما بين ان من تاب عند حضور علامات
الموت ومقدماته وكذا قوله الذين يموتون معناه الذين قرب موتهم والمعنى انه كما ان
التوبة عن المعاصي لا تقبل عند القرب من الموت الثاني ان المراد ان الكفار اذا ماتوا على الكفر
فلو تابوا في الاخرة لا تقبل توبتهم المسئلة الرابعة تعلقت الوعيدية بهذه على صحة مذهبهم
من وجهين الاول قالوا انه تعالى قال وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى
اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الان ولا الذين يموتون وهم كفار والمعطوف
مغاير للمعطوف عليه فثبت ان الطائفة الاولى ليسوا من الكفار ثم انه تعالى قال
في حق الكل اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد للكفار
والفساق الثاني انه تعالى اخبر انه لا توبة لهم عند المعاينة فلو كان يغفر لهم
مع ترك التوبة لم يكن لهذا الاعلام معنى الجواب انا قد جمعنا جملة عمومات الوعيدية
في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون واجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الاجوبة
فلا حاجة الى اعادتها في كل واحد من هذه العمومات ثم نقول الضمير يجب ان
يعود الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات من قوله اولئك اعتدنا لهم عذابا
اليما هو قوله ولا الذين يموتون وهم كفار فلم لا يجوز ان يكون قوله اعتدنا لهم
عذابا اليما عائدا الى الكفار فقط تحقيق الكلام انه تعالى اخبر عن الذين لا يتوبون الا
عند الموت ان توبتهم غير مقبولة ثم ذكر الكافرين بعد ذلك مبينا ان ايمانهم
عند الموت غير مقبول ولا شك ان الكافر اقبح فعلا واخس درجة عند الله
من الفاسق فلا بد وان يخصه بمزيد اذلال واهانة فجاز ان يكون قوله اولئك
اعتدنا لهم عذابا اليما مختصا بالكافرين بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد
العقوبة والاذلال اما الوجه الثاني مما عولوا عليه فهو انه اخبر انه لا توبة عند
المعاينة واذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العقاب وتجويز المغفرة و
هذا لا يخلو عن نوع تخويف وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وعلى ان هذا تمسك بدليل الخطاب والمعتزلة لا يقولون
به والله اعلم المسئلة الخامسة انه تعالى عطف الذين يتوبون عند مشاهدة الموت
على الكفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فهذا يقتضي ان الفاسق من اهل الصلاة
ليس بكافر ويبطل به قول الخوارج ان الفاسق كافر ولا يمكن ان يقال المراد منه المنافق لان
الصحيح ان المنافق كافر قال الله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والله اعلم
المسئلة السادسة اعتدنا اي اعددنا وهيانا ونظيره قوله تعالى في صفة
جهنم اعدت للكافرين واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان النار مخلوقة لان العذاب
الاليم ليس الا نار جهنم و[illegible] قوله اعتدنا اخبار عن الماضي فهذا يدل على كون النار

مخلوقة من هذه الوجه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها
ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وعاشروهن
بالمعروف فان كرهتموهن فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا اعلم انه تعالى
بعد وصف التوبة عاد الى احكام النساء واعلم ان اهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بانواع
كثيرة من الايذاء ويظلمونهن بضروب من الظلم فالله تعالى نهاهم عنها في هذه الايات
فالقول الاول كان الرجل في الجاهلية اذا مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها
او بعض اقاربه فالقى ثوبه على المراة وقال ورثت امراته كما ورثت ماله فصار احق بها من ساير الناس
ومن نفسها فان شاء تزوجها بغير صداق الا الصداق الاول الذي اصدقها الميت وان شاء زوجها
من انسان اخر واخذ صداقها ولم يعطها منه شيئا فانزل الله تعالى هذه الاية وبين ان ذلك
حرام وان الرجل لا يرث امراة الميت منه فعلى هذا القول المراد بقوله ان ترثوا النساء
واتهن لا من الميت والقول الثاني ان الوراثة تعود الى المال وذلك ان وارث الميت
كان له ان يمنعها من الازواج حتى تموت فيرث مالها فقال تعالى لا يحل لكم ان ترثوا اموالهن
وهن كارهات المسئلة الثانية قرا حمزة والكسائي كرها بضم الكاف وفي التوبة
انفقوا طوعا او كرها وفي الاحقاف حملته امه كرها ووضعته كرها كل ذلك
بالضم وقرا عاصم وابن عامر في الاحقاف بالضم والباقي بالفتح وقرا نافع وابن كثير وابو
عمرو بالفتح في جميع ذلك قال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد قال الفراء الكره
بالفتح الاكراه وبالضم المشقة فما اكره عليه فهو كره بالفتح وما كان من نفسه فهو
كره بالضم النوع الثاني من التي نهى الله عنها مما يتعلق بالنساء قوله تعالى ولا
تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن وفيه مسايل المسئلة الاولى
في محل لا تعضلوهن قولان الاول انه نصب بالعطف على حرف ان تقديره و
لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا ان تعضلوهن في قراة عبد الله والثاني
انه جزم بالنهي عطفا على ما تقدم تقديره ولا ترثوا ولا تعضلوا المسئلة
الثانية العضل المنع ومنه الداء العضال وقد تقدم الاستقصاء فيه في قوله فلا
تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن المسئلة الثالثة المخاطب في قوله ولا تعضلوهن
من هو فيه اقوال الاول انه للزوج فكان الرجل يكره زوجته ويريد مفارقتها
فكان يسيء العشرة معها ويضيق الامر عليها حتى تفتدي نفسها بمهرها وهذا
القول اختيار اكثر المفسرين فكانه تعالى قال لا يحل لكم فيهن التزوج
وبذلك فلا يحل لكم بعد التزوج بهن العضل والحبس لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن
الثاني انه خطاب للوارث اي ترك منعها من التزوج بمن شاءت وارادت
كما كان يفعله اهل الجاهلية وقوله لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن معناه
انهم كانوا يحبسون امراة الميت وغرضهم ان تبذل لهم المراة ما اخذت من ميراث
الميت الثالث خطاب الاولياء نهى لهم عن عضل المراة الرابع انه خطاب
الازواج فانهم في الجاهلية كانوا يطلقون المراة ثم يعضلونها عن التزوج ويضيقون
الامر عليها لغرض ان ياخذوا منه شيئا الخامس انه عام في الكل اما قوله تعالى الا ان ياتين بفاحشة
مبينة ففيه مسايل المسئلة الاولى في الفاحشة المبينة قولان الاول انها النشوز وشكاسة

الاخلاق وايذاء الزوج واهله والمعنى الا ان يكون سوء العشرة من جهتهن فقد عذرتم في طلب
الخلع ويدل عليه قراءة ابي الا ان يفحشن عليكم والقول الثاني انها الزنا وهو قول الحسن وابي قلابة
والسدي المسئلة الثانية قوله الا ان ياتين استثنا من ماذا فيه وجوه الاول انه استثنا
من اخذ الاموال يعني لا يحل له ان يحبسها ضرارا حتى تفتدي منه الا اذا زنت والقائلون
بهذا منهم من قال بقي هذا الحكم ما صار منسوخا ومنهم من قال صار منسوخا باية
الجلد الثاني انه استثنا من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره في قوله فامسكوهن
في البيوت وهذا قول ابي مسلم وزعم انه غير منسوخ الثالث يمكن ان يكون ذلك
استثناء من قوله ولا تعضلوهن لان العضل هو الحبس فيدخل فيه الحبس في البيت
فالاولياء والازواج نهوا عن حبسهن في البيوت المسئلة الثالثة قرا نافع و
ابو عمرو مبينة بكسر الياء وايات مبينات بفتح الياء حيث كان قال لان في قوله
مبينات قصد اظهارها وفي قوله بفاحشة مبينة لم يقصد اظهارها وقرا ابن
كثير وابو بكر عن عاصم بالفتح فيهما بكسر الياء فيهما اما من قرا بالفتح فله وجهان الاول
ان الفاحشة والايات لا فعل لهما في الحقيقة انما الله تعالى هو الذي بينهما
والثاني ان الفاحشة تبين بان تشهد عليها اربعة فاذا شهد عليها اربعة صارت
مبينة واما من قرا بالكسر فوجهه ان الايات اذا بينت وظهرت صارت اسبابا
للبيان واذا صارت اسبابا للبيان جاز اسناد البيان اليها كما ان الاصنام لما كانت
اسبابا للضلال حسن اسناد الاضلال اليها كقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا
من الناس النوع الثالث من التكاليف المتعلقة باحوال النسا قوله تعالى وعاشروهن
بالمعروف وكان القوم يسيئون معاشرة النسا فقيل لهم وعاشروهن بالمعروف
قال الزجاج هو النصفة في المبيت والنفقة والاجمال في القول ثم قال تعالى فان
كرهتموهن اي كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن واثرتم فراقهن فعسى ان تكرهوا
شيا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا الضمير في قوله فيه الى ما يعود فيه وجهان الاول
المعنى انكم ان كرهتم صحبتهن فامسكوهن فعسى ان يكن في صحبتهن الخير الكثير ومن قال
بهذا القول تارة فسر الخير الكثير بولد يحصل فتنقلب الكراهة رغبة والنفرة محبة
وتارة بانه لما كره صحبتها ثم انه تحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله وانفق عليها
واحسن اليها على خلاف الطبع استحق الثواب الجزيل في العقبى والثناء الجميل في الدنيا
الثاني ان يكون المعنى انكم كرهتموهن ورغبتم في مفارقتهن فربما جعل الله في تلك
في تلك المفارقة لهن خيرا كثيرا وذلك بان تتخلص تلك المراة من هذا الزوج وتجد
زوجا خيرا منه ونظيره قوله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وهذا قول
ابي بكر الاصم قال القاضي وهذا بعيد لانه تعالى حث بما ذكر على الاستمرار على
على الصحبة فكيف يريد بذلك المفارقة النوع الرابع من التكليفات المتعلقة
بالنسا قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا
فلا تاخذوا منه شيا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم
الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا فيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى في الاية لما
اذن في مضارة الزوجات اذا اتين بفاحشة بين في هذه الاية تحريم المضارة في

غير حال الفاحشة فقال وان اردتم استبدال زوج مكان زوج روي ان الرجل منهم
اذا مال الى التزوج بامراة اخرى رمى زوجة نفسه بالفاحشة حتى يلجيها
الى الافتداء منه بما اعطاها ليصرفه الى تزوج المراة التي يريدها فقال تعالى وان
اردتم استبدال زوج مكان زوج الاية والقنطار المال العظيم وقد مر تفسيره في
قوله والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة المسئلة الثانية قالوا الاية
تدل على جواز المغالاة في المهر روي ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر الا لا تغالوا في مهور
نسائكم فقامت امراة فقالت يا ابن الخطاب الله يعطينا وانت تمنع وتلت هذه الاية
فقال عمر كل الناس افقه من عمر ورجع عن كراهة المغالاة وعندي ان الاية لا دلالة
فيها على جواز المغالاة لان قوله وان اتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا
لا يدل على جواز ايتاء القنطار كما ان قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا لا
يدل على حصول الالهة والحاصل انه لا يلزم من جعل الشي شرطا لشي اخر كون ذلك
الشرط في نفسه جائز الوقوع قال عليه السلام من قتل له قتيل فاهله بين
خيرتين ولم يلزم منه جواز القتل وقد يقول الرجل لو كان الاله جسما لكان محدثا
وهذا حق ولا يلزم منه ان قولنا الاله جسم حق المسئلة الثالثة هذه الاية
يدخل فيها ما اذا اتاها مهرها وما اذا لم يوتها فلا فرق فيه ما اذا اتاها الصداق حسا
وبين ما اذا لم يوتها المسئلة الرابعة احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على ان الخلوة
الصحيحة تقرر المهر قال وذلك لان الله تعالى منع الزوج من ان ياخذ منها
شيا من المهر وهذا المنع مطلق ترك العمل به قبل الخلوة فوجب ان يبقى معمولا به
بعد الخلوة قال ولا يجوز ان يقال انه مخصوص بقوله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وذلك لان
الصحابة اختلفوا في تفسير المسيس فقال علي وعمر المراد من المسيس الخلوة و
قال عبد الله هو الجماع واذا صار هذا مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا لعموم
هذه الاية والجواب ان هذه الاية المذكورة ههنا مختصة بما بعد الجماع بدليل
قوله تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وافضا بعضهم الى البعض
هو الجماع على قول اكثر المفسرين وسنقيم الدلالة على صحة ذلك المسئلة
الخامسة اعلم ان سوء العشرة اما ان يكون من قبل الزوج واما ان يكون من قبل
الزوجة فان كان من قبل الزوج كره له ان ياخذ شيا من مهرها لان قوله تعالى
وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا
صريح في ان النشوز اذا كان من قبله فانه يكون منهيا عن ان ياخذ من مهرها شيا ثم
ان وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع كما ان البيع وقت النداء منهي عنه ثم انه
يفيد الملك واما اذا كان النشوز من قبل المراة فههنا يحل اخذ بدل الخلع لقوله ولا
تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة ثم قال تعالى
اتاخذونه بهتانا واثما مبينا وفيه مسائل المسئلة الاولى البهتان في اللغة الكذب
الذي يواجه الانسان به صاحبه على جهة المكابرة واصله من بهت الرجل اذا تحير
فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمه ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه بهتانا ومنه

الحديث اذا واجهت اخاك بما ليس فيه فقد بهته المسئلة الثانية في انه لم انتصب
قوله بهتانا وجوه الاول قال الزجاج البهتان ههنا مصدر وضع موضع الحال
والمعنى ان تاخذونه مباهتين الثاني قال صاحب الكشاف يحتمل انه انتصب لانه
مفعول له وان لم يكن غرضا في الحقيقة كقولك قعد عن القتال جبنا الثالث
انتصب بنزع الخافض اي ببهتان الرابع فيه اضمار تقديره تصيبون به
بهتانا وانما المسئلة الثالثة في تسمية هذا اخذ بهتانا وجوه الاول انه تعالى
فرض لها ذلك المهر فمن استرده كان كانه يقول ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا
الثاني انه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر لها وان لا ياخذ منها فاذا
صار ذلك القول الاول بهتانا الثالث انا ذكرنا انه كان من عادتهم انهم
كانوا اذا ارادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري
نفسها منه بذلك المهر فلما كان هذا الامر واقعا على الوجه في الاغلب
جعل كان احدهما هو الاخر الرابع انه تعالى قال في الاية السالفة ولا
تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة
والظاهر من حال المسلم انه لا يخالف امر الله فاذا اخذ منها شيئا اشعر ذلك
بانها قد اتت بفاحشة مبينة فاذا لم يكن الامر كذلك في الحقيقة وصف
ذلك الاخذ بانه بهتان من حيث انه يدل على اتيانها بالفاحشة مع ان الامر
ليس كذلك وفيه تقرير اخر وهو ان اخذ هذا المال طعن في ذاتها واخذ لمالها فهو
بهتان من وجه وظلم من وجه اخر فكان هذا معصية عظيمة من امهات
الكبائر الخامس ان عقاب البهتان والاثم المبين كان معلوما عندهم
فقوله اتاخذونه بهتانا معناه اتاخذون عقاب البهتان وهو كقوله ان الذين
ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا المسئلة الرابعة قوله
اتاخذونه استفهام على معنى الانكار والاعظام والمعنى الظاهر انكم لا تفعلون
مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه في الشرع والعقل ثم قال تعالى وكيف تاخذونه
وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا واعلم انه تعالى
ذكر في علة هذا المنع امورا احدها ان هذا الامر يتضمن نسبتها الى الفاحشة
المبينة فكان ذلك بهتانا والبهتان من امهات الكبائر وثانيها انه اثم مبين
لان هذا المال حقه فمن ضيق الامر عليها ليتوسل بذلك التضييق والتشديد
وهو ظلم اخر ولا شك ان التوسل بظلم الى ظلم اخر يكون اثما مبينا وثالثها
قوله وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى اصل افضى من الفضاء الذي هو السعة يقال فضا يفضو فضوا وفضاء اذا
اتسع قال الليث افضى فلان الى فلان اي وصل اليه واصله انه صار في فرجته وفضائه
وللمفسرين في الافضاء في هذه الاية قولان احدهما ان الافضاء ههنا كناية عن الجماع
وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدي واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي
لان عند الزوج اذا طلق قبل المسيس فله ان يرجع في نصف المهر وان خلا بها
والقول الثاني في الافضاء ان يخلو بها وان لم يجامعها قال الكلبي الافضاء ان يكون

معها في

معها في لحاف واحد جامعها او لم يجامعها وهذا القول اختيار الفراء ومذهب ابي حنيفة
لان الخلوة الصحيحة عنده تقرر المهر واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه
الاول ان الليث قال افضى فلان الى فلانة اي صار في فرجته وفضائه ومعلوم
ان هذا المعنى انما يحصل في الحقيقة عند الجماع اما في غير وقت الجماع فهذا غير
حاصل الثاني انه تعالى ذكر هذا في معرض التعجب فقال وكيف تاخذونه وقد
افضى بعضكم الى بعض والتعجب انما يتم اذا كان هذا الافضاء سببا في حصول الالفة
والمودة ومعلوم ان السبب القوي للالفة والمحبة هو الجماع لا مجرد الخلوة
فوجب حمل الافضاء عليه الثالث وهو ان الافضا اليها لا بد وان يكون مفسرا
بفعل منه ينتهي اليها لان كلمة الى لانتهاء الغاية ومجرد الخلوة ليس كذلك لان
عند الخلوة المحضة لم يصل فعل من افعال واحد منهم الى الاخر فامتنع تفسير قوله
افضى بعضكم الى بعض بمجرد الخلوة فان قيل اذا اضطجعا في لحاف واحد وتلامسا
فقد حصل الافضاء من بعضهم الى بعض فوجب ان يكون ذلك كافيا وانتم
لا تقولون به قلنا القائل قائلان قائل يقول المهر لا يتقرر الا بالجماع والاخر
يقول انه يتقرر بمجرد الخلوة وليس في الامة احد يقول انه يتقرر بالملامسة
والمضاجعة فكان هذا القول باطلا بالاجماع فلم يبق في تفسير افضاء بعضهم الى
البعض الا احد الامرين اما الجماع واما الخلوة والقول بالخلوة باطل لما بيناه فبقي ان
المراد بالافضاء هو الجماع الرابع وهو ان المهر قبل الخلوة ما كان متقررا والشرع
قد علق تقرره على افضاء البعض الى البعض وقد اشتبه الامر في ان المراد بهذا الافضاء
هو الخلوة او الجماع واذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان وهو عدم التقرر
فبهذه الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعي والله اعلم المسئلة الثانية قوله وكيف تاخذونه
وقد افضى بعضكم الى بعض كلمة تعجب اي لاي وجه ولاي معنى تفعلون هذا فانها
بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها محلا للذتك وتمتعك وحصلت الالفة التامة
والمودة الكاملة بينكما فكيف يليق بالعاقل ان يسترد منها شيئا بذله لها بطيبة نفسه
ان هذا لا يليق البتة بمن له ذوق سليم وطبع مستقيم الوجه الرابع من الوجوه
التي جعلها الله مانعا من استرداد المهر قوله واخذن منكم ميثاقا غليظا في تفسير هذا
الميثاق الغليظ وجوه الاول قال السدي وعكرمة والفراء هو قولهم زوجتك هذه المراة
على ما اخذ الله للنساء على الرجال من امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعلوم انه اذا
الجاها الى ان بذلت المهر فما سرحها بالاحسان بل سرحها بالاساءة الثاني قال
ابن عباس ومجاهد الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق وتلك
الكلمة كلمة تستحل بها فروج النساء قال صلى الله عليه وسلم اتقوا الله في النساء فانكم
اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله الثالث قوله واخذن
منكم ميثاقا غليظا اي اخذن منكم بسبب افضاء بعضكم الى بعض ميثاقا غليظا وصفه
بالغلظة لقوته وعظمته وقالوا صحبة عشرين يوما قرابة فكيف بما يجري بين
الزوجين من الاتحاد والامتزاج النوع الخامس من الامور التي كلف الله تعالى
بها في هذه الاية من الامور المتعلقة بالنساء قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء

لا ما قد سلف انه كان فاحشة وفيه مسايل المسئلة الاولى قال ابن عباس
وجمهور المفسرين كان اهل الجاهلية يتزوجون بازواج ابائهم فالله تعالى نهاهم
بهذه الاية عن ذلك الفعل المسئلة الثانية قال ابو حنيفة رحمه الله يحرم على الرجل
ان يتزوج بمزنية ابيه وقال الشافعي لا يحرم احتج ابو حنيفة رحمه الله بهذه
الاية فقال انه تعالى نهى الرجل عن ان ينكح منكوحة ابيه والنكاح عبارة عن الوطى
لوجوه الاول قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اضاف هذا النكاح
الى الزوج والنكاح المضاف الى الزوج هو الوطى لا العقد لان الانسان لا يمكنه
ان يتزوج بزوجة نفسه لان تحصيل الحاصل محال ولانه لو كان المراد بالنكاح
في هذه الاية العقد لوجب ان يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا
ان المراد من النكاح في هذه الاية ليس هو العقد فتعين ان يكون هو الوطى لا العقد
لان اهلية العقد كانت حاصلة ابدا الثالث قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية
ولو كان المراد من النكاح هاهنا العقد لزم الكذب الرابع قوله عليه السلام
ناكح اليد ملعون ومعلوم ان المراد ليس هو العقد بل الوطى فثبت بهذه ان النكاح
عبارة عن الوطى فلزم ان يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اي لا تنكحوا ما وطئهن اباؤكم
ويدخل فيه المنكوحة والمزنية لا يقال كما ان لفظ النكاح ورد بمعنى الوطى فقد ورد
ايضا بمعنى العقد قال تعالى وانكحوا الايامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اذا انكحتم
المومنات ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح فلم كان حمل اللفظ على الوطى اولى
من حمله على العقد اجابوا عنه من ثلاثة اوجه الاول ما ذهب اليه الكرخي وهو ان
لفظ النكاح حقيقة في الوطى مجاز في العقد بدليل ان لفظ النكاح في اصل
اللغة عبارة عن الضم يقال انكحنا الفرى فسترى ومعنى الضم حاصل في
الوطى لا في العقد فكان لفظ النكاح حقيقة في الوطى ثم ان العقد سمي بهذا الاسم
لان العقد لما كان سببا له اطلق اسم السبب على المسبب كما ان العقيقة للشعر
الذي يكون على راس الصبي حال ما يولد ثم سمي الشاة التي تذبح عند حلق الشعر
عقيقة كذا هاهنا اعلم انه كان من مذهب الكرخي انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد
لاعتبار الواحد في حقيقته ومجازه فلا جرم كان يقول المستفاد من هذه الاية
حكم الوطى اما حكم العقد فانه غير مستفاد من هذه بل بطريق اخر ودليل اخر
الوجه الثاني من الناس من ذهب الى ان اللفظ المشترك يجوز استعماله في مفهوميه
معا فهذا القايل قال دلت الايات المذكورة على ان لفظ النكاح حقيقة في الوطى
وفي العقد معا فكان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا عن الوطى وعن العقد
معا حملا للفظ على كل مفهوميه الطريق الثالث في الاستدلال وهو قول من يقول
اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معا قالوا ثبت بالدلايل المذكورة
ان لفظ النكاح قد استعمل في القرآن في الوطى تارة وفي العقد اخرى والقول بالاشتراك
والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم
حتى يندفع الاشتراك والمجاز واذا كان كذلك كان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا
عن القدر المشترك بين هذين القسمين والنهي عن القدر المشترك بين القسمين

يكون نهيا

يكون نهيا عن كل واحد من القسمين لا محالة فان النهي عن التلون يكون نهيا عن
التسويد والتبييض لا محالة فكانت الاية بهذا الطريق نهيا عن العقد وعن الوطى
معا فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا الاستدلال والجواب عنه من وجوه الاول
لا نسلم ان اسم النكاح يقع على الوطى والوجوه التي احتجوا بها على ذلك فهي معارضة
بوجوه احدها قوله عليه السلام النكاح سنتي ولا شك ان الوطى من حيث انه
وطى ليس سنة له والا لزم ان يكون الوطى بالسفاح سنة له فلما ثبت ان
النكاح سنته وثبت ان الوطى ليس بسنته ثبت ان النكاح عبارة عن الوطى كذلك
التمسك بقوله تناكحوا تكثروا ولو كان الوطى مسمى بالنكاح لكان هذا اذنا
مطلق الوطى وكذا التمسك بقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم وقوله فانكحوا ما
طاب لكم من النساء لا يقال لما وقع التعارض بين هذه الدلايل فالترجيح معنا
وذلك لانا لو قلنا الوطى مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز
في دلايلنا ومتى التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص اولى لانا
نقول انتم تساعدون على ان لفظ النكاح مستعمل في العقد فلو قلنا بان النكاح
حقيقة في الوطى لزم دخول التخصيص في الايات التي ذكرناها ولزم القول بالمجاز في
الايات التي ذكر النكاح فيها بمعنى العقد اما لو قلنا النكاح حقيقة في الوطى والعقد
لزمنا المجاز في الايات الذي ذكر النكاح فيها بمعنى الوطى ولا يلزمنا التخصيص فقولكم
يوجب التخصيص والمجاز معا وقولنا يوجب المجاز فقط فكان قولنا اولى الوجه
الثاني من الوجوه الدالة على ان النكاح ليس حقيقة في الوطى قوله عليه السلام ولدت
من نكاح ولم اولد من سفاح اثبت نفسه مولودا من النكاح غير مولود من السفاح
السفاح فهذا يقتضي ان لا يكون السفاح نكاحا والسفاح وطى فهذا يقتضي ان
لا يكون الوطى نكاحا الوجه الثالث ان من حلف في الاولاد الزنا انهم ليسوا
اولاد النكاح لم يحنث ولو كان الوطى نكاحا لوجب ان يحنث وهذا دليل ظاهر على ان الوطى
ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة السؤال الثاني سلمنا ان الوطى مسمى بالنكاح
لكن العقد ايضا مسمى به فلم كان حمل الاية على ما ذكرتم اولى من حمله على ما ذكرنا اما
الوجه الاول وهو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة وبيانه من وجهين
الاول ان الوطى مسبب العقد كما يحسن اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا
فكذلك يحسن اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا فلم يحتمل ان يقال ان اسم النكاح
اسم الوطى ثم اطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطى فكذلك يحتمل ان يقال النكاح
اسم للعقد ثم اطلق هذا الاسم على الوطى لكون الوطى مسببا له فلم كان احدهما اولى من الاخر
بل الاحتمال الذي ذكرناه اولى لان التزام المسبب اتم من استلزام المسبب للسبب
المعين فانه لا يمتنع حصول الحقيقة الواحدة باسباب كثيرة كالملك فانه يحصل بالبيع
والهبة والوصية والارث ولا شك ان الملازمة شرط لجواز المجاز فثبت
ان القول بان اسم النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطى اولى من عكسه الوجه
الثاني ان النكاح لو كان حقيقة في الوطى مجازا في العقد وقد ثبت في اصول الفقه انه
لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه معا فحينئذ يلزم ان لا يكون الاية دالة

على حكم العقد وهذا وان كان قد التزمه الكرخي لكنه مدفوع بالدليل القاطع وذلك
لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية هو انهم كانوا يتزوجون
بازواج ابائهم واجمع المسلمون على ان سبب نزول الاية لابد وان يكون داخلا
تحت الاية بل اختلفوا في ان غيره هل يدخل تحت الاية ام لا فاما ان سبب
النزول داخل فيها فذلك مجمع عليه بين الامة فاذا ثبت باجماع المفسرين ان
سبب نزول هذه الاية هو العقد لا الوطي وثبت باجماع المسلمين ان سبب
النزول لابد وان يكون مرادا ثبت بالاجماع ان النهي عن العقد مراد من هذه الاية فكان
قول الكرخي واقعا على مضادة هذا الدليل الفاسد فكان فاسدا مردودا قطعا
اما الوجه الثاني ما ذكروه وهو انا نحمل لفظ النكاح على مفهومية فنقول
هذا ايضا باطل وقد بينا وجه بطلانه في اصول الفقه واما الوجه الثالث
فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا الباب وهذا ايضا ضعيف لان الضم الحاصل
في الوطي عبارة عن تجاوز الاجسام وملاصقتها والضم الحاصل في العقد ليس
كذلك فثبت انه ليس بين الوطي وبين العقد مفهوم مشترك حتى يقال ان
لفظ النكاح فيه حقيقة فاذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال ان لفظ النكاح مشترك
بين الوطي وبين العقد او يقال انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وحينئذ
يرجع الكلام الى الوجهين الاولين فهذا هو الكلام الملخص في هذا الوجه الثاني
في الجواب عن هذا الاستدلال ان نقول سلمنا ان النكاح بمعنى الوطي ولكن لم قلتم
ان قوله ما نكح اباؤكم المراد منه المنكوحة والدليل عليه اجماعهم على ان لفظة ما
حقيقة في غير العقلاء فلو كان المراد منه ههنا المنكوحة لزم هذا المجاز
وانه خلاف الاصل بل اهل العربية اتفقوا على ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر
فتقدير الاية ولا تنكحوا نكاح اباؤكم وعلى هذا يكون المراد منه النهي عن ان تنكحوا
نكاحا مثل نكاح ابائهم فان انكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود وكانت موقتة
وكانت على سبيل القهر والالجاء فالله تعالى نهاهم بهذه الاية عن مثل هذه الانكحة
وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه الاية الوجه الثالث
في الجواب عن هذا الاستدلال سلمنا ان المراد من قوله ما نكح اباؤكم المنكوحة
والتقدير ولا تنكحوا من نكح اباؤكم ولكن قوله من نكح اباؤكم ليس صريحا في العموم
بدليل انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض عليه فيقال ولا تنكحوا كل ما نكح اباؤكم ولا
تنكحوا بعض من نكح اباؤكم ولو كان هذا صريحا في العموم لكان ادخال لفظ الكل عليه
تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا ومعلوم انه ليس كذلك فثبت ان قوله
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يفيد العموم واذا لم يتناول محل النزاع لا يقال لو لم يفد العموم
لم يكن صرفه الى بعض الاقسام اولى من صرفه الى الباقي فيلزم تصير حمله غير مفيد
والاصل ان لا يكون كذلك لانا نقول لا نسلم ان بتقدير ان لا يفيد العموم لم يكن صرفه الى
البعض اولى من صرفه الى غيره وبيانه ان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزوله انما
هو التزوج بزوجات الاباء فكان صرفه الى هذا القسم اولى وبهذا التقدير لا يلزم
كون الاية مجملة ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع الوجه الرابع سلمنا ان هذا النهي يتناول

[illegible]

محل النزاع

٣٧

محل النزاع لكن قلتم انه يفيد التحريم اليس ان كثيرا من اقسام النهي لا يفيد التحريم بل
يفيد التنزيه فلم قلتم انه ليس الامر كذلك اقصى ما في الباب ان يقال هذا
على خلاف الاصل ولكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل وسنذكر دلايل صحة
هذا النكاح ان شاء الله تعالى الوجه الخامس ان ما ذكرتم هب انه يدل على فساد هذا
الا ان ما يدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه الحجة الاولى ان هذا النكاح منعقد
فوجب ان يكون صحيحا بيان انه منعقد انه عند ابي حنيفة منهي عنه بهذه الاية ومن
مذهبه ان النهي عن الشي يدل على كونه في نفسه منعقدا وهذا هو اصل مذهبه
في مسئلة البيع الفاسد وصوم يوم النحر فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين
ان يكون هذا النكاح منعقدا على اصل ابي حنيفة واذا ثبت القول بالانعقاد
في هذه الصورة وجب القول بالصحة لانه لا قايل بالفرق فهذا وجه حسن من طريق
الالزام عليهم في صحة هذا النكاح الحجة الثانية عموم قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
حتى يؤمن نهى عن نكاح المشركات الى غاية والحكم الممدود الى غاية ينتهي
عند حصول تلك الغاية فوجب ان ينتهي المنع من نكاحهن عند ايمانهن فاذا انتهى
المنع حصل الجواز فهذا يقتضي جواز نكاحهن على الاطلاق ولا شك انه يدخل في هذا
العموم مزنية الاب وغيرها اقصى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في مواضع
لكنه يبقى حجة في غير محل التخصيص وكذلك نستدل بالعمومات الواردة في
باب النكاح كقوله وانكحوا الايامى منكم وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وايضا
يتمسك بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وليس لاحد ان يقول ان قوله ما وراء ذلكم
ضمير عايد الى المذكور السابق ومن جملة المذكور السابق قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
وذلك لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات اليه هو من
قوله حرمت عليكم امهاتكم فكان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم عايدا اليه ولا يدخل
فيه قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وايضا نتمسك بعمومات الاحاديث لقوله عليه السلام
اذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه وقوله زوجوا ايامكم الاكفاء فكل هذه العمومات
تتناول محل النزاع واعلم انا بينا في اصول الفقه ان الترجيح بكثرة الادلة جايز
واذا كان كذلك فنقول بتقدير ان يثبت لهم ان النكاح حقيقة في الوطي
مجاز في العقد فلو حملنا الاية على حرمة النكاح تلزمنا هذه التخصيصات الكثيرة
فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلايل الحجة الثالثة الحديث المشهور
في المسئلة وهو قوله عليه السلام الحرام لا يحرم الحلال اقصى ما في الباب ان يقال
ان قطرة من الخمر اذا وقعت في كوز من الماء فههنا الحرام حرم الحلال فاذا
اختلطت المنكوحة بالاجنبيات واشتبهت بهن فههنا الحرام حرم الحلال الا انا نقول
فحصول التخصيص فيه في بعض الصور لا يمنع من الاستدلال به الحجة الرابعة من
القياس ان نقول المقتضي لجواز النكاح قايم والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع
ظاهر فوجب القول بالجواز اما المقتضي فهو ان نفس نكاح هذه المراة على نكاح ساير
النسوان عند حصول الشرايط المتفق جامع ما في النكاح من المصالح واما الفارق
فهو ان هذه المحرمية انما حكم الشرع بثبوتها سعيا في ابقاء الوصلة الحاصلة بسبب

النكاح ومعلوم ان هذا لا يليق بالزنا بيان المقام الاول ان من تزوج بامراة
فلو لم يدخل على المراة اب الرجل وابنه ولم تدخل على الرجل ام المراة وابنتها لبقيت
المراة كالمحبوسات في البيت ولتعطل على الزوج والزوجة اكثر المصالح
ولو اذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمية فربما امتد عين البعض الى
البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بامها او ابنتها يحصل النفرة
الشديدة بينهن لان صدور الايذاء عن الاقارب اقوى وقعا واشد ايلاما
وتاثيرا وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق اما اذا حصلت
المحرمية انقطعت الاطماع وانحبست الشهوة فلا يحصل ذلك الضرر فيبقى النكاح
بين الزوجين سليما عن هذه المفسدة فثبت ان المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمية
السعي في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين واذا كان المقصود من شرع المحرمية
ابقاء ذلك الاتصال فمعلوم ان الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء فناسب
حكم الشرع باثبات هذه المحرمية واما الاتصال هذا الزنا فهو غير مطلوب البقا فلم
يناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية وهذا وجه مقبول مناسب في العرف
الناس والمراد من قول الامام الشافعي رضي الله عنه عند مناظرته في هذه المسئلة
مع محمد بن الحسن حيث قال وطء حمدت به ووطء رجمت به فكيف يشتبهان وكيف
بهذا القدر من الكلام في هذه المسئلة واعلم ان السبب في ذكر هذه الاستقصا
ههنا ان ابا بكر الرازي طول في هذه المسئلة في تصنيفه وما كان ذلك
الا تطويلا في الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ثم انه
لما ال الامر الى المكالمة مع الامام الشافعي اساء في الادب وتعدى طوره
وخاض في السفاهة وتعامى عن تقرير دلائله وتغافل عن ايراد حججه ثم بعد
ان كتب الاوراق في الترهات التي لا نفع لمذهبه منها ولا مضرة على خصومه
بسببها اظهر الفرح الشديد والتصلف العظيم في كثرة علوم اصحابه وقلة
علوم من يخالفهم ولو كان من اهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات التي
حاول نصرة قوله بها ولعلم ان الدلايل ممن كان اهلا لمعرفتها من نظر في كتابنا ونظر
في كتابه وانصف علم انا اخذنا منه خرزة ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التلخيص
والتنقيح ثم اجبنا عنه باجوبة مستقيمة على قوانين الاصول منطبقة على قواعد
الفقه ونسال الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة المسئلة الثالثة
ذكر المفسرون في قوله الا ما قد سلف وجوها الاول وهو احسنها ما ذكره السيد
صاحب حل العقد فقال هذا استثناء على طريق المعنى لان قوله ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم من النساء الا ما قد سلف قبل نزول اية التحريم وانه معفو عنه الثاني قال
صاحب الكشاف هذا كما استثني غير ان سيوفهم من قوله ولا عيب فيهم يعني
ان امكنكم ان تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فانه لا يحل لكم غيره وذلك غير ممكن
والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق الى اباحته كما يقال حتى يبيض القار
وحتى يلج الجمل في سم الخياط والثالث ان هذا استثناء منقطع لانه لا يجوز استثناء
الماضي من المستقبل والمعنى لكن ما قد سلف فانكم مقررون عليه قالوا انه عليه السلام

اقرهم

اقرهم عليهن مدة ثم امر بمفارقتهن وانما فعل ذلك ليكون اخراجهم عن هذه
العادة الردية على سبيل التدريج وقيل ان هذا خطاء لانه عليه السلام ما
اقر احدا على نكاح امراة ابيه وان كانوا في الجاهلية المسئلة الرابعة
الضمير في قوله انه الى ماذا يعود فيه وجهان الاول انه راجع الى هذا النكاح
قبل النهي اعلم الله تعالى ان هذا الذي حرمه عليهم كان لم يزل منكرا في
قلوبهم ممقوتا عندهم وكانت العرب تقول لولد الرجل من امراة ابيه مقيت
وذلك لان زوجة الاب تشبه الام وكان نكاح الامهات من اقبح الاشيا
عند العرب فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك لا جرم كان مستقبحا عندهم
فبين الله تعالى ان هذا النكاح ابدا كان ممقوتا وقبيحا الثاني ان هذا الضمير راجع
الى هذا النكاح بعد النهي فبين تعالى انه فاحشة في الاسلام ومقت عند الله
وانما قال كان ليبين انه كان في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف المسئلة
الخامسة انه تعالى وصفه بامور ثلاثة احدها انه فاحشة وانما وصف هذا
النكاح بانه فاحشة لما بينا ان زوجة الاب تشبه الام فكانت مباشرتها من افحش
الفواحش وثانيها المقت وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار حصل ذلك بسبب
امر قبيح ارتكبه صاحبه وهو من الله في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسار وثالثها
قوله وساء سبيلا قال الليث ساء يسوء فعل لازم وفاعله مضمر وسبيلا تفسير
لذلك الفاعل كما قال وحسن اولئك رفيقا واعلم ان مراتب القبح ثلاثة القبح
في العقول وفي الشرائع وفي العادات فقوله انه كان فاحشة اشارة
الى القبح العقلي وقوله ومقتا اشارة الى القبح الشرعي وساء سبيلا اشارة الى القبح
في العرف والعادة ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح والله اعلم
النوع التاسع عشر التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه الايات قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت
وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي
في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم
وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ان الله
كان غفورا رحيما والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم كتاب الله
عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فما
استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة ولا جناح عليكم
فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ان الله كان عليما حكيما ومن
لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمن ما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المومنات والله اعلم بايمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن
باذن اهلهن واتوهن اجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات
ولا متخذات اخدان فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم
والله غفور رحيم اعلم انه تعالى نص على تحريم اربعة عشر صنفا من النسوان

سبعة منهن من جهة النسب وهن امهات والبنات والاخوات والعمات
والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت وسبعة اخرى لا من جهة النسب
الامهات من الرضاعة والاخوات من الرضاعة وامهات النسا وبنات النسا بشرط
ان يكون قد دخل بالنسا وازواج الابناء والابا الا ان ازواج الابنا مذكورة ههنا
وازواج الابا مذكورة في الاية المتقدمة والجمع بين الاختين وهي مذكورة
في الاية المتقدمة وفي الاية مسايل المسئلة الاولى ذهب الكرخي الى ان
هذه الاية مجملة قال لانه اضيف التحريم فيها الى الامهات والبنات وليس من بعض
تصارت الاية مجملة من هذا الوجه والجواب عنه من وجهين الاول ان تقديم
قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم يدل على ان المراد من قوله حرمت عليكم امهاتكم
تحريم نكاحهن في العرف فاذا قيل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم فهم
كل احد ان المراد تحريم نكاحهن ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل دم
امرء مسلم الا باحدى معان ثلاث فهم كل احد ان المراد لا يحل اراقة دمه واذا
كانت هذه الامور معلومة بالضرورة كان القاء الشبهات فيها جاريا مجرى
القدح في البديهيات وشبه السوفسطائية فكانت في غاية الركاكة والله اعلم
ولي عندي فيه بحث من وجوه اخرى احدها ان قوله حرمت مذكور على لفظ ما لم
يسم فاعله فليس فيه تصريح بان فاعل هذا التحريم هو الله تعالى وما لم يثبت ذلك
لم تفد الاية شيا اخر ولا سبيل اليه الا بالاجماع فهذه الاية وحدها لا تفيد شيا بل
لا بد معها من الاجماع على هذه المقدمة وثانيها ان قوله حرمت ليس
نصا في ثبوت التحريم على سبيل التابيد فان القدر المذكور في الاية يمكن
تقسيمه الى المؤبد والى المؤقت فانه تعالى تارة حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم
الى الوقت الفلاني فقط واخرى عليكم امهاتكم وبناتكم مؤبدا مخلدا واذا
كان القدر المذكور في الاية صالحا لان يجعل مورد التقسيم بهذين
القسمين لم يكن نصا في التابيد فاذن هذا التابيد لا يستفاد من الاية
بل من دلالة منفصلة وثالثها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم خطاب
مشافهة مخصوص باولئك الحاضرين فاثبات هذا التحريم في حق الكل انما
يستفاد من دليل منفصل ورابعها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم اخبار
عن ثبوت هذا التحريم في الزمان الماضي وظاهر اللفظ غير متناول
للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك الا بدليل منفصل وخامسها ان
قوله حرمت عليكم امهاتكم يقتضي انه قد حرم على كل احد جميع امهاتهم وجميع
بناتهم ومعلوم انه ليس كذلك بل المقصود انه تعالى قابل الجمع بالجمع فيقتضي
مقابلة المفرد بالفرد فهذا يقتضي ان الله تعالى قد حرم على كل احد امه
خاصة وبنته خاصة وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر وسادسها ان قوله
حرمت تشعر ظاهره بسبق الحل اذ لو كان ابدا موصوفا بالحرمة لكان قوله
حرمت تحريما لما هو في نفسه حرام فيكون ذلك ايجاد الموجود وهو محال
فثبت ان المراد من قوله حرمت ليس تجديد التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور

بل المراد

٣٩

بل المراد الاخبار عن حصول التحريم فثبت بهذه الوجوه ان ظاهر الاية وحده
غير كاف في اثبات المطلوب والله اعلم المسئلة الثانية اعلم ان حرمة
الامهات والبنات كانت ثابتة في زمان ادم صلى الله عليه وسلم الى هذا
الزمان ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الاديان الالهية الا ان زرادشت
رسول المجوس قال بحله الا ان اكثر المسلمين اتفقوا على انه كان كذابا
اما نكاح الاخوات فقد نقل ان ذلك كان مباحا في زمان ادم صلوات
الله عليه وانما حكم الله باباحة ذلك على سبيل الضرورة ورايت بعض
المشايخ انكر ذلك فقال انه تعالى كان يبعث الجواري من الجنة ليتزوج
بهن ابناء ادم عليهم السلام وهذا بعيد لانه اذا كان زوجات ابنائه وازواج بناته
من اهل الجنة فحينئذ لا يكون هذا النسل من اولاد ادم وذلك بالاجماع باطل
وذكر العلما ان السبب لهذا التحريم ان الوطي اذلال واهانة ولذلك فان الانسان
يستحيي من ذكره ولا يقدم عليه الا في الموضع الخالي واكثر انواع الشتم لا بذكره
واذا كان الامر كذلك وجب صون الامهات عنه لان انعام الام على الولد اعظم
وجوه الانعام فوجب صونها عن هذا الاذلال والبنت بمنزلة جزء من الانسان وبعض منه
قال عليه السلام فاطمة بضعة مني فيجب صونها عن هذا الاذلال لان المباشرة معها تجري
مجرى اذلال النفس وكذا القول في البقية والله اعلم ولنشرع الان في التفاصيل
النوع الاول من المحرمات الامهات وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي
رحمه الله الامهات جمع الام والام في الاصل امهة فاسقط الهاء في التوحيد قال
الشاعر امهتي خندف والدوس ابي وقد يجمع الام امات بغير
الهاء واكثر ما تستعمل في الحيوان غير الادمي قال الراعي كانت نجائب منذر
ومحرق اماتهن وطرقهن فحيلا المسئلة الثانية كل امراة رجع نسبك اليها
بالولادة من جهة ابيك او من جهة امك بدرجة او درجات باناث رجعت
اليها او بذكور فهي امك ثم ههنا بحث وهو ان لفظ الام لا شك انه حقيقة
في الام الاصلية فاما في الجدات فاما ان يكون حقيقة او مجازا فان كان لفظ الام
حقيقة في الام الاصلية وفي الجدات فاما ان يكون لفظا متواطيا او مشتركا فان
كان لفظا متواطيا اعني ان يكون لفظ الام موضوعا بازاء قدر مشترك بين الام
الاصلية وبين سائر الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
نصا في تحريم الام الاصلية وفي تحريم جميع الجدات واما ان كان لفظ الام
مشتركا في الام الاصلية وفي الجدات فهذا يتفرع على ان اللفظ المشترك بين امرين هل
يجوز استعماله فيهما معا ام لا فمن جوز حمل اللفظ ههنا على الكل وحينئذ يكون
تحريم الجدات منصوصا عليه ومن قال لا يجوز فالقائلون بذلك لهم طريقان
في هذا الموضع احدهما ان لفظ الام لا شك انه اريد به ههنا الام الاصلية
فتحريم نكاحها مستفاد من هذا النص واما تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد
من هذا النص بل من الاجماع والثاني انه تعالى تكلم بهذه الاية مرتين حتى
يريد في كل مرة مفهوما اخر اما اذا قلنا لفظ الام حقيقة في الام الاصلية مجاز

في الجدات فقد ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معاً وحينئذ يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما اذا كان لفظ الام حقيقة في الام الاصلية وفي الجدات المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه اذا تزوج الرجل بامه ودخل بها وجب عليه الحد وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يلزمه حجة الشافعي رضي الله عنه ان وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة فكان هذا الوطء زنا محضا فيلزمه الحد لقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة انما قلنا وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة لانه تعالى قال حرمت عليكم امهاتكم وقد علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام ان مراد الله تعالى من هذه الاية تحريم نكاحها واذا ثبت هذا فنقول الموجود ليس الا صيغة الايجاب والقبول فلو حصل هذا انعقاد لكان هذا الانعقاد اما ان يقال انه في الحقيقة او في حكم الشرع والاول باطل لان صيغة الايجاب والقبول كلام وهو عرض لا يبقى والقبول لا يوجد الا بعد الايجاب وحصول الانعقاد بين الموجود والمعدوم محال والثاني باطل لان الشرع بين في هذه الاية بطلان هذا العقد قطعا ومع كون هذا العقد باطلا قطعا في حكم الشرع كيف يمكن القول بانه منعقد شرعا فثبت ان وجود هذا العقد وعدمه بمثابة واحدة واذا ثبت ذلك فنافي التحرير والتقرير ما تقدم النوع الثاني من المحرمات البنات وفيه مسئلتان المسئلة الاولى كل انثى يرجع نسبها اليك بالولادة بدرجة او بدرجات باناث او بذكور فهي بنتك فاما ان بنت الابن وبنت البنت هل تسمى بنتا حقيقة او مجازا فالبحث فيه عين ما ذكرناه في امهات المسئلة الثانية قال الشافعي البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزاني وقال ابو حنيفة رحمه الله تحرم حجة الشافعي رضي الله عنه انها ليست بنتاله فوجب ان لا تحرم انما قلنا انها ليست بنتاله لوجوه الاول ان ابا حنيفة اما ان يثبت كونها بنتاله بناء على الحقيقة وهي كونه مخلوقة من مائه او بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب والاول باطل على مذهبه طردا وعكسا اما الطرد فهو انه اذا اشترى جارية بكرا وافتضها وحبسها في داره الى ان تلد فهذا الولد معلوم انه مخلوق من مائه قطعا مع ان ابا حنيفة قال لا يثبت نسبه الا عند الاستلحاق ولو كان النسب هو كون الولد متخلقا من مائه لما توقف في ثبوت عند النسب هذا الاستلحاق واما العكس فهو ان المشرقي اذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد فابو حنيفة اثبت النسب فهاهنا مع القطع بانه غير مخلوق من مائه فثبت ان القول بجعل الله مخلوقا من مائه سببا باطل طردا وعكسا على قول ابي حنيفة واما ان قلنا النسبة انما يثبت بحكم الشرع فهاهنا اجمع المسلمون على انه لا نسب لولد الزنا من الزاني ولو انتسب الى الزاني لوجب على القاضي منعه من ذلك الانتساب فثبت ان انتسابها اليه غير ممكن لا بناء على الحقيقة ولا بناء على حكم الشرع الوجه الثاني التمسك

قوله

بقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر وقوله الولد للفراش يقتضي حصر النسب في الفراش الوجه الثالث لو كانت بنتا له لاخذت الميراث لقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وليست له ولاية الاجبار لقوله عليه السلام زوجوا بناتكم الاكفاء ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ولحل الخلوة بها فلما لم يثبت شيء من ذلك علمنا انتفاء النسبية واذا ثبت انها ليست بنتاله وجب ان تحل للزوج بها اما للعلية او لاجل ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة وهذا الحصر ثابت بالاجماع وليسه باطلة لما ذكرنا وحرمة المصاهرة بسبب الزنا ايضا باطلة كما تقدم شرح هذه المسئلة فثبت انها غير محرمة على الزاني والله اعلم النوع الثالث من المحرمات الاخوات ويدخل فيه الاخوات من الاب والام معا والاخوات من الاب فقط والاخوات من الام فقط النوع الرابع والخامس العمات والخالات قال الواحدي رحمه الله كل ذكر رجع نسبك اليه فاخته عمتك وقد تكون العمة من جهة الام وهي اخت ابي امك وكل انثى رجع نسبك اليها بالولادة فاختها خالتك وقد تكون الخالة من جهة الاب وهي اخت ام ابيك النوع السادس والسابع بنات الاخ وبنات الاخت كالقول في بنات الصلب فهذه الاقسام السبعة محرمة في نص الكتاب بالانساب والارحام قال المفسرون كل امراة حرم الله نكاحها للنسب والرحم فتحريمها مؤبد لا يحل بوجه من الوجوه واما اللواتي يحل نكاحهن ثم يصرن محرمات بسبب طارئ فهن اللوائي ذكرن في باقي الاية النوع الثامن والتاسع قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله المرضعات سماهن امهات لاجل الحرمة كما انه تعالى سمى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم امهات المؤمنين في قوله وازواجه امهاتهم لاجل الحرمة المسئلة الثانية انه تعالى نص في هذه الاية على حرمة الامهات والاخوات من جهة الرضاعة الا ان الحرمة غير مقصورة عليهن لانه صلى الله عليه وسلم قال فانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وانما عرفنا ان الامر كذلك بدلالة هذه الايات وذلك لانه تعالى لما سمى المرضعة لها والمراضعة اختا فقد نبه بذلك على انه تعالى اجرى الرضاع مجرى النسب وذلك لانه تعالى حرم بسبب النسب سبعا اثنتان منهما هما المنتسبان بطريق الولادة وهما الامهات والبنات وخمس منها بطريق الاخوة وهن الاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت ثم انه تعالى لما شرع بعد ذلك في احوال الرضاع ذكر من كل من هذين القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقي فذكر من قسم قرابة الولاد الامهات ومن قسم قرابة الاخوة الاخوات ونبه بذكر هذين المثالين من هذين القسمين على ان الحال في باب الرضاع كالحال في النسب ثم انه عليه السلام اكد هذا البيان بصريح قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فصار صريح الحديث مطابقا لمفهوم الاية وهذا بيان لطيف المسئلة الثالثة ام الانسان من الرضاع هي التي ارضعته وكذلك كل امراة انتسبت الى تلك المرضعة بالامومة اما من جهة النسب او من جهة الرضاع والحال في الاب

كما في الام واذا عرفت الاب فقد عرفت الابنت ايضا بذلك الطريق واما الاخوات
فثلاثة الاولى اختك لابيك وامك وهي الصغيرة الاجنبية التي ارضعتها
امك بلبان ابيك سواء ارضعتها معك او مع ولد قبلك او بعدك والثانية
اختك لابيك دون امك وهي التي ارضعتها زوجة ابيك بلبان ابيك والثالثة
اختك لامك دون ابيك وهي التي ارضعتها امك بلبان رجل اخر واذا عرفت ذلك
سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت المسئلة
الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه الرضاع انما يحرم بشرط ان يكون خمس رضعات
وقال ابو حنيفة الرضعة الواحدة كافية وقد ذكرت هذه المسئلة في سورة
البقرة واحتج ابو بكر الرازي على صحة مذهبه بهذه الاية فقال انه تعالى
علق هذا الاسم اعني الامومة والاخوة بفعل الرضاع فحيث حصل هذا الفعل
وجب ان يترتب عليه الحكم ثم سال نفسه فقال ان قوله تعالى وامهاتكم
اللاتي اطعمنكم وامهاتكم اللاتي كسونكم وهذا يقتضي تقدم حصول صفة
الامومة والاختية على فعل الرضاع بلى انه تعالى قال اللاتي ارضعنكم
هن امهاتكم لكان مقصودكم حاصلا واجاب عنه بان قال الرضاع هو الذي
يكسوها سمة الامومة فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع كان الحكم
معلقا به بخلاف قوله وامهاتكم اللاتي كسونكم لان اسم الامومة غير مستفاد
من الكسوة قال ويدل على ان ذلك مفهوم من هذه الاية ما روي انه جاء
رجل الى ابن عمر فقال ان ابن الزبير يقول لا باس بالرضعة ولا بالرضعتين فقال
ابن عمر قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال الله تعالى واخواتكم من الرضاعة
قال فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بالرضاع القليل واعلم ان هذا
الجواب ركيك جدا اما قوله ان اسم الامومة انما جاء من فعل الرضاع فنقول
وهل النزاع الا فيه قال عندي ان اسم الامومة انما جاء من الرضاع خمس مرات
وعندك انما جاء من اصل الرضاع فانت انما تمسكت بهذه الاية لاثبات هذا
الاصل فاذا اثبت التمسك بهذه الاية على هذا الاصل كنت قد اثبت الدليل بالمدلول
وانه دور وساقط واما التمسك بان ابن عمر فهم من الاية حصول التحريم بمجرد
فعل الرضاع فهو معارض بما ان ابن الزبير ما فهمه منه وكان كل واحد منهما من
فقهاء الصحابة ومن العلماء باللسان العرب فكيف جعل فهم احدهما حجة ولم
يجعل فهم الاخر حجة على قول خصمه ولولا التعصب الشديد لاعمى القلب
لما خفي ضعف هذه الكلمات ثم ان ابا بكر الرازي اخذ يتمسك اثبات مذهبه
بالاحاديث والاقيسة ومن تكلم في احكام القران وجب ان لا يذكر الا ما يستنبطه
من الاية فاما ما سوى ذلك فانما يليق بكتب الفقه النوع العاشر من المحرمات قوله
وامهات نسائكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى يدخل في هذه الاية وجميع جداتها
من قبل الاب والام كما بينا مثله في النسب المسئلة الثانية مذهب الاكثرين
من الصحابة والتابعين ان تزوج بامراة حرمت عليه امها سواء دخل بها او لم
يدخل وزعم جمع من الصحابة ان ام المراة انما تحرم بالدخول بالبنت كما ان الربيبة

انما تحرم بالدخول بامها وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر واظهر الروايات
عن ابن عباس وحجتهم انه تعالى ذكر حكمين وهو قوله وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي
في حجوركم ثم ذكر شرطا وهو قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فوجب ان يكون ذلك الشرط
معتبرا في الجملتين معا وحجة القول الاول ان قوله تعالى وامهاتكم جملة مستقلة بنفسها
ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط اليه فوجب القول ببقائه على عمومه وانما قلنا ان هذا
الشرط غير عائد لوجوه الاول وهو ان الشرط لا بد من تعلقه بشيء سبق ذكره فاذا
علقناه باحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة الى تعليقه بالجملة الثانية فكان تعليقه بالجملة
الثانية تركا للظاهر من غير دليل وانه لا يجوز الثاني وهو ان عموم هذه الجملة معلوم وعود
الشرط اليه محتمل لانه يجوز ان يكون الشرط مختصا بالجملة الاخيرة فقط ويجوز ان يكون
عائدا الى الجملتين معا والقول بعود هذا الشرط الى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص
مشكوك وانه لا يجوز الثالث وهو ان هذا الشرط لو عاد الى الجملة الاولى فاما ان يكون
مقصورا عليها واما ان يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية ايضا والاول باطل لان على هذا
التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقا وذلك باطل بالاجماع والثاني باطل ايضا
لان على هذا التقدير يصير نظم الاية هكذا وامهات نسائكم اللاتي دخلتم
بهن فيكون المراد بكلمة من هاهنا التمييز ثم نقول وربائبكم اللاتي في حجوركم من
نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من هاهنا ابتداء الغاية كما يقول
بنات الرسول من خديجة فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك في كل مفهوميه وانه
غير جائز ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كلمة من للاتصال كقوله المؤمنون والمؤمنات
بعضهم من بعض وقال عليه السلام ما انا من دد ولا الدد مني ومعنى مطلق الاتصال
حاصل في النساء والربائب معا الوجه الرابع في الدلالة على ما قلناه ما روى عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نكح الرجل المراة
فلا يحل له ان يتزوج امها دخل بالبنت او لم يدخل واذا تزوج الام فلم يدخل بها ثم طلقها
فان شاء تزوج البنت وطعن محمد بن جرير الطبري في صحة هذا الحديث وكان عبد الله
بن مسعود يفتي بنكاح ام المراة اذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة
فاتفق ان ذهب الى المدينة فصادفهم مجمعين على خلاف فتواه فلما رجع الى الكوفة
لم يدخل داره حتى ذهب الى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وامره بالنزول عن تلك
المراة وروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان زيد بن ثابت قال الرجل اذا فارق
امراته قبل الدخول واراد ان يتزوج امها فان طلقها قبل الدخول تزوج امها وان ماتت
لم يتزوج بها واعلم انه انما فارق بين الموت والطلاق في التحريم لان الطلاق
قبل الدخول لا يتعلق به شيء من احكام الدخول في باب وجوب العدة لا جرم جعله الله
سببا لهذا التحريم **النوع العشرة** من المحرمات قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح
عليكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الربائب جمع ربيبة وهي بنت امراة
الرجل من غيره ومعناها مربوبة لان الرجل هو يربيها يقال ربيت فلانا اربه
وربيته اربيه بمعنى واحد والحجور جمع حجر وفيه لغتان قال ابن السكيت حجر الانسان

وحجره بالفتح والكسر والمراد بقوله فى حجوركم اى فى تربيتكم يقال فلان فى حجر
فلان اذا كان فى تربيته والسبب فى هذه الاستعارة ان كل من ربى
طفلا اجلسه فى حجره فصار عبارة عن التربية كما يقال فلان فى حضانة
فلان واصله من الحضن الذى هو الابط وقال ابو عبيدة فى حجوركم اى فى
بيوتكم النوع عشر روى مالك ابن اوس الحدثان عن على رضى الله عنه انه قال
الربيبة اذا لم تكن فى حجر الزوج وكانت فى بلد اخر ثم فارق الام بعد الدخول
فانه يجوز ان يتزوج الربيبة ونقل انه رضوان الله عليه احتج على ذلك بانه
تعالى قال وربائبكم اللاتى فى حجوركم شرط فى كونها ربيبة له كونها فى حجره فاذا
لم تكن فى تربيته ولا فى حجره فقد فات الشرطان فوجب ان لا تثبت الحرمة
وهذا استدلال حسن واما سائر العلماء فانهم قالوا اذا دخل بالمراة حرمت
ابنتها عليه سواء كانت فى تربيته او لم تكن والدليل عليه قوله تعالى فان لم تكونوا
دخلتم بهن فلا جناح عليكم علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول وهذا يقتضى
ان المقتضى لحصول الجناح هو مجرد الدخول واما الجواب عن حجة القول
الاول فهو ان الاعم الاغلب ان بنت زوجة الانسان تكون فى تربيته فهذا
الكلام على الاعم لان هذا القيد شرط فى حصول هذا التحريم والله اعلم
المسئلة الثالثة تمسك ابو بكر الرازى فى اثبات ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة
بقوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن قال
لان الدخول بها اسم لمطلق الوطى سواء كان الوطى نكاحا او سفاحا فدل هذا
على ان الزنا بالام يوجب تحريم البنت وهذا الاستدلال فى نهاية الضعف وذلك
لان هذه الاية مختصة بالمنكوحة لدليلين الاول ان هذه الاية مشتملة انما تناولت
امراة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزنى بها ليست كذلك فيمتنع دخولها فى الاية
بيان الاول من وجهين الاول ان قوله من نسائكم اللاتى دخلتم بهن يقتضى ان كونها
من نسائه يكون متقدما على دخوله والثانى انه تعالى قسم نساءهم الى من يكون مدخولا
بها والى من لا يكون كذلك بدليل قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن واذا كان
نساؤهم منقسمة الى هذين القسمين علمنا ان كون المراة من نسائه امر مغاير
للدخول بها واما بيان ان المزنية ليست كذلك وذلك لان فى النكاح صارت
المراة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها او لم يدخل بها اما فى الزنا فانه لم يحصل
قبل الدخول بها حالة اخرى تقتضى صيرورتها من نسائه فثبت بهذا ان المزنية
غير داخلة فى هذه الاية الثانى انه لو اوصى لنساء فلان لا تدخل هذه الزانية فيهن
فكذلك لو حلف على نساء بنى فلان لا يحصل الحنث بالزنا بهذه الزانية فثبت ضعف
هذا الاستدلال والله اعلم النوع الثانى عشر قوله تعالى وحلائل ابنائكم
الذين من اصلابكم وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الشافعى رضى الله عنه
لا يجوز للاب ان يتزوج بجارية ابنه وقال ابو حنيفة رحمه الله يجوز احتج الشافعى
بان قال جارية الابن حليلة الابن وحليلة الابن محرمة على الاب اما المقدمة الاولى فلانها
بالبحث عن الحليلة مقول الحليلة فعيلة فيمكن ان تكون بمعنى المفعول وان تكون بمعنى

الفاعل اما بمعنى المفعول ففيه وجهان احدهما ان يكون ماخوذا من الحل الذى هو
الاباحة فالحليلة تكون بمعنى المحللة اى المحللة ولا شك ان الجارية كذلك فوجب
كونها حليلة له الثانى ان يكون ماخوذا من الحلول فالحليلة عبارة عن الشى يكون محل الحلول
ولا شك ان الجارية موضع حلول السيد فكانت حليلة له اما اذا قلنا الحليلة بمعنى
الفاعل ففيه وجهان ايضا الاول انها لشدة اتصال كل واحد منهما بالاخر كانهما يحلان فى
ثوب واحد وفى لحاف واحد وفى منزل واحد ولا شك ان الجارية كذلك الثانى ان كل
واحد منهما كانه حال فى قلب صاحبه وفى روحه لشدة ما بينهما من المحبة والالفة
والالفة فثبت بمجموع ما ذكرنا ان جارية الابن حليلة واما المقدمة الثانية وهى
ان حليلة الابن محرمة على الاب فلقوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم
يقال ان اهل اللغة يقولون حليلة الرجل زوجته لانا نقول قد بينا بهذه الوجوه الاربعة
من الاشتقاقات الظاهرة ان لفظ الحليلة يتناول الزوجة ولكنا نفسرها بمعنى
يتناول الزوجة والجارية فيقول من تقول انه ليس كذلك شهادة على النفى فلا تسمع
اليه المسئلة الثانية قوله الذين من اصلابكم احتراز عن المتبنى وكان المتبنى فى صدر
الاسلام بمنزلة الابن ولا تحرم على الانسان حليلة من ادعاه ابنا اذا لم يكن من
صلبه نكح رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش الاسدية وهى بنت اميمة
بنت عبد المطلب وكانت بنت ابنة عمة الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ان كانت
زوجة زيد بن حارثة فقال المشركون انه تزوج امراة ابنه فانزل الله تعالى وما جعل ادعيا
ادعياءكم ابناءكم وقال لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم المسئلة الثالثة ظاهر
قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم لا يتناول حلائل الابناء من الرضاعة فلما قال فى اخر الاية
واحل لكم ما وراء ذلكم لزم من ظاهر الايتين حل التزوج بازواج الابناء من الرضاع الا انه صلى
الله عليه وسلم قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فاقتضى هذا تحريم التزوج
بحليلة الابن من الرضاع لان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم يتناول الرضاع وغير الرضاع
فكان قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اخص منه مخصصا لعموم القران بخبر
الواحد والله اعلم المسئلة الرابعة اتفقوا على ان حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل
بنفس العقد وذلك لان عموم الاية يتناول حليلة الابن سواء كانت مدخولا بها او لم تكن
اما ما روى ان ابن عباس سئل عن قوله وحلائل ابنائكم الذين انه تعالى لم يبين ان هذا
الحكم مخصوص بما اذا دخل الابن بها او غير مخصوص بذلك فقال ان ابن عباس ابهموا
ما ابهمه الله فليس مراده من هذا الابهام كونها مجملة مشتبهة بل المراد من هذا الابهام
كونها مجملة مشتبهة بل المراد من هذا الابهام التابيد الا ترى انه قال فى السبعة المحرمة
من جهة النسب انها من المبهمات اى من اللواتى تثبت حرمتهن على سبيل التابيد فكذا
هاهنا المسئلة الخامسة اتفقوا على ان هذه الاية تقتضى تحريم حليلة ولد الولد على الجد
هذا يدل على ان ولد الولد يطلق عليه انه من صلب الجد وفيه دلالة على ان ولد الولد منسوب
الى الجد بالولادة النوع الثالث عشر من المحرمات قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
الا ما قد سلف المسئلة الاولى قوله وان تجمعوا بين الاختين فى محل الرفع لان التقدير حرمت
عليكم امهاتكم وبناتكم والجمع بين الاختين المسئلة الثانية الجمع بين الاختين يقع على ثلاثة

اوجه اما بان تنكحهما معًا او ينكح احداهما وبعدها الاخرى اما الجمع بين الاختين فى
النكاح فذلك يقع على وجهين احدهما ان يعقد عليهما جميعًا فالحكم هاهنا اما الجمع
او التعيين او التخيير او الابطال اما الجمع فباطل بحكم هذه الاية هكذا قالوا الا انه
مشكل على اصل ابى حنيفة لا يقتضى الابطال على قول ابى حنيفة الا ترى ان الجمع
بين الطلقات حرام على قوله ثم انه يقع وكذا النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع
من انعقاد هذا العقد وكذا القول فى جميع البياعات الفاسدة فثبت ان الاستدلال
بالنهى على الفساد لا يستقيم على قوله فان قالوا وهذا يلزمكم ايضا لان الطلاق فى
زمان الحيض وفى طهر جامعها فيه منهى عنه ثم انه يقع قلنا بين الصورتين فرق
دقيق لطيف ذكرناه فى الخلافيات فمن اراده فليطلب ذلك الكتاب فثبت ان الجمع باطل
واما ان التعيين باطل ايضا فلان الترجيح من غير مرجح باطل واما ان التخيير ايضا
باطل فلان القول بالتخيير يقتضى حصول العقد وفائدة الى ان التعيين وقد بينا
بطلانه فلم يبق الا القول بفساد العقدين جميعًا الصورة الثانية من صور الجمع وهى
ان يتزوج احديهما ثم تزوج الاخرى بعدها فها هنا الحكم ببطلان نكاح الثانية
لان الدفع اسهل من الرفع واما الجمع بين الاختين بملك اليمين او بان ينكح احديهما
او يشترى الاخرى فقد اختلف الصحابة فيه فقال على وعمر وابن مسعود وزيد بن
ثابت وابن عمر لا يجوز الجمع بينهما والباقون جوزوا ذلك اما الاولون فقد احتجوا
على قولهم ان ظاهر الاية يقتضى تحريم الجمع بين الاختين مطلقا فوجب ان
يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان انه قال احلتهما اية وحرمتهما اية
والتحليل اولى فالاية الموجبة للتحليل هى قوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم
وقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم والجواب عنه من وجهين الاول
ان هذه الايات دالة على تحريم الجمع ايضا لان المسلمين اجمعوا على انه لا يجوز الجمع
بين الاختين الامتين فى حل الوطى فنقول لو جاز الجمع بينهما فى الملك
لجاز الجمع بينهما فى الوطى لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على
ازواجهم او ما ملكت ايمانهم لكنه لا يجوز الجمع بينهما فى الملك فثبت ان
هذه الاية لان تكون دالة على تحريم الجمع بينهما فى الملك اولى من ان تكون دالة
على الجواز الوجه الثانى ان سلمنا دلالتها على جواز الجمع لكن يقول الترجيح
لجانب الحرمة ويدل عليه وجوه الاول قوله عليه السلام ما اجتمع الحلال
والحرام الا وغلب الحرام الحلال الثانى انه لا شك ان الاحتياط فى جانب
الترك فيجب لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث
ان مبنى الابضاع فى الاصل على الحرمة بدليل انه اذا استوت الامارات فى
حصول العقد مع شرايطه وفى عدمه وجب القول بالحرمة ولان النكاح مشتمل
على المنافع العظيمة فلو كان خاليا عن جهة الاذلال والضرر لوجب ان يكون مشروعا فى حق
الامهات لان ايصال النفع اليهن مندوب لقوله تعالى وبالوالدين احسانا ولما كان ذلك
محرما علمنا اشتماله على جهات الاذلال والمضار واذا كان كذلك كان الاصل فيه
هو الحرمة والحل انما ثبت بالعارض واذا ثبت هذا ظهر ان الرجحان لجانب الحرمة

هذا

٤٣ فهذا هو تقرير مذهب على رضى الله عنه فى هذا الباب اما اذا اخذنا بالمذهب المشهور بين
الفقهاء وهو انه يجوز الجمع بين امتين اختين فى ملك اليمين فاذا وطى احديهما حرمت
الثانية عليه ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او هبة او عتق او كتابة او
تزويج المسئلة الثالثة قال الشافعى رضى الله عنه نكاح الاخت فى عدة الاخت البائن جائز
وقال ابو حنيفة رضى الله عنه لا يجوز حجة الشافعى رضى الله عنه انه لم يوجد الجمع فوجب
ان لا يحصل المنع انما قلت انه لم يوجد الجمع لان نكاح المطلقة زايل بدليل انه لا يجوز له وطيها
ولو وطيها يلزمه الحد وانما قلنا انه لما لم يوجد الجمع وجب ان لا يحصل المنع لقوله تعالى
بعد تعديد المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم ولا شبهة فى انتفاء جميع تلك الموانع
الا كونه جمعًا بين الاختين فاذا ثبت بالدليل ان الجمع منتف وجب القول بالجواز
فان قيل النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليها قلنا
النكاح له حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة تمتنع كونها موجودة معدومة بلى
لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون احدهما موجودا والاخر معدوما
صح ذلك اما اذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للنصف كان هذا القول فاسدًا
واما وجوب العدة ولزوم النفقة فاعلم المسئلة الرابعة قال الشافعى رضى الله عنه اذا
اسلم الكافر وتحته اختان اختار ايتهما شاء وفارق الاخرى وقال ابو حنيفة ان كان
قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهن وان كان قد تزوج باحديهما اولا وبالاخرى
ثانيا اختار الاولى وفارق الثانية واحتج ابو بكر الرازى لابى حنيفة بقوله وان
تجمعوا بين الاختين قال هذا خطاب عام فيتناول المؤمن والكافر واذا ثبت انه
يتناول الكافر وجب ان يكون ذلك النكاح فاسدًا لان النهى يدل على الفساد
قال له انك بنيت هذا الاستدلال على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرايع وعلى
ان النهى يدل على الفساد وابو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الاصلين وان قال
بهما صحيحان على قولكم فكان هذا الاستدلال الزامًا عليكم فنقول قولنا الكفار
مخاطبون بفروع الشرايع لا نعنى به فى احكام الدنيا فانه ما دام كافرا لا يمكن تكليفه
بفروع الاسلام واذا اسلم سقط عنه كل ما مضى بالاجماع بل المراد منه احكام الاخرة
وهو ان الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب على ترك الاسلام اذا عرفت هذا
فنقول اجمعنا على انه لو تزوج الكافر بغير ولى ولا شهود او تزوج بها على سبيل القهر
والغصب فبعد الاسلام لا يفرد ذلك النكاح فى حقه فثبت ان الخطاب بفروع
الشرايع لا يظهر اثره فى الاحكام الدنيوية فى حق الكافر وحجة الشافعى ان
فيروز الديلمى اسلم على ثمان نسوة فقال عليه السلام اختر منهن اربعا وفارق
سايرهن خيره بينهن وذلك ينافى ما ذكرتم من الترتيب المسئلة الخامسة
قوله تعالى الا ما قد سلف فيه الاشكال المشهور وهو ان تقرير الاية حرمت عليكم
امهاتكم وكذا وكذا الا ما قد سلف وهذا يقتضى استثناء الماضى عن المستقبل وانه
لا يجوز وجوابه بالوجوه المذكورة فى قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد
سلف والمعنى ان ما مضى مغفور بدليل قوله ان الله كان غفورا رحيما النوع الرابع
عشر من المحرمات قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وفيه

مسايل المسئلة الاولى الاحصان فى اللغة المنع وكذلك الحصانة يقال مدينة
حصينة ودرع حصينة اى مانعة صاحبها من الجراحة قال تعالى وعلمناه صنعة
لبوس لكم ليحصنكم من باسكم معناه ليمنعكم ويحرزكم والحصن الموضع الحصين
لمنعة من يريده بالسوء والحصان بالكسر الفرس الفحل لمنعه صاحبه من الهلاك والحصان
بالفتح المراة العفيفة لمنعها فرجها من الفساد قال تعالى ومريم ابنة عمران التى احصنت
فرجها واعلم ان لفظ الاحصان جاء فى القران على وجوه احدها الحرية كما فى قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات يعنى الحرائر الا ترى انه لو قذف غير حر لم يجلد ثمانين
وكذا قوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب يعنى الحراير وكذلك قوله
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اى الحراير وثانيها العفاف وهو
قوله محصنات غير مسافحات وقوله محصنين غير مسافحين وقوله والتى احصنت
فرجها اى عفته وثالثها الاسلام من ذلك قوله فاذا احصن قيل فى تفسيره
اذا اسلمن ورابعها كون المراة ذات زوج يقال امراة محصنة اذا كانت ذات
زوج وقوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم يعنى ذات الازواج
والدليل على ان المراد ذلك انه تعالى عطف المحصنات على المحرمات فلا بد
وان يكون الاحصان سببا للحرمة ومعلوم ان الحرية والعفاف والاسلام
لا تاثير له فى ذلك فوجب ان يكون المراد منه الزوجية لان كون المراة ذات زوج
له تاثير فى كونها محرمة على الغير واعلم ان الوجوه الاربعة تشترك فى المعنى
الاصلى اللغوى وهو المنع وذلك لانا ذكرنا ان الاحصان عبارة عن المنع
فالحرية سبب لتحصين الانسان من نفاذ حكم الغير فيه والعفة ايضا مانعة
للانسان من الشروع فيما لا ينبغى وكذلك الاسلام مانع من كثير مما تدعوا
اليه النفس والشهوة والزوج ايضا مانع للزوجة من كثير من الامور والزوجة
مانعة للزوج من الوقوع فى الزنا ولذلك قال عليه السلام من تزوج فقد
حصن ثلثى دينه فثبت ان المرجع بكل هذه الوجوه الى ذلك المعنى اللغوى
المسئلة الثانية قال الواحدى اختلف القرا فى المحصنات فقرا الكساى بكسر الصاد
وفتحها فى جميع القران الا التى فى هذه الاية فانهم اجمعوا على الفتح فيها فمن قرا
بالكسر جعل الفعل لهن يعنى اسلمن واحصن العفاف وتزوجهن فاحصن انفسهن
بسبب هذه الامور ومن قرا بالفتح جعل الفعل لغيرهن يعنى احصنهن
ازواجهن والله اعلم المسئلة الثالثة قال الشافعى رحمه الله الثيب الذمى
اذا زنى يرجم وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يرجم حجة الشافعى انه حصل
الزنا مع الاحصان وذلك علة لاباحة الدم فوجب ان يثبت اباحة الدم
واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم انما قلنا حصل الزنا مع
الاحصان فهذا يعتمد اثبات قيدين احدهما حصول الزنا ولا شك فيه والثانى
حصول الاحصان وهو حاصل لان قوله تعالى والمحصنات من النسا يدل على ان المراد
من المحصنة المزوجة وهذه المراة مزوجة فهى محصنة فثبت انه حصل الزنا
مع الاحصان وانما قلنا ان الزنا مع الاحصان علة لاباحة الدم لقوله عليه السلام

لاجل

لا يحل دم امرئ مسلم الا لاحدى معان ثلاث ومنها قوله وزنا بعد احصان جعل الزنا
بعد الاحصان علة لاباحة الدم فى حق المسلم والمسلم محل لهذا الحكم اما العلة
فهى مجرد الزنا بعد الاحصان بدليل ان لام التعليل انما دخل عليه اقصى ما فى الباب انه
حكم فى حق المسلم ان الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم الا ان كونه مسلما محل الحكم
وخصوص محل الحكم لا يمنع من التعدية الى غير ذلك المحل والا لبطل القياس بالكلية واما العلة
فهى ما دخل عليه لام التعليل وهى ماهية الزنا بعد الاحصان وهذه الماهية لما حصلت
فى حق الثيب الذمى وجب ان تحصل فى حقه اباحة الدم فثبت انه مباح الدم ثم ها هنا
طريقان ان شئنا اكتفينا بهذا القدر فانا ندعى كونه مباح الدم والخصم لا يقول به فصار
محجوجا او نقول لما ثبت انه مباح الدم وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم لانه لا قائل بالفرق
فان قيل ما ذكرتم انه دل على ان الذمى محصن فها هنا ما يدل على انه غير محصن وهو قوله
عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن قلنا ثبت بالدليل الذى ذكرناه ان الذمى محصن
وثبت بهذا الخبر الذى ذكرتم انه ليس بمحصن فنقول انه محصن بمعنى انه ذو زوج وغير
محصن بمعنى انه لا حد على قاذفه وقوله من اشرك بالله فليس بمحصن يجب حمله على انه لا يحد
قاذفه لا على انه يحد على الزنا لانه وصفه بوصف الشرك وذلك جناية والمذكور عقيب
الجناية لا بد وان يكون امرا يصلح ان يكون عقوبة وقولنا انه لا يحد قاذفه يصلح
ان يكون عقوبة له فكان المراد من قوله من اشرك بالله فليس بمحصن ما ذكرناه والله
اعلم المسئلة الرابعة فى قوله والمحصنات من النساء قولان احدهما المراد منها ذوات
الازواج وعلى هذا التقدير ففى قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول ان المراد ان المراة
اذا كانت ذات زوج حرمت على غير زوجها الا اذا صارت ملكا لانسان فانها
تحل للمالك الثانى ان المراد بملك اليمين ها هنا ملك النكاح والمعنى ان ذوات الازواج
حرام عليكم الا اذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع الفرقة بينهن وبين ازواجهن
والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن الا بنكاح جديد او بملك يمين
ان كانت المراة مملوكة وعبر عن ذلك بملك اليمين لان ملك حاصل فى النكاح وفى الملك
القول الثانى ان المراد ها هنا بالمحصنات الحراير والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه
الاية ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم ذكر ها هنا المحصنات
ثم قال بعده ومن لم يستطع منكم ان ينكح المحصنات كان المراد بالمحصنات ها هنا
هو المراد هناك ثم المراد من المحصنات هناك الحراير فكذا ها هنا وعلى هذا التقدير
ففى قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول منه الا العدد الذى جعله الله ملكا لكم
وهو الاربع فصار التقدير حرمت عليكم الحراير الا العدد الذى جعله الله ملكا لكم وهو الاربع
الثانى الحراير المحرمات عليكم الا ما اثبت الله لكم ملكا عليهن وذلك عند
حضور الولى والشهود وساير الشرايط المعتبرة فى الشريعة فهذه هى الاقاويل
المذكورة فى هذه الاية واعلم ان الوجه الاول فى تفسير قوله الا ما ملكت ايمانكم حمل ملك
اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها فوجب ان يكون ها هنا مفسرا بذلك لان تفسير
كلام الله بكلام الله اقرب الطرق الى الصدق والصواب المسئلة الخامسة اتفقوا
على انه اذا سبى احد الزوجين قبل الاخر واخرج الى دار الاسلام وقعت الفرقة واما اذا سبيا

معًا فقال الشافعي رضي الله عنه هاهنا ايضا تزول الزوجية ويحل للمالك بعد ان يستبريها
بوضع الحمل ان كانت حاملا من زوجها او بالحيض ان كانت حائلا وقال ابو حنيفة
رحمه الله لا تزول حجة الشافعي ان قوله والمحصنات من النساء يقتضي تحريم ذوات
الازواج ثم قوله الا ما ملكت ايمانكم يقتضي ان عند طريان الملك ترتفع الحرمة
ويحصل الحل قال ابو بكر الرازي لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب ان تقع الفرقة
بشراء الامة وزوجها او ارثها ومعلوم انه ليس كذلك فيقال له كان ما سمعت ان العام بعد
التخصيص حجة في الباقي وايضا الحاصل عند السبي احداث الملك فيها وعند البيع نقل
الملك من شخص الى شخص فكان الاول اقوى فظهر الفرق والله اعلم
المسئلة السادسة مذهب علي وعمر وعبد الرحمن بن عوف ان الامة المنكوحة
اذا بيعت لا يقع عليها الطلاق وعليه اجماع الفقهاء اليوم وقال ابي بن كعب وابن مسعود
وابن عباس وجابر وانس اذا بيعت طلقت حجة الجمهور ان عائشة لما اشترت بريرة
واعتقتها خيرها النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة ولو وقع الطلاق بالبيع
لما كان لذلك التطليق فائدة ومنهم من روى في قصة بريرة انه عليه السلام قال
بيع الامة طلاقها وحجة ابي بن كعب وابن مسعود عموم الاستثناء في قوله الا ما ملكت ايمانكم
وحاصل الجواب عنه يرجع الى تخصيص عموم القران بخبر الواحد والله اعلم ثم انه تعالى
ختم ذكر المحرمات بقوله كتاب الله عليكم وفيه وجهان الاول انه مصدر مؤكد من
غير لفظ الفعل فان قوله حرمت عليكم يدل على معنى الكتبة فالتقدير كتب عليكم
تحريم ما تقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله ويجيء المصدر من غير لفظ الفعل
كثيرا نظيره وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الثاني قال
الزجاج ويجوز ان يكون منصوبا على جهة الامر ويكون عليكم مفسرا له فيكون
المعنى الزموا كتاب الله ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم وفيه مسائل المسئلة الاولى
قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم واحل على ما لم يسم فاعله عطفا على قوله حرمت
عليكم والباقون بفتح الالف والحاء عطفا على كتاب الله يعني كتب الله عليكم تحريم هذه الاشيا
واحل لكم ما وراءها المسئلة الثانية اعلم ان ظاهر قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
يقتضي حل كل من سوى الاصناف المذكورة الا انه دل الدليل على تحريم اصناف اخر
سوى هولاء المذكورات ونحن نذكرها مفصلا فنقول لا يجمع بين المراة وعمتها وخالتها
قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وهذا خبر مشهور
مستفيض وربما قيل انه بلغ مبلغ التواتر وزعم الخوارج ان هذا خبر واحد وتخصيص عموم
القران بخبر الواحد لا يجوز واحتجوا عليه بوجوه الاول ان عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر
الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة فكان خبر الواحد اضعف من عموم القران
فترجيحه عليه يقتضي تقديم الاضعف على الاقوى وانه لا يجوز الثاني من جملة الاحاديث
المشهورة خبر معاذ وانه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القران من وجهين لانه قال بم
تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله فقدم التمسك بالكتاب على التمسك
بالسنة وهذا يمنع من تقديم السنة على الكتاب وايضا انه قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله
علق جواز التمسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة ان وهي للاشتراط والمعلق على الشرط

عدم عند

٤٥

عدم عند عدم الشرط الثالث من الاحاديث المشهورة قوله عليه السلام اذا روي
لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه فهذا الخبر يقتضي
ان لا يقبل خبر الواحد الا عند موافقة الكتاب فاذا كان خبر العمة والخالة مخالفا لظاهر
الكتاب وجب رده الرابع ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله عليه السلام
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها فهما من الامة اوجه اما ان يقال الاية نزلت بعد الخبر
فحينئذ تكون ناسخة للخبر لانه ثبت ان العام اذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخا واما ان
يقال الخبر ورد بعد الكتاب فهذا يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وانه لا يجوز واما ان يقال ورد معا
وهذا ايضا باطل لانه على هذا التقدير يكون الاية وحدها شبهة ويكون موضع الحجة مجموع
الاية مع الخبر ولا يجوز للرسول المعصوم ان يسعى في تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجة
فكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يسمع احدا هذه الاية الا مع الخبر وان يوجب
ايجابا ظاهرا على جميع الامة ان لا يبلغوا هذه الاية الى احد الا مع الخبر ولو كان كذلك لوجب ان
يكون اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الاية الى اخره ولما لم يكن كذلك علمنا فساد
هذا القسم الوجه الخامس ان تقدير ان ثبت صحة هذا الخبر قطعا الا ان التمسك
بالاية راجح على التمسك بالخبر وبيانه من وجهين الاول ان قوله واحل لكم ما وراء
ذلكم نص صريح في التحليل كما ان قوله حرمت عليكم امهاتكم نص صريح في التحريم
واما قوله لا تنكح المراة على عمتها فليس نصا صريحا لان ظاهره اخبار وحمل النهي
مجاز ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ النهي على التحريم اضعف من دلالة الاحلال
على معنى الاباحة الثاني ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم صريح في تحليل كل ما سوى
المذكورات وقوله لا تنكح المراة على عمتها ليس صريحا في العموم لان المفرد المحلى
بالالف واللام ليس صريحا في العموم بل احتماله للمعهود السابق اظهر الوجه السادس
انه تعالى استقصى في هذه الاية في شرح اصناف المحرمات فعد منها خمسة
عشر صنفا بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال واحل لكم ما وراء
ذلكم فلو لم يثبت الحل في كل من سوى هذه الاصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء
عبثا لغوا وذلك لا يليق بكلام احكم الحاكمين فهذا تقرير وجوه السؤال في هذا الباب
والجواب عنه من وجوه الاول في الجواب ما ذكره الحسن ابو بكر والاصم وهو ان قوله
واحل لكم ما وراء ذلكم لا يقتضي اثبات الحل على سبيل التابيد وهذا الوجه عندي هو الاصح
في هذا الباب والدليل عليه ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اخبار عن احلال كل من سوى
المذكورات وليس فيه بيان ان احلال كل ما سوى المذكورات وقع على التابيد او لا
والدليل عليه انه لا يفيد التابيد انه يصح تقسيم هذا المفهوم الى المؤبد والى غير
المؤبد فيقال تارة واحل لكم ما وراء ذلكم الى الوقت الفلاني ولو كان قوله واحل لكم ما
وراء ذلكم صريحا في التابيد لكان هذا التقسيم ممكنا لان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم
لا يفيد الا احلال من سوى المذكورات وصريح العقل يشهد بان الاحلال اعم من الاحلال
المؤبد ومن الاحلال المؤقت فاذا ثبت هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا حل
من عدا المذكورات ثابتا في ذلك الوقت وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصا
تخصيصا لذلك النص ولا نسخا له فهذا وجه حسن معقول مقرر وبهذا الطريق نزل

ايضا ان قوله حرمت عليكم امهاتكم نفقنا تابيد هذا التحريم وان كان ذلك المثابة
انما عرفناه بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم لا من هذا اللفظ الجواب
المعتمد في هذا الموضع الوجه الثاني انا لا نسلم ان حرمة الجمع بين المراة
وبين عمتها وخالتها غير مذكورة في الاية وبيانه من وجهين الاول انه تعالى حرم
الجمع بين الاختين وكونهما اختين يناسب هذه الحرمة لان لاجنبية قرابة
قريبة والقرابة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة وكون احدهما ضرة
الاخرى يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة وبين الحالتين منافرة عظيمة
ثبت ان كونهما اختين يناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح وقد ثبت في اصول
الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم
معللا بذلك الوصف ثبت ان قوله وان تجمعوا بين الاختين يدل على ان كونه
القرابة قريبة مانعة من الجمع في النكاح وهذا المعنى حاصل بين المراة وبين عمتها
وخالتها فكان الحكم المذكور في الاختين مذكورا في العمة والخالة من طريق الدلالة
بل هاهنا اولى وذلك لان العمة والخالة تشبهان الام لبنت الاخ ولبنت الاخت
وهما تشبهان الولد للعمة والخالة واقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة اقوى من اقتضاء
قرابة الاجنبية لمنع المضارة فكان قوله وان تجمعوا بين الاختين مانعا من العمة والخالة
بطريق الاولى الثاني انه تعالى نص على حرمة التزوج بامهات النساء فقال وامهات
نسائكم ولفظ الام قد يطلق على العمة وعلى الخالة اما على العمة فلانه تعالى قال
مخبرا عن اولاد يعقوب عليه السلام نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل فاطلق
لفظ الاب على اسمعيل مع انه كان عما واذا كان العم ابا لزم ان تكون العمة اما واما
اطلاق لفظ الام على الخالة فيدل عليه قوله تعالى ورفع ابويه على العرش والمراد ابوه
وخالته فان امه كانت متوفاة في ذلك الوقت ثبت بما ذكرنا ان لفظ الام قد
يطلق على العمة والخالة فكان قوله وامهات نسائكم متناولا للعمة والخالة من
بعض الوجوه اذا عرفت هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ما وراء هذه المذكورات
سواء كن مذكورات بالقول الصريح او بدلالة جلية او بدلالة خفية واذا كان كذلك
لم تكن العمة والخالة خارجة عن المذكورات الوجه الثالث في الجواب عن شبهة الخوارج
ان نقول ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم عام وقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها
خاص والخاص مقدم على العام ثم هاهنا طريقان تارة نقول هذا الخبر بلغ في الشهرة
مبلغ التواتر وتخصيص عموم القران بخبر التواتر جائز وعندي هذا الوجه كالمكابرة لان
عندي ان هذا الخبر وان كان في غاية الشهرة في زماننا هذا لكنه لما انتهى
في الاصل الى رواية الاحاد ما خرج من ان يكون من باب الاحاد وتارة نقول
تخصيص عموم القران بخبر الواحد جائز وتقريره مذكور في الاصول فهاهنا جملة الكلام
في هذا الباب والمعتمد في الجواب عندنا هو الاول الصنف الثاني من التخصيصات
الداخلة في هذا العموم ان المطلقة ثلاث لا تحل للمطلق الا ان هذا التخصيص
ثبت بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الصنف الثالث
تحريم نكاح المعتدة ودليله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء

الصنف

الصنف الرابع من كان في نكاحه حرة لم يحل له ان يتزوج الامة وهذا بالاتفاق
وعند الشافعي رضي الله عنه القادر على طول الحرة لا يجوز له نكاح الامة
ودليل هذا التخصيص قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمما ملكت ايمانكم وسياتي بيان هذه الاية على هذا المطلوب الصنف الخامس يحرم عليه
التزوج بالخامسة ودليله قوله مثنى وثلاث ورباع الصنف السادس الملاعنة ودليله
قوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا اما قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين
غير مسافحين ففي الاية مسائل المسألة الاولى قوله ان تبتغوا في محله قولان الاول انه
رفع على البدل من ما والتقدير واحل لكم ان تبتغوا هذا على قراءة من قرا واحل بضم الالف
ومن قرا بالفتح كان محل ان تبتغوا نصبا الثاني انه يكون محله على القراءتين النصب
بنزع الخافض كانه قيل لان تبتغوا والمعنى احل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوا
باموالكم وقوله محصنين غير مسافحين اي في حال كونكم محصنين وقوله محصنين اي
متعففين عن الزنا وقوله غير مسافحين اي غير زانين وهو تكرير للتاكيد قال
الليث السفاح والمسافحة الفجور واصله في اللغة من السفح وهو الصب يقال
دموع سوافح ومسفوحة قال تعالى او دما مسفوحا وفلان سفاح للدماء اي سفاك
وسمي الزنا سفاحا لانه لا غرض للزاني الا سفح النطفة فان قيل اين مفعول تبتغوا
قلنا التقدير واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوهن اي تبتغوا ما وراء ذلكم فحذف
ذكره لدلالة ما قبله عليه والله اعلم المسألة الثانية قال ابو حنيفة رحمه الله لا مهر
اقل من عشرة دراهم فوجب ان لا يصح جعلها مهرا وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز
بالقليل والكثير ولا تقدير فيه واحتج ابو حنيفة بهذه الاية وذلك لانه تعالى قيد التحليل بقيد
وهو الابتغاء بالاموال والدرهم والدرهمان لا يسمى اموالا فوجب ان لا يصح جعلها مهرا فان
قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده اموال مع انكم تجوزون كونها مهرا قلنا ظاهر
هذه الاية يقتضي ان لا يكون العشرة مهرا الا انا تركنا العمل بظاهر الاية
في هذه الصورة لدلالة الاجماع على جوازه فتمسكنا في الاقل من العشرة بظاهر الاية
واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف لان الاية دالة على ان الابتغاء بغير الاموال لا يجوز الا
على سبيل المفهوم وانتم لا تقولون به ثم نقول الذي يدل على انه لا تقدير في المهر الحجة
الاولى التمسك بهذه الاية وذلك لان قوله باموالكم مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي توزع
الفرد على الفرد فهذا يقتضي ان يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح باي شيء يسمى مالا
من غير تقدير الحجة الثانية التمسك بقوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم دلت الاية على سقوط النصف
عن المذكور وهذا يقتضي انه لو وقع العقد في اول الامر بدرهم ان لا يجب عليه الا نصف
درهم وانتم لا تقولون به الحجة الثالثة الاحاديث منها ما روي ان امراة جيء
بها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوج بها رجل على نعلين فقال عليه السلام
رضيت من نفسك بنعلين فقالت نعم فاجازه النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر
ان قيمة النعلين تكون اقل من عشرة دراهم فان مثل هذا الرجل والمراة اللذين لا يكون
تزوجهما الا على النعلين يكونان في غاية الفقر وتقريره هذا الانسان يكون قليل

البهيمة جاز ومنها ما روى جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعطى امرأة
في نكاح كف دقيق او سويق او طعاما فقد استحل ومنها ما روي في قصة الواهبة
انه عليه السلام قال لمن اراد التزوج بها التمس ولو خاتما من حديد وذلك لا
يساوي عشرة دراهم المسئلة الثالثة قال ابو حنيفة رحمه الله لو تزوج
بها على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها وان كان عبدا
فلها خدمة سنة وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز جعل ذلك مهرا احتج ابو حنيفة
على قوله بوجوه الاول هذه الاية وذلك لانه تعالى شرط في حصول الحل ان يكون
الابتغاء بالمال والمال اسم الاعيان لا المنافع الثاني قوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن
نحلة والايتاء لا يمكن الا في الاعيان الثالث قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه
نفسا فكلوه وذلك صفة الاعيان لا صفة المنافع اجاب
الشافعي رضي الله عنه عن الاول ان الاية تدل على ان الابتغاء بالمال جائز وليس
فيه بيان ان الابتغاء بغير المال جائز ام لا وعن الثاني ان لفظ الايتاء كما يتناول
الاعيان يتناول المنافع الملتزمة وعن الثالث انه خرج الخطاب على الاعم الاغلب
ثم احتج الشافعي رضي الله عنه على جواز جعل المنفعة صداقا بوجوه الحجة الاولى
قوله تعالى في قصة شعيب وموسى عليهما السلام اني اريد ان انكحك احدى
ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج جعل الصداق تلك المنافع والاصل في شرع
من تقدمنا البقاء الى ان يظهر الناسخ الحجة الثانية ان التي وهبت نفسها لما
لم يجد الرجل الذي اراد التزوج بها شيئا قال عليه السلام هل معك شيء من
القرآن قال نعم سورة كذا او سورة كذا قال زوجتك بها بما معك من القرآن والله
اعلم المسئلة الرابعة قال ابو بكر الرازي دلت الاية على ان عتق الامة لا يكون
صداقها لان الاية تقتضي كون بدل البضع مالا واما ما روي انه عليه السلام اعتق
صفية وجعل عتقها صداقها فذاك من خواص الرسول عليه السلام المسئلة
الخامسة قوله محصنين غير مسافحين فيه وجهان احدهما ان يكون المراد انهم يصيرون
محصنين بسبب عقد النكاح والثاني ان يكون الاحصان شرطا في الاحلال
المذكور في قوله واحل لكم ما وراء ذلكم والاول اولى لان على هذا التقدير تبقى الاية
عامة معلومة المعنى وعلى التقدير الثاني تصير الاية مجملة لان الاحصان المذكور
فيه غير مبين والمعلق على المجمل يكون مجملا وحمل الاية على وجه يكون معلوما
اولى من حملها على وجه يكون مجملا قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن
اجورهن فيه مسائل المسئلة الاولى الاستمتاع في اللغة الانتفاع وكل
ما انتفع به فهو متاع يقال استمتع الرجل بولده ويقال فيمن مات في زمان شبابه لم
يتمتع بشبابه قال تعالى ربنا استمتع بعضنا ببعض وقال اذهبتم طيباتكم
في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها يعني تعجلتم الانتفاع بها وقال فاستمتعوا
بخلاقكم يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا وفي قوله فما استمتعتم به منهن
وجهان الاول فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع او عقد عليهن فآتوهن
اجورهن عليه ثم اسقط الراجع الى ما لعدم الالتباس كقوله ان ذلك لمن عزم الامور

باسقاط

٤٧

باسقاط منه الثاني ان يكون ما في قوله ما وراء ذلكم بمعنى النساء ومن في قوله منهن
للتبعيض والضمير في به راجع الى لفظ ما لانه واحد في اللفظ وفي قوله فآتوهن اجورهن
الى معنى ما لانه جمع في المعنى وقوله اجورهن اي مهورهن قال تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا الى قوله فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن وهي المهور وكذا
قوله وآتوهن اجورهن ههنا وقال تعالى في آية اخرى ولا جناح عليكم ان
تنكحوهن اذا آتيتموهن اجورهن وهي المهور وانما سمي المهر اجرا لانه بدل المنافع
وليس بدل من الاعيان كما سمي بدل منافع الدار والدابة اجرا المسئلة الثانية
قال الشافعي رضي الله عنه الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة انها
تقرر احتج الشافعي رضي الله عنه على قوله بهذه الاية لان قوله فما استمتعتم
به منهن فآتوهن اجورهن مشعر بان وجوب ايتائهن مهورهن كان
لاجل الاستمتاع بهن ولو كانت الخلوة صحيحة مقررة للمهر لكان الظاهر
ان الخلوة الصحيحة تتقدم الاستمتاع بهن فكان المهر يتقرر قبل الاستمتاع
وتقرره قبل الاستمتاع يمنع من تعلق ذلك التقرر بالاستمتاع والاية دالة على
ان تقرر المهر متعلق بالاستمتاع فثبت ان الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر المسئلة
الثالثة في هذه الاية قولان احدهما وهو قول اكثر علماء الامة ان قوله ان تبتغوا باموالكم
المراد منه ابتغاء النساء بالاموال على طريق النكاح قوله فما استمتعتم به منهن
فآتوهن اجورهن اي مهورهن فان استمتع بالدخول بها آتاها المهر بالتمام
وان استمتع بعقد النكاح آتاها نصف المهر والقول الثاني ان المراد بهذه الاية
حكم المتعة وهي عبارة عن ان يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم الى اجل معين
فيجامعها واتفقوا على انها كانت مباحة في ابتداء الاسلام روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما قدم مكة في عمرته تزين نساء اهل مكة فشكى اصحاب الرسول
صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال استمتعوا من هذه النساء واختلفوا في
انها هل نسخت ام لا فذهب السواد الاعظم من الامة الى انها صارت منسوخة
وقال السواد منهم انها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروي عن ابن عباس
وعمران بن الحصين اما ابن عباس فعنه ثلاث روايات احداها القول بالاباحة
المطلقة قال عمارة سألت ابن عباس عن المتعة اسفاح هي ام نكاح فقال
لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال هي متعة كما قال تعالى قلت هل لها عدة قال نعم
عدتها حيضة قلت هل يتوارثان قال لا والرواية الثانية ان الناس لما ذكروا الاشعار
في المتعة قال ابن عباس قاتلهم الله اني ما افتيت باباحتها على الاطلاق لكني قلت
انها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له والرواية الثالثة انها
صارت منسوخة روى عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله فما استمتعتم به منهن
قال صارت هذه الاية منسوخة بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
وروي ايضا انه قال هذه موته الهمداني ابوت ايلت من غولي في الصرف والمتعة واما عمران
بن الحصين فانه قال نزلت آية المتعة في كتاب الله ولم ينزل بعدها آية تنسخها وامرنا بها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه ومات ولم ينهنا عنه ثم قال رجل برأيه

ماشا امير المومنين علي ابن ابي طالب فالشيعة يروي عنه اباحة المتعة روى محمد
بن جرير الطبري في تفسيره عن علي رضي الله عنه انه قال لولا ان عمر نهى الناس عن
المتعة ما زنى الا شقي وروى محمد بن علي المشهور بمحمد بن الحنفية ان عليا صلوات الله
عليه مر بابن عباس وهو يفتي بجواز المتعة فقال امير المومنين انه صلى الله عليه
وسلم نهى عنها وعن لحوم الحمر الاهلية فهذا ما يتعلق بالروايات ولنحتج
الجمهور على حرمة المتعة بوجوه الاول ان الوطي لا يحل الا في الزوجة او المملوكة لقوله
تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
وهذه المراة لا شك انها ليست مملوكة وليست ايضا زوجة ويدل عليه وجوه احدها
لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم
وبالاتفاق لا توارث بينهما وثانيها ولثبت النسب لقوله عليه السلام الولد
للفراش وبالاتفاق لا يثبت وثالثها لوجبت العدة عليها لقوله والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا واعلم ان هذه الحجة
كلام حسن مقرر الحجة الثانية ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال
في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما
واعاقب عليهما ذكر هذا الكلام في مجمع الصحابة وما انكر عليه احد فالحال ههنا
لا يخلو اما ان يقال انهم كانوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا او كانوا عالمين
بانها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة او ما عرفوا لا اباحتها ولا حرمتها فسكتوا
لكونهم متوقفين في ذلك والاول هو المطلوب والثاني يوجب تكفير عمر وتكفير الصحابة
لان من علم ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باباحة المتعة ثم قال انها محرمة محظورة
من غير نسخ لها فهو كافر بالله ومن صدقه عليه فكونه مخطيا كان كافرا ايضا وهذا
يقتضي تكفير الامة وهو على ضد قوله تعالى كنتم خير امة والقسم الثالث
وهو ان يقال انهم ما كانوا عالمين بكون المتعة مباحة او محظورة فلهذا
سكتوا فهذا ايضا باطل لان المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح واحتياج
واحتياج الناس الى معرفة الحال في كل واحد منهما عام في حق الكل ومثل هذا يمتنع ان
يبقى مخفيا بل يجب ان يشتهر العلم به فكما ان الكل كانوا عارفين بان النكاح مباح و
ان اباحته غير منسوخة وجب ان يكون الحال في المتعة كذلك ولما بطل هذان
القسمان ثبت ان الصحابة انما سكتوا عن الانكار على عمر رضي الله عنه لانهم كانوا عالمين
بان المتعة صارت منسوخة في الاسلام فان قيل ما ذكرتم يبطل بما انه روي ان عمر
قال لا اوتى برجل نكح امراة الى اجل الا رجمته ولا شك ان الرجم غير جائز مع ان الصحابة
ما انكروا عليه حين ذكر ذلك فدل هذا على انهم كانوا قد يسكتون عن الانكار على
الباطل قلنا لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة ومثل
هذه السياسات جائزة للامام عند المصلحة الا ترى انه عليه السلام قال من
منع منا الزكاة فانا اخذنا منه وشطر ماله ثم ان اخذ شطر المال من مانع الزكاة
غير جائز لكنه فعل صلى الله عليه وسلم ذلك لما دعت في الزجر فكذا ههنا والله اعلم
الحجة الثالثة على ان المتعة محرمة ما روى مالك عن الزهري عن عبد الله والحسن

بن محمد

٤٨

بن محمد عن ابيه عن علي ان الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن
اكل لحوم الحمر الانسية وروى الربيع بن سبرة الجهني عن ابيه قال غدوت على رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قايم بين الركن والمقام مسند ظهره الى الكعبة
يقول يا ايها الناس اني امرتكم بالاستمتاع من هذه النساء الا وان الله قد حرم عليكم
الى يوم القيمة فمن كان عنده منهن شي فليخل سبيلها ولا تاخذوا مما اتيتموهن شيا
وروي انه صلى الله عليه وسلم قال متعة النساء حرام وهذه الاخبار الثلاثة ذكرها
الواحدي في البسيط وظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان
الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح كذلك اما القائلون باباحة
المتعة فقد احتجوا بوجوه الحجة الاولى التمسك بهذه الاية اعني قوله تعالى
ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن
في الاستدلال بهذه الاية طريقان الاول ان نقول نكاح المتعة داخل في هذه الاية وذلك لان
قوله ان تبتغوا باموالكم يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمراة على سبيل التابيد او على
سبيل التوقيت واذا كان كل واحد من القسمين داخلا فيه كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم وذلك يقتضي حل المتعة الطريق الثاني ان نقول هذه الاية
مقصورة على بيان نكاح المتعة وبيانه من وجوه الاول ما روي ان ابي بن كعب كان
يقرا فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فاتوهن اجورهن وهذا ايضا هو قراءة
ابن عباس والامة ما انكروا عليهما في هذه القراءة فكان هذا اجماعا من الامة على صحة هذه
القراءة وتقريره ما ذكرتم في ان عمر رضي الله عنه لما منع من المتعة والصحابة ما انكروا
عليه لان ذلك اجماعا على صحة ما ذكره كذا ههنا واذا ثبت بالاجماع صحة هذه القراءة
ثبت المطلوب الثاني ان المذكور في الاية انما هو مجرد الابتغا بالمال ثم انه تعالى امر
بايتائهن اجورهن بعد الاستمتاع بهن وذلك يدل على ان مجرد الابتغا بالمال يجوز الوطي
الابتغاء بالمال لا يكون الا في نكاح المتعة فاما في النكاح المطلق فهناك الحل يحصل بالعقد
ومع الولي والشهود ومجرد الابتغا بالمال لا يفيد الحل فدل هذا على ان هذه الاية مخصوصة
بالمتعة الثالث ان هذه الاية اوجب الاتيان الاجور بمجرد الاستمتاع والاستمتاع عبارة
عن التلذذ والانتفاع واما في النكاح فان الاجور لا يجب على الاستمتاع البتة بل
على النكاح الا ترى ان بمجرد النكاح يلزم نصف المهر وظاهر ان النكاح لا يسمى
استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ والنكاح ليس كذلك الرابع انا لو حملنا
هذه الاية على النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في السورة الواحدة لانه تعالى قال
في اول هذه السورة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ثم قال واتوا النساء
صدقاتهن نحلة اما لو حملنا هذه الاية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكما جديدا فكان
حمل الاية عليه اولى والله اعلم الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة ان الامة مجمعة
على ان نكاح المتعة كان جايزا في اول الاسلام لا خلاف بين احد من الامة فيه انما
الخلاف في طريان الناسخ فنقول لو كان الناسخ موجودا لكان ذلك الناسخ اما ان
معلوما بالتواتر او بالاحاد كان علي بن ابي طالب وعبد الله بن عباس وعمران ابن الحصين
منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد عليه السلام وذلك يوجب تكفيرهم وهو

باطل قطعا وان كان ثابتا بالاحاد فهذا ايضا باطل لانه لما كان ثبوت اباحة المتعة معلوما بالاجماع والتواتر كان ثبوته معلوما قطعا فلو نسخناه بخبر الواحد لزم جعل المظنون رافعا للمقطوع وانه باطل قالوا ومما يدل ايضا على بطلان القول بهذا النسخ ان اكثر الروايات ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر لان الناسخ يمتنع تقدمه على المنسوخ وقول من يقول انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا قول ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن هذه الروايات الحجة الثالثة ما روي ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر متعتان كانتا مشروعتين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما متعة الحج ومتعة النكاح وهذا منه تنصيص على ان الرسول صلى الله عليه وسلم ما نسخه وانما عمر هو الذي نسخه فاذا ثبت هذا فنقول هذا الكلام يدل على ان حل المتعة كان ثابتا في عهد الرسول عليه السلام وانه ما نسخه وانه ليس له ناسخ الا عمر واذا ثبت هذا وجب ان لا يصير منسوخا لان ما كان ثابتا في زمان الرسول وما نسخه الرسول يمتنع ان يصير منسوخا بنسخ عمر وهذا هو الحجة التي احتج بها عمران ابن الحصين حيث قال ان الله تعالى انزل في المتعة اية وما نسخها باية اخرى وامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ثم قال رجل برايه ما شاء يريد ان عمر نهى عنها فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة والجواب عن الوجه الاول ان نقول هذه الاية مشتملة على ان المراد منها نكاح المتعة وبيانه من ثلثة اوجه الاول انه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح اولا في قوله حرمت عليكم امهاتكم ثم قال في اخر الاية واحل لكم ما وراء ذلكم فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد هناك بالتحريم لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح فالمراد بالتحليل هاهنا ايضا يجب ان يكون هو النكاح الثاني انه قال محصنين والاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح الثالث قوله غير مسافحين سمى الزنا سفاحا لانه لا مقصود فيه الا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد وسائر مصالح النكاح والمتعة لا يراد منها الا سفح الماء فكان سفاحا هذا ما قاله ابو بكر الرازي وهو ضعيف اما الذي ذكره في الوجه الاول فكانه تعالى ذكر اصناف من يحرم على الانسان وطيهن ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم اي واحل لكم وطي ما وراء هذه الاصناف فاي فساد في هذا الكلام واما قوله ثانيا الاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح فلم يذكر عليه دليلا واما قوله ثالثا الزنا سمي سفاحا لانه لا يراد منه الا سفح الماء والمتعة ليست كذلك لان المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع ماذون فيه من قبل الله فان قلتم المتعة محرمة فنقول هذا اول البحث فلم قلتم ان الامر كذلك فظهر ان الكلام رخو والذي يجب ان يعتمد عليه في هذا الباب ان نقول انا لا ننكر ان المتعة كانت مباحة انما الذي نقول انها صارت منسوخة وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الاية دالة على انها مشروعة لم يكن ذلك قادحا في غرضنا وهذا هو الجواب ايضا عن تمسكهم بقراءة ابي وابن عباس فان تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل الا على ان المتعة كانت مشروعة ونحن لا ننازع فيه انما الذي نقول ان النسخ طرى عليه وما ذكرتم من الدلائل لا يدفع قولنا قولهم الناسخ اما ان يكون متواترا او احادا قلنا لعل بعضهم سمعه ثم نسيه ثم ان عمر لما ذكر ذلك في الجمع العظيم تذكروه وعرفوا

٤٩ صدقه فصلوا الامر له قوله ان عمر اضاف النهي عن المتعة الى نفسه قلنا قد بينا انه لو كان مراده ان المتعة كانت مباحة في شرع محمد وانا انهى عنها لما ثبت عندي انه صلى الله عليه وسلم نسخها وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا في مطلوبنا والله اعلم ثم قال تعالى فاتوهن اجورهن فريضة والمعنى ان ايتاءهن اجورهن ومهورهن فريضة ولازمة وواجبة وذكر صاحب الكشاف في قوله فريضة ثلثة اوجه احدها انه حال من الاجور بمعنى مفروضة وثانيها انها وضعت موضع ايتاء لان الايتاء مفروض وثالثها انه مصدر مؤكد اي فرض ذلك فريضة ثم قال تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الذين حملوا الاية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا المراد انه اذا كان المهر مقدرا بمقدار معين فلا حرج في ان تحط عنه شيئا او تبرئه عنه بالكلية فمعنى هذا المراد من التراضي الحط من المهر والابراء عنه وهو قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقوله الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقال الزجاج معناه لا اثم عليكم في ان تهب المراة للزوج مهرها او يهب الزوج للمراة تمام المهر اذا طلقها قبل الدخول واما الذين حملوا الاية المتقدمة على بيان المتعة قالوا المراد من هذه الاية انه اذا انقضى اجل المتعة لم يبق للرجل على المراة سبيل البتة فان قال لها زيديني في الايام وازيدك في الاجرة كانت المراة بالخيار ان شاءت فعلت وان شاءت لم تفعل فهذا هو المراد بقوله ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة اي من بعد المقدار المذكور اولا من الاجر والاجل المسئلة الثانية قال ابو حنيفة الحاق الزيادة بالصداق جائز وهي ثابتة ان دخل بها او مات عنها اما اذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة وكان لها نصف المسمى في العقد وقال الشافعي الزيادة بمنزلة هبة فان اقبضها ملكته بالقبض وان لم يقبضها بطلت واحتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الاية فقوله لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة يتناول ما وقع التراضي به في طرف الزيادة والنقصان فكان هذا بعمومه يدل على جواز الحاق الزيادة بالصداق بل نقول هذه الاية بالزيادة اخص منها بالنقصان لانه تعالى علقه بتراضيهما والبراءة والحط لا يحتاج الى رضا الزوج والزيادة لا تصح بقبوله فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على ان المراد هو الزيادة والجواب لم لا يجوز ان تكون الزيادة عبارة عما ذكره الزجاج وهو انه اذا طلقها قبل الدخول فان شاءت المراة ابرأته عن النصف وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر وبهذا التقدير يكون قد زادها ما وجب عليه تسليمه اليها وايضا عندنا انه لا جناح في تلك الزيادة الا انها تكون هبة والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة ان هذه الزيادة لو التحقت بالاصل لكان اما مع بقاء العقد الاول او بعد زواله والاول باطل لان العقد لما انعقد على القدر الاول فلو انعقد مرة اخرى على القدر الثاني لكان ذلك تكوينا لذلك العقد بعد ثبوته وذلك تحصيل الحاصل وهو محال والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان عند الحاق الزيادة لا يرتفع العقد الاول فثبت فساد ما قالوه والله اعلم ثم انه تعالى ختم هذه الاية فقال ان الله كان عليما حكيما والمقصود انه تعالى لما ذكر في هذه الاية انواعا كثيرة من التكاليف والتحريم والاحلال بين انه عليم بجميع المعلومات لا يخفى منها خافية اصلا وحكيم لا يشرع الاحكام

الا على وفق الحكمة وذلك يوجب التسليم لاوامره والانقياد لاحكامه والله اعلم
النوع السابع من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اعلم
انه تعالى لما بين من يحل بين فيمن يحل انه متى يحل وعلى اى وجه يحل فقال ومن لم يستطع
منكم طولا وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا الكسائي المحصنات بكسر الصاد وكذلك
محصنات غير مسافحات وكذلك فعليهن نصف ما على المحصنات كلها بكسر الصاد
والباقون بالفتح كالفتح معناه ذوات الازواج والكسر معناه العفايف والحراير المسئلة
الثانية الطول الفضل ومنه التطول وهو التفضل قال تعالى ذي الطول ويقال
تطول ويقال تطول لهذا الشيء اى تناوله كما يقال يد فلان مبسوطة واصل هذه الكلمة
من الطول الذي هو خلاف القصر لانه اذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة كما انه اذا كان قصيرا
ففيه قصور ونقصان وسمي الغنى ايضا طولا لانه ينال به المراد ما لا ينال عند الفقر كما ان بالطول
ينال ما لا ينال بالقصر اذا عرفت هذا فنقول الطول القدرة وانتصابه على انه
مفعول يستطع وان ينكح في موضع النصب على انه مفعول القدرة فان قيل الاستطاعة
هي القدرة والطول ايضا هو القدرة فيصير تقدير الاية ومن لم يقدر منكم على
القدرة منكم على القدرة وعلى نكاح المحصنات فما فائدة هذا التكرير في القدرة قلنا
الامر كما ذكرت والاولى ان يقال المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة بالنكاح المحصنات
وعلى هذا الوجه يزول الاشكال فهذا ما يتعلق باللغة اما ما قاله المفسرون فوجوه
الاول فمن لم يستطع زيادة في المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة فلينكح الامة الثاني
نفسر النكاح بالوطي والمعنى ومن لم يستطع منكم وطي الحراير فلينكح امة وعلى هذا التقدير
فكل من ليس تحته حرة فانه يجوز له التزوج بالامة وهذا التفسير لايق بمذهب
ابي حنيفة فان مذهبه انه اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الامة واذا لم يكن
تحته حرة فانه يجوز له نكاح الامة سواء قدر على التزوج بالحرة او لم يقدر الثالث
قال بعضهم اذا عشق الامة عشقا لا يمكنه مع ذلك العشق الاكتفا والدليل عليه ان
القايل اذا قال الميت اليهودي لا يبصر شيئا فان كل واحد يضحك من هذا الكلام
ويقول اذا كان غير اليهودي ايضا لا يبصر فما فايدة التقييد بكونه يهوديا فلما راينا ان اهل
العرف يستقبحون هذا الكلام ويعللون ذلك الاستقباح بعدم الفايدة علمنا اتفاق
ارباب اللسان على ان التقييد بالصفة يقتضي نفي الحكم في غير محل القيد قال ابو بكر
الرازي تخصيص هذه الحالة بذكر الاباحة فيها لا يدل على حظر ما عداه لقوله تعالى
لا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا دلالة فيه على اباحة القتل عند زوال هذه
الحالة فيقال انه ظاهر اللفظ يقتضي ذلك الا انه ترك العمل به لدليل منفصل كما ان
ان عندك ظاهر الامر للوجوب وقد يترك العمل به في صور كثيرة لدليل منفصل
والقول الجيد على التمسك بالاية ما ذكرناه حيث قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد من
النكاح الوطي والتقدير فمن لم يستطع منكم وطي الحرة وذلك عند ما لا يكون تحته
حرة فانه يجوز له نكاح الامة وعلى هذا التقدير ينقلب الاية حجة لابي حنيفة وجوابه
ان اكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى وعدم الغنى تاثيره في عدم القدرة على العقد

٥٠ لا في عدم القدرة على الوطي واحتج ابو بكر الرازي على صحة قوله بالعمومات كقوله
فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وانكحوا الايامى وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وهو متناول الاماء الكتابيات والمراد
من هذا الاحصان العفة والجواب ان اٰيتنا خاصة والخاص مقدم على العام ولانه دخلها
التخصيص فيما اذا كان تحته حرة وانما خصصت صونا للولد عن الارقاق وهو قايم في محل
النزاع المسئلة الرابعة ظاهر قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
يقتضي كون الايمان معتبرا في الحرة فعلى هذا لو قدر على حرة كتابية ولم يقدر على طول
حرة مسلمة فانه يجوز له ان يتزوج بالامة واكثر العلما على ان ذكر الايمان في
الحراير ندب واستحباب لانه لا فرق بين الحرة الكتابية وبين المؤمنة في كثرة
المؤنة وقلتها المسئلة الخامسة من الناس من قال انه لا يجوز التزوج بالكتابيات
البتة واحتج بهذه الاية فقالوا انه تعالى بين انه عند العجز عن نكاح الحرة المسلمة
يتعين له نكاح الامة المسلمة ولو كان التزوج بالحرة الكتابية جايزا لكان عند
العجز عن الحرة المسلمة لم يكن الامة المسلمة متعينة وذلك ينفي دلالة الاية ثم
اكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وقد بينا بالدلايل
الكثيرة في تفسير هذه الاية ان الكتابية مشركة المسئلة السادسة الاية دالة
على التحذر من نكاح الامة وانه لا يجوز الاقدام عليه الا عند الضرورة والسبب
فيه وجوه الاول ان الولد يتبع الام في الرق والحرية فاذا كانت الام رقيقة انعلق
الولد رقيقا وذلك يوجب النقص في حق ذلك الانسان وفي حق ولده والثاني
ان الامة قد تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت في غاية
الوقاحة وربما تعودت الفجور وكل ذلك ضرر على الازواج الثالث ان حق المولى
عليها اعظم من حق الزوج فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج خلوص الحرة فربما
احتاج الزوج اليها ولا يجد اليها سبيلا لان السيد يمنعها ويحبسها الرابع ان المولى
قد يبيعها من انسان اخر فعلى قول من يجعل بيع الامة يوجب الفرقة مطلقا تصير مطلقة
شاء الزوج ام ابى وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها
وبولدها وذلك من اعظم المضار الخامس ان مهرها ملك لمولاها فهي لا تقدر
على هبة مهرها من زوجها وعلى ابرائه عنه بخلاف الحرة فلهذه الوجوه ما اذن الله
تعالى في نكاح الامة الا على سبيل الرخصة والله اعلم قوله تعالى فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وفيه مسايل المسئلة الاولى قوله فمما ملكت
ايمانكم بنفسه المسئلة الثانية الفتيات المملوكات جمع فتاة تقول العرب للامة
فتاة وللعبد فتى وعن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولن احدكم عبدي ولكن
ليقل فتاي وفتاتي ويقال للجارية الحديثة فتاة وللغلام فتى والامة تسمى فتاة عجوزا كانت
او شابة لانها كالشابة في انها لا توقر توقير الكبير المسئلة الثالثة قوله من فتياتكم
المؤمنات يدل على تقييد نكاح الامة بما اذا كانت مؤمنة فلا يجوز التزوج
بالامة الكتابية سواء كان الزوج حرا او عبدا وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن
وقول مالك والشافعي وقال ابو حنيفة لا يجوز التزوج بالامة الكتابية حجة

الشافعي ان قوله من فتياتكم المؤمنات تقييد لجواز نكاح الامة بكونها مؤمنة وذلك
ينفي جواز نكاح غير المؤمنة من الوجهين اللذين ذكرناهما في مسئلة طول الحرة
قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وحجة ابي حنيفة النص والقياس اما النص
فالعمومات التي ذكرنا تمسكه بها في طول الحرة واكدها قوله والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب واما القياس فهو انا اجمعنا على ان الكتابية الحرة مباحة والكتابية المملوكة ايضا مباحة
فكذلك اذا تزوج بالحرة الكتابية فهناك نقص واحد اما اذا تزوج بالامة الكتابية فهناك
نوعان من النقص الرق والكفر فظهر الفرق ثم قال تعالى والله اعلم بايمانكم قال الزجاج معناه
اعملوا على الظاهر في الايمان فانكم مكلفون بظواهر الامور والله يتولى السرائر والحقائق
ثم قال تعالى بعضكم من بعض وفيه وجهان الاول كلكم اولاد ادم فلا يتداخلكم انفة من تزوج
الاماء عند الضرورة والثاني ان المعنى كلكم مشتركون في الايمان والايمان اعظم الفضائل
فاذا حصل الاشتراك في اعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراء غير ملتفت اليه ونظيره
قوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض وقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم قال الزجاج وهذا
الثاني اولى لتقدم ذكر المؤمنات ولان الشرف بشرف الاسلام اولى منه بسائر الصفات
وهو قول الشافعي رحمه الله ان الايمان شرط لجواز نكاح الامه واعلم ان الحكمة في ذكر هذه
الكلمة ان العرب كانوا يفتخرون بالانساب فاعلم الله تعالى ان ذلك لا يلتفت اليه روي
عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث من امر الجاهلية الطعن في الانساب
والفخر بالاحساب والاستسقاء بالانواء لا يدعها الناس في الاسلام وكان اهل الجاهلية
يضعون من ابن الهجين فذكر تعالى هذه الكلمة زجرا لهم عن اخلاق اهل الجاهلية
ثم انه تعالى شرح كيفية هذا النكاح فقال فانكحوهن باذن اهلهن وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى اتفقوا على ان نكاح الامة بدون اذن سيدها باطل ويدل عليه القران
والقياس اما القران فهو هذه الاية فان قوله فانكحوهن باذن اهلهن يقتضي كون الاذن
شرطا في جواز النكاح وان لم يكن النكاح واجبا وهو كقوله عليه السلام من اسلم فليسلم
في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والسلم ليس بواجب ولكنه اذا اختار ان يسلم
فعليه استيفاء هذه الشرائط وكذلك النكاح وان لم يكن واجبا لكنه اذا اراد ان
يتزوج امة وجب ان لا يتزوجها الا باذن سيدها واما القياس فهو ان الامة ملك
للسيد وبعد التزوج يتعطل عليه اكثر منافعها فوجب ان لا يجوز ذلك الا باذنه
واعلم ان لفظ القران مقتصر على الامة واما العبد فقد ثبت ذلك في حقه بالحديث
عن جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج العبد بغير اذن سيده فهو
عاهر المسئلة الثانية قال الشافعي المراة البالغة العاقلة لا يصح نكاحها
الا باذن الولي وقال ابو حنيفة يصح احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الاية وتقريره ان
الضمير في قوله فانكحوهن باذن اهلهن عائد الى الاماء والامة ذات موصوفة بصفة
الرق وصفة زائلة والاشارة الى الذات الموصوفة بصفة زائلة لا يتناول الاشارة
الى تلك الصفة الا ترى انه لو حلف لا يتكلم مع هذا الشاب فصار شيخا ثم تكلم معه حنث
في يمينه فثبت ان الاشارة الى الذات الموصوفة بصفة عرضية زائلة باقية بعد زوال
تلك الصفة العرضية واذا ثبت هذا فقوله فانكحوهن باذن اهلهن اشارة الى الاماء

بهذه

٥١

فهذه الاشارة وجب ان يكون نافذة حال زوال الرق عنهن وحصول صفة الحرية لهن
واذا كان كذلك فالحرة البالغة في هذه الصورة يتوقف جواز نكاحها على اذن وليها واذا
ثبت ذلك في هذه الصورة وجب ثبوت هذا الحكم في ساير الصور ضرورة انه لا قائل
بالفرق واحتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على فساد قول الشافعي في هذه المسئلة فقال
مذهبه انه لا عبارة لها في عقد النكاح فعلى هذا لا يجوز للمراة ان تزوج امتها بل مذهبه
ان توكل غيرها بتزويج امتها قال وهذه الاية تبطل ذلك لان ظاهر هذه الاية يدل على
الاكتفاء بحصول اذن اهلها فمن قال لا يكفي ذلك كان تاركا لظاهر الاية والجواب من وجوه
احدها ان المراد بالاذن الرضا وعندنا ان رضى المولى لا بد منه فاما انه كاف فليس في الاية
دليل عليه وثانيها ان اهلهن عبارة عمن يقدر على نكاحهن وذلك اما المولى ان كان
رجلا او ولي مولاها ان كان مولاها امراة وثالثها هب ان الاهل عبارة عن المولى
لكنه عام يتناول الذكور والاناث والدلايل الدالة على ان المراة لا تنكح نفسها خاصة قال
عليه السلام العاهر هي التي تنكح نفسها فثبت بهذا الحديث انه لا عبارة لها في نكاح نفسها فوجب
ان لا يكون لها عبارة في نكاح مملوكتها ضرورة انه لا قائل بالفرق والله اعلم ثم قال تعالى واتوهن
اجورهن بالمعروف وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير الاية قولان الاول ان المراد
من الاجور المهور وعلى هذا التقدير الاية تدل على وجوب مهرها اذا نكحها سمى لها المهر
او لم يسم لانه تعالى لم يفرق بين من سمى ومن لم يسم في ايجاب المهر ويدل على انه
قد اراد مهر المثل قوله تعالى بالمعروف وهذا انما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد
وغالب الظن في المعتاد المتعارف كقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
الثاني قال القاضي ان المراد من اجورهن النفقة عليهن قال هذا القائل وهذا اولى
من الاول لان المهر مقدر فلا معنى لاشتراط المعروف فيه فكانه تعالى بين ان كونها
امة لا يقدح في وجوب نفقتها وكفايتها كما في حق الحرة اذا حصلت التخلية من المولى
بينه وبينها على العادة ثم قال القاضي اللفظ وان كان يحتمل ما ذكرنا فاكثر المفسرين
يحملونه على المهر وحملوا قوله بالمعروف على ايصال المهر اليها على العادة الجميلة عند المطالبة
من غير مطل وتاخير المسئلة الثانية نقل ابو بكر الرازي في احكام القران عن بعض اصحاب
مالك ان الامة هي المستحقة لقبض مهرها وان المولى اذا اجرها للخدمة كان المولى
هو المستحق للاجر دونها وهولاء احتجوا في المهر بهذه الاية وهو قوله فاتوهن اجورهن
واما الجمهور فانهم احتجوا على ان مهرها لمولاها بالنص والقياس اما النص فقوله تعالى
ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهذا ينفي كون المملوك مالكا لشيء اصلا واما القياس
فهو ان المهر وجب عوضا عن منافع البضع وتلك مملوكة للسيد وهو الذي اباحها للزوج
بعقد النكاح فوجب ان يكون هو المستحق لبدلها والجواب عن تمسكهم بالاية من وجوه
الاول انا اذا حملنا لفظ الاجور في الاية على النفقة زال السوال بالكلية الثاني انه
تعالى انما اضاف ايتاء المهر اليهن لانه ثمن بضعهن وليس في قوله فاتوهن ما يوجب
كون المهر ملكا لهن الثالث هب ان الاية تقتضي كون المهر ملكا لهن لكنه عليه السلام
قال العبد وما في يده لمولاه فيصير ذلك المهر ملكا للمولى بهذا الطريق والله اعلم ثم قال تعالى
محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان وفيه مسئلتان المسئلة الاولى

عوضاً

قال ابن عباس محصنات اى عفايف وهو حال من قوله فانكحوهن باذن اهلهن فظاهر هذا يوجب
حرمة نكاح الزوانى من الاماء واختلف الناس ان نكاح الزوانى هل يجوز ام لا وسنذكر
ذلك فى قوله تعالى الزانى لا ينكح الا زانية والاكثرون على انه يجوز فيكون هذه الاية هم
محمولة على الندب والاستحباب وقوله غير مسافحات اى غير زوانى ولا متخذات
اخدان والاخدان جمع خدن كالاتراب جمع ترب والخدن الذى يخادنك وهو الذى يكون
معك فى امر ظاهر وباطن قال اكثر المفسرين المسافحة هى التى تواجر نفسها مع اى رجل
اراد ها والتى تتخذ الخدن فهى التى تتخذ ناصحا معينا وكان اهل الجاهلية يفصلون
بين القسمين وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية فلما كان هذا الفرق
معتبرا عندهم لا جرم الله سبحانه افرد كل واحد من ظهر منها وما بطن
المسئلة الثانية قال القاضى هذه الاية احد ما يستدل به من لا يجعل الايمان فى نكاح
القينات شرطا لانه لو كان ذلك شرطا لكان كونهن محصنات عفيفات ايضا شرطا
وهذا ليس بشرط وجوابه ان هذا معطوف لا على ذكر القينات المومنات بل على قوله
فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجورهن ولا شك ان كل ذلك واجب معلنا انه لا
يلزم من عدم الوجوب فى هذا عدم الوجوب فيما قبله والله اعلم ثم قال تعالى فاذا
احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وفيه
مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائى وابو بكر عن عاصم احصن بالفتح فى الالف
والباقون بضم الالف فمن فتح فمعناه اسلمن هكذا قاله ابن عباس وسعيد جبير والحسن
ومجاهد ومنهم من طعن فى الوجه الاول فقال انه تعالى وصف الاماء بالايمان فى قوله
فتياتكم المومنات ومن البعيد ان يقال من فتياتكم المومنات ثم يقال فاذا امن
فان حالهن كذا وكذا ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى ذكر حكمين الاول حال نكاح
الاماء فاعتبر الايمان فيه بقوله من فتياتكم المومنات والثانى حكم ما يجب عليهن عند
اقدامهن على الفاحشة فعليهن نصف فذكر حال ايمانهن ايضا فى هذا الحكم وهو قوله
فاذا احصن المسئلة الثانية فى الاية اشكال قوى وهو ان المحصنات فى قوله فعليهن
نصف ما على المحصنات اما ان يكون المراد منه الحراير المتزوجات او المراد منه الحراير
الابكار والسبب فى اطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن والاولى مشكل لان الواجب
على الحراير المتزوجات فى الزنا الرجم فهذا يقتضى ان يجب فى زنا الاماء نصف الرجم ومعلوم
ان ذلك باطل والثانى وهو ان يكون المراد الحراير الابكار فنصف ما عليهن وهو خمسون
جلدة وهذا القدر واجب فى زنا الامة سواء كانت محصنة او لم تكن فحينئذ يكون هذا
الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن وظاهر الاية يقتضى كونه معلقا بمجموع الامرين
الاحصان والزنا لان قوله فاذا احصن فان اتين شرط بعد شرط فيقتضى كون
الحكم مشروطا بهما معا فهذا اشكال قوى فى الاية والجواب انا نختار القسم الثانى
وقوله فاذا احصن ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا لان يجب فى زناها خمسون
جلدة بل المعنى ان حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه اذا زنت وقد تزوجت فحدها
خمسون جلده لا يزيد عليه فان يكون قبل التزوج هذا القدر ايضا اولى وهذا مما يجرى
مجرى المفهوم بالنقل لان عند حصول ما يغلظ الحد كما وجب تخفيف الحد لمكان الرق

الزنى فان يجب هذا القدر عند ما لا يوجد ذلك المغلظ كان اولى والله اعلم
المسئلة الثالثة الخوارج اتفقوا على انكار الرجم واحتجوا بهذه الاية وهو
انه تعالى اوجب على الامة نصف ما على الحرة المحصنة فلو وجب على الحرة
المحصنة الرجم لزم ان يكون الواجب على الامة نصف الرجم وذلك باطل فثبت
ان الواجب على الحرة المتزوجة ليس الا الجلد والجواب عنه ما ذكرنا فى المسئلة
المتقدمة وتمام الكلام فيه مذكور فى سورة النور فى تفسير قوله الزانية والزانى
فاجلدوا كل واحد منهما ماية جلدة المسئلة الرابعة اعلم ان الفقها صيروا
هذه الاية اصلا فى نقصان حكم العبد عن حكم الحر فى غير الحد وان كان
فى الامور ما يجب ذلك فيه والله اعلم ثم قال تعالى ذلك لمن خشى العنت منكم
ولم يختلفوا ان ذلك راجع الى نكاح الاماء فكانه قال فمما ملكت ايمانكم من
فتياتكم المومنات لمن خشى العنت منكم والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى
فهو رخص فيه من مخالطة اليتامى والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعنتكم
اى لشدد الامر عليكم والزمكم تحمل طعامكم من طعامهم فلحقكم بذلك ضرر يشتد به
وقال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم اى احبوا ان تقعوا فى
الضرر الشديد وللمفسرين فيه قولان احدهما ان الشبق الشديد والغلمة الشديدة
قد تؤدى بالانسان الى الامراض الشديدة اما فى حق النسا فقد تؤدى الى اختناق
الرحم واما فى حق الرجال فقد تؤدى الى اوجاع الوركين والظهر واكثر العلماء على
الوجه الاول لانه هو اللايق ببيان القران ثم قال تعالى وان تصبروا خير لكم وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى المراد ان نكاح الاماء بعد رعاية الشرايط الثلاثة اعنى عدم
القدرة على التزوج بالحرة وخوف العنت وكون الامة مومنة الاولى تركه لما
بينا من المفاسد الحاصلة فى هذا النكاح المسئلة الثانية مذهب ابى حنيفة
رحمه الله ان الاشتغال بالنكاح افضل من الاشتغال بالنوافل فان كان مذهبهم
ان الاشتغال ان الاشتغال بالنكاح افضل من النوافل سواء كان النكاح نكاح الحرة
او نكاح الامة فهذه الاية نص صريح فى بطلان قولهم وقالوا انا لا نرجح نكاح
الامة على النافلة فحينئذ يسقط هذا الاستدلال الا ان هذا التفصيل ما رايته
فى شىء من كتبهم والله اعلم ثم انه تعالى ختم الاية بقوله والله غفور رحيم فهذا
كالمؤكد لما ذكر من ان الاولى ترك هذا النكاح يعنى انه وان حصل ما يقتضى
لما ذكر من ان الاولى ترك المنع من هذا النكاح الا انه تعالى يريد الله ليبين
لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم
فيه مسايل المسئلة الاولى اللام فى قوله ليبين لكم فيه وجهان الاول
قالوا انه قد يقام الرقاحة وربما لمعونت وكل ذلك صور الازواج الثالث
ان حق المولى عليها اعظم من حق الزوج فمثل هذه الزوجة لا تخلص
للزوج خلوص الحرة فربما احتاج الزوج اليها ولا يجدها سبيلا لان
السيد يمنعها ويحبسها الرابع ان المولى قد يبيعها من انسان اخر فعلى قول من
يقول بيع الامة يوجب الفرقة فطلاق بغير تطليقة من الزوج اراى وعلى قول

قد يقام اللام مقام ان في اردت وامرت تقول اردت ان تذهب واردت
لتذهب وامرتك ان تقوم وامرتك لتقوم قال تعالى يريدون ليطفئوا
نور الله يعني يريدون ان يطفئوا وقال وامرنا لنسلم لرب العالمين
والوجه الثاني ان نقول ان في الاية اضمارا والتقدير يريد الله انزال
هذه الايات ليبين لكم دينكم وشرعكم وكذا القول في سائر الايات
التي ذكروها فقوله يريدون ليطفئوا نور الله يعني يريدون كيدهم
وعنادهم ليطفئوا امرنا بما امرنا لنسلم المسئلة الثانية قال بعض المفسرين
قوله يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم معناهما شيء واحد
والتكرير لاجل التاكيد فهذا ضعيف والحق ان المراد من قوله ليبين لكم
هو انه تعالى بين لنا هذه التكاليف وميز فيها الحلال عن الحرام والحسن
عن القبيح ثم قال ويهديكم سنن الذين من قبلكم وفيه قولان
احدهما ان هذا دليل على ان كل ما بين والملل والثاني انه ليس المراد
تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الايات المتقدمة فقد كان الحكم
ايضا كذلك في جميع الشرائع والملل والثاني انه ليس المراد ذلك
بل المراد انه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه
من المصلحة كما بينه لهم فان الشرائع والتكاليف وان كانت مختلفة في
نفسها الا انها متفقة في بيان المصالح وفيه قول ثالث وهو ان المعنى انه
يهديكم سنن الذين من قبلكم من اهل الحق لتجتنبوا الباطل وتتبعوا الحق
ثم قال ويتوب عليكم قال القاضي معناه انه تعالى كما اراد منا
نفس الطاعة فلا جرم بينها وازال الشبهة منها لذلك فقد يقع التقصير والتفريط
منا ويريد ان يتوب علينا لان المكلف قد يطيع فيستحق الثواب وقد يعصي
فقد يحتاج الى التلافي بالتوبة واعلم ان في الاية اشكالا وهو ان الحق اما ان يكون
ما تقوله اهل السنة من ان فعل العبد مخلوق لله تعالى واما ان يكون الحق ما تقوله
المعتزلة من ان فعل العبد ليس مخلوقا لله والاية مشكلة على كلا القولين اما على القول
الاول فلان على هذا القول كلما يريد الله تعالى فانه يحصل فاذا اراد ان يتوب
علينا وجب ان تحصل التوبة لكلنا ومعلوم انه ليس كذلك واما على القول الثاني فهو
تعالى يريد منا ان نتوب باختيارنا وفعلنا وقوله يتوب عليكم ظاهره مشعر بانه تعالى
هو الذي يخلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة فان هذه الاية مشكلة على كلا القولين
والجواب ان نقول ان قوله ويتوب عليكم صريح في انه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا
والعقل ايضا مؤكد له لان التوبة عبارة عن الندم في الماضي والعزم على المستقبل والندم
والعزم من باب الارادات والارادة لا يمكن ارادتها والا لزم التسلسل فاذن الارادة
يمتنع ان تكون فعلا للانسان وعلمنا ان هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان الا بتخليق الله
تعالى فصار هذا البرهان العقلي دالا على صحة ما اشعر به ظاهر القران وهو انه تعالى

٥٣ هو الذي يتوب علينا فاما قوله لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة فنقول قوله ويتوب
عليكم خطاب مع الامة وقد تاب عليهم في نكاح الامهات والبنات وسائر المنهيات
المذكورة في هذه الاية وحصلت هذه التوبة لهم فزال هذا الاشكال والله اعلم ثم قال
والله عليم اي باحوالكم حكيم في كل ما يفعله بكم ويحكم عليكم قوله تعالى والله يريد ان يتوب
عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما يريد الله ان يخفف عنكم و
خلق الانسان ضعيفا فيه مسئلتان المسئلة الاولى قيل المجوس كانوا يحلون
الاخوات وبنات الاخ والاخوات فلما حرمهن الله تعالى قالوا انكم تحلون
بنت الخالة والعمة والخالة والعمة عليكم حرام فانكحوا ايضا بنات الاخ والاخت فنزلت
هذه الاية المسئلة الثانية قالت المعتزلة قوله يريد الله ان يتوب عليكم يدل على انه تعالى
يريد التوبة من الكل والطاعة من الكل قال اصحابنا هذا محال لانه تعالى علم من الفاسق
انه لا يتوب وعلمه انه لا يتوب مع توبته ضدان وذلك العلم ممتنع الزوال ومع وجوب
احد الضدين كانت ارادة الضد الاخر ارادة لما علم كونه محالا وذلك محال وايضا
اذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان ان تميلوا ميلا عظيما ثم يحصل
مراد الشيطان لا مراد الرحمن فحينئذ يكون نفاذ الشيطان في ملك الرحمن اتم من نفاذ الرحمن
في ملك نفسه وذلك محال فثبت ان قوله يريد الله ان يتوب عليكم خطاب مع قوم معينين
حصلت هذه التوبة لهم ثم قال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم فيه مسائل المسئلة
الاولى فيه قولان الاول المراد منه اباحة نكاح الامة عند الضرورة وهو قول مجاهد
ومقاتل والباقون قالوا هذا عام في كل احكام الشرع في جميع ما يسره لنا وسهله علينا
احسانا منه الينا ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بني اسرائيل ونظيره قوله تعالى
ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام جئتكم بالحنيفية
السهلة السمحة المسئلة الثانية قال القاضي هذا يدل على ان فعل العبد غير مخلوق
لله تعالى اذ لو كان كذلك والكافر يخلق فيه الكفر ثم يقول له لا تكفر فهذا اعظم وجوه
التثقيل والجواب انه معارض بانه لا يخلق فيه الايمان ولا قدرة للعبد على خلق الايمان
ثم يقول له امن وهذا اعظم وجوه التثقيل قال ويدل ايضا على ان تكليف ما لا يطاق
غير واقع لانه اعظم وجوه التثقيل والجواب انه معارض بالعلم والداعي وما اكثر
ما ذكرناه ثم قال وخلق الانسان ضعيفا والمعنى انه تعالى لضعف الانسان خفف
تكليفه ولم يثقل والاولى ان يحمل الضعف في هذا الموضع لا على ضعف الخلقة بل يحمل على
كثرة الدواعي الى اتباع الشهوة واللذة فيصير ذلك الوجه في ان لضعف عن احتمال
خلافه وانما قلنا ان هذا الوجه اولى لان الضعف في الخلقة والقوة لو قوى الله دعيته الى الطاعة
كان في حكم القوي والقوي في الخلقة الالة اذا كان ضعيف الداعي الى الطاعة صار في
حكم الضعيف فالتاثير في هذا الباب لضعف الداعية وقوتها لا لضعف البدن وقوته
هذا كله كلام القاضي وهو كلام حسن متين ولكنه يهدم اصله وذلك لانه لما سلم ان المؤثر
في وجود الفعل وعدمه قوة الداعية وضعفها فلو قلنا لنعلم ان قوة الداعية وضعفها
لا بد لها من سبب فان كان ذلك لداعية اخرى من العبد لزم التسلسل وان كان الكل

من الله فذاك هو الحق الذي لا محيد عنه وبطل القول بالاعتزال بالكلية والله اعلم
المسئلة الثالثة روي عن ابن عباس انه قال ثمان آيات في سورة النساء هي خير لهذه
الامة مما طلعت عليه الشمس وغربت يريد الله ليبين لكم والله يريد ان يتوب عليكم
يريد الله ان يخفف عنكم ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان الله لا يغفر ان يشرك
به ان الله لا يظلم مثقال ذرة من يعمل سوءا او يظلم نفسه ما يفعل الله بعذابكم ويقول محمد
الرازي مصنف هذا الكتاب ختم الله له بالحسنى اللهم اجعلنا بفضلك ورحمتك
اهلا لها يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين النوع التاسع من التكاليف المذكورة في هذه
السورة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة
عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف
نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا اعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى
لما شرح كيفية التصرف في النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في النفوس
بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الاموال والثاني قال القاضي لما ذكر ابتغاء النكاح
بالاموال وامر بايفاء المهور والنفقات بين من بعد كيف يحصل التصرف في الاموال
فقال يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى انه تعالى خص الاكل ههنا بالذكر وان كانت سائر التصرفات
الواقعة على الوجه الباطل محرمة لما ان المقصود الاعظم من الاموال الاكل ونظيره قوله
تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما المسئلة الثانية ذكروا في تفسير الباطل
وجهين الاول انه اسم لكل ما لا يحل في الشرع كالربا والغصب والسرقة والخيانة
وشهادة الزور واخذ المال باليمين الكاذبة وجحد الحق وعندي ان حمل الاية على
هذا الوجه يقتضي كونها مجملة لانه يصير تقدير الاية لا تأكلوا اموالكم التي جعلتموها
بطريق غير مشروع فان الطرق المشروعة لما لم تكن مذكورة ههنا على
التفصيل صارت الاية مجملة لا محالة والثاني ما روي عن ابن عباس والحسن ان
الباطل هو كل ما يؤخذ من الانسان بغير عوض وعلى هذا التقدير لا تكون الاية مجملة لكن
قال بعضهم انها منسوخة قالوا لما نزلت هذه الاية تحرج الناس من ان يأكلوا عند
احد شيئا وشق ذلك على الخلق فنسخه الله تعالى في سورة النور ليس عليكم جناح
ان تأكلوا من بيوتكم وايضا ظاهر الاية اذا فسرنا الباطل بما ذكرنا تحريم الصدقات
والهبات ويمكن ان يقال هذا ليس بنسخ وانما هو تخصيص ولهذا روى الشعبي عن
علقمة عن ابن مسعود انه قال الاية محكمة ما نسخت ولا تنسخ الى يوم القيمة المسئلة
الثالثة قوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل يدخل تحته اكل مال نفسه بالباطل
لان قوله اموالكم يدخل فيه القسمان معا كقوله ولا تقتلوا انفسكم يدل على النهي عن قتل غيره
وعن قتل نفسه اما اكل مال نفسه بالباطل فهو انفاقه في معاصي الله واما اكل مال الغير
فقد عددناه ثم قال الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وفيه مسائل المسئلة الاولى
قرا عاصم وحمزة والكسائي تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب فعلى كان
الناقصة والتقدير الا ان تكون التجارة تجارة وقال الواحدي والاختيار الرفع لان من
نصب اضمر التجارة فقال تقديره الا ان تكون التجارة تجارة والاضمار قبل الذكر ليس بقوي

وان كان جائزا المسئلة الثانية قوله الا فيه وجهان الاول انه استثناء منقطع
لان التجارة عن تراض ليس من جنس اكل المال بالباطل فكان الا ههنا بمعنى بل والمعنى لكن
يحل اكله بالتجارة عن تراض الثاني ان من الناس من قال الاستثناء متصل واضمر فيه
شيئا فقال التقدير لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وان تراضيتم كالربا وغيره الا ان تكون
تجارة عن تراض واعلم انه كما يحل المال المستفاد من التجارة فقد يحل ايضا المال
المستفاد من الهبة والوصية والارث واخذ الصدقات والمهر واروش الجنايات
فان اسباب الملك كثيرة سوى التجارة فان قلنا ان كلمة الا استثناء منقطع فلا
اشكال فانه تعالى ذكر ههنا سببا واحدا من اسباب الملك ولم يذكر سائرها لا بالنفي
ولا بالاثبات وان قلنا الا استثناء متصل كان ذلك حكما بان غير التجارة لا يفيد
الحل وعند هذا لا بد من النسخ او التخصيص المسئلة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه
النهي في المعاملات يدل على البطلان وقال ابو حنيفة لا يدل عليه واحتج الشافعي
رضي الله على صحة قوله بوجوه الاول جميع الاموال مملوكة لله تعالى فاذا اذن لبعض
عبيده في بعض التصرفات كان ذلك جاريا مجرى ما اذا وكل الانسان وكيلا في بعض
التصرفات ثم ان الوكيل اذا تصرف على خلاف قول المالك المجازي لا ينعقد فبان يكون
التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي غير منعقد كان اولى وثانيها ان هذه التصرفات
الفاسدة اما ان تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهي عنه في الوجود واما ان لا يكون
فان كان الاول وجب القول ببطلانها قياسا على التصرفات الباطلة والجامع السعي في ان
لا يدخل منشأ النهي في الوجود وان كان الثاني وجب القول بصحتها قياسا على التصرفات
الصحيحة والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسدة فثبت انه لا بد من وقوع التصرف
على هذين الوجهين فاما القول بتصرف لا يكون صحيحا ولا باطلا فهو محال وثالثها
قوله ولا تتبعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل هذا نهي في اللفظ ولكنه
نسخ للشرعية فكذا الاول واذا كان نسخا للشرعية بطل كونه مفيدا للحكم والله اعلم
المسئلة الرابعة قال ابو حنيفة رحمه الله خيار المجلس غير ثابت في عقود
المعاوضات المحضة وقال الشافعي رضي الله عنه ثابت احتج ابو حنيفة بالنصوص
اولها هذه الاية فان قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ظاهره يقتضي الحل
عند حصول التراضي سواء حصل التفرق او لم يحصل وثانيها قوله اوفوا
بالعقود الزم كل عاقد الوفاء بما عقد على نفسه وثالثها قوله عليه السلام لا
يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه وقد حصلت الطيبة ههنا بعقد
البيع فوجب ان يحصل الحل ورابعها قوله عليه السلام من ابتاع طعاما فلا
يبعه حتى يقبضه جوز بيعه بعد القبض وخامسها ما روي انه عليه السلام
نهى عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان ولم يشترط فيه الافتراق
سادسها قوله عليه السلام لا يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه واتفقوا على انه كما اشتراه حصل العتق وذلك يدل على انه حصل
الملك بمجرد العقد واعلم ان الشافعي رضي الله عنه يسلم عموم هذه النصوص
لكنه يقول انتم اثبتم خيار الرؤية في شرى ما لم يره المشتري بحديث اتفق

المحدثون على ضعفه فحمل ايضا بين خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث
على قبوله وهو قوله عليه السلام المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا
وتاويلات اصحاب ابي حنيفة وجواباتها مذكورة في الخلافيات والله اعلم قوله
تعالى ولا تقتلوا انفسكم اتفقوا على ان هذا نهي عن ان يقتل بعضهم بعضا وانما قال
انفسكم لقوله عليه السلام المؤمنون كنفس واحدة ولان العرب يقولون قتلنا
ورب الكعبة اذا قتل بعضهم لان قتل بعضهم يجري مجرى قتلهم واختلفوا في ان هذا
الخطاب هل هو نهي لهم عن قتلهم انفسهم فانكره بعضهم فقال ان المؤمن مع
ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجا الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان
الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم والصارف
عنه في الاخرة ايضا قائم وهو استحقاق العقاب العظيم واذا كان الصارف خالصا
امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة وانما يمكن ان
يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتاتى
في المؤمن ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم الاخر قد يلحقه
من الغم والاذية ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك ولذلك نرى كثيرا من المسلمين
قد يقتلون انفسهم لمثل السبب الذي ذكرناه واذا كان كذلك كان في النهي عنه
فائدة وايضا ففيه احتمال اخر كانه قيل لا تفعلوا ما تستحقون به القتل والردة
والزنا بعد الاحصان ثم بين تعالى انه رحيم بعباده ولاجل رحمته نهاهم
عن كل ما يستوجبون به مشقة او محنة وقيل انه تعالى لم يكلفكم تلك التكاليف
الصعبة ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان
ذلك على الله يسيرا واعلم ان فيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان قوله ومن يفعل
ذلك الى ماذا يعود على وجوه الاول قال عطا انه خاص في قتل النفس المحرمة لان
الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات الثاني قال الزجاج انه عائد الى قتل النفس
واكل المال بالباطل لانهما مذكوران في اية واحدة الثالث قال ابن عباس انه عائد الى
كل ما نهى الله عنه من اول السورة الى هذا الموضع المسئلة الثانية انما قال ومن
يفعل ذلك عدوانا لان في جملة ما تقدم قتل البعض وقد يكون ذلك حقا كالقود
وفي جملة ما تقدم اخذ المال وقد يكون ذلك حقا كما في الدية وغيرها فلهذا
السبب شرط تعالى في ذلك الوعيد المسئلة الثالثة قالت المعتزلة هذه
الاية دالة على القطع بوعيد اهل الصلاة قالوا وقوله فسوف نصليه نارا وان
كان لا يدل على التخليد الا ان كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم فلزم
من ثبوت احدهما ثبوت الاخر لانه لا قائل بالفرق والجواب عنه بالاستقصاء
قد تقدم في مواضع الا ان الذي نقول ههنا ان هذا مختص بالكفار لانه قال
ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ولا بد من الفرق بين العدوان وبين الظلم دفعا
للتكرير فيحمل الظلم على ما اذا كان قصده التعدي على تكاليف الله ولا شك ان من
كان كذلك كان كافرا لا يقال اليس انه وصفهم بالايمان فقال يا ايها الذين امنوا
فكيف يمكن ان يقال المراد بهم الكفار لانا نقول مذهبكم ان من دخل تحت هذا الوعيد

لايكون

لا يكون مؤمنا البتة فلا بد على هذا المذهب ان يقولوا انهم كانوا مؤمنين
ثم انهم لما اتوا بهذه الافعال ما بقوا على وصف الايمان فاذا كان لا بد لكم
من القول بهذا الكلام فلم لا يصح هذا الكلام ايضا منا في تقرير ما قلناه والله
اعلم ثم انه ختم الاية فقال وكان ذلك على الله يسيرا واعلم ان جميع الممكنات
بالنسبة الى قدرة الله على السوية وحينئذ يمتنع ان يقال ان بعض الافعال
ايسر عليه من بعض بل هذا الخطاب يدل على القول المتعارف فيما بيننا
كقوله تعالى وهو اهون عليه او يكون معناه المبالغة في التهديد وهو
ان احدا لا يقدر على الهرب منه ولا على الامتناع عليه والله اعلم قوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما
اعلم انه تعالى لما قدم ذكر الوعيد اتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر هذه الاية
وفيها مسائل المسئلة الاولى من الناس من قال جميع الذنوب والمعاصي
كبائر روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيء عصي الله فيه فهو كبيرة
فمن عمل شيئا فليستغفر الله فان الله تعالى لا يخلد في النار من هذه الامة
الا راجعا عن الاسلام او جاحد فريضة او مكذبا بقدر واعلم ان هذا القول
ضعيف لوجوه الحجة الاولى هذه الاية فان الذنوب لو كانت باسرها
كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر الحجة الثانية
قوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر وقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
الحجة الثالثة ان الرسول صلى الله عليه وسلم نص على ذنوب باعيانها انها
كبائر لقوله الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل
النفس وذلك يدل على ان منها ما ليس من الكبائر الحجة الرابعة قوله
تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذا صريح في ان
المنهيات اقسام ثلاثة اولها الكفر وثانيها الفسوق وثالثها
العصيان فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف
وما ذاك الا لما ذكرنا من الفرق بين الصغائر والكبائر فالكبائر هي الفسوق
والصغائر هي العصيان واحتج ابن عباس بان الذنب انما يكبر بوجهين
احدهما لكثرة نعم من عصي فيه والثاني لجلالة من عصي فيه فاما ان اعتبرنا
الاول فنعم الله غير متناهية كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وان
اعتبرنا الثاني فهو اجل الموجودات واشرفها ولكونه هو ارحم الراحمين
واكرم الاكرمين واغنى الاغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب
المذنبين وكل ذلك يوجب خفة الذنب الثاني هب ان الذنوب كلها كبائر
من حيث انها ذنوب ولكن بعضها اكبر من بعض وذلك يوجب التفاوت اذا
ثبت ان الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر فالقائلون بذلك
فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها ومنهم من قال
هذا الامتياز انما يحصل لا في ذواتها بل بحسب فاعليها ونحن نشرح واحدا
من هذين القولين اما القول الاول فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا

اختلا فاسندبكا ونحن المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا واكل مال اليتيم
والفرار من الزحف الثاني قال ابن مسعود افتتحوا سورة النساء وكل شيء نهى الله
عنه حتى ثالث وثلاثين اية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه الاية الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة واعلم ان هذه الاقوال
ضعيفة اما الاول فلان كل ذنب فلا بد وان يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب
في الاجل فالقول ان كل ما جاء في القران مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضي ان يكون
كل ذنب كبيرا وقد ابطلناه واما الثاني فهو ايضا ضعيف لان الله تعالى ذكر
كثيرا من الكبائر في سائر السور فما معنى تخصيصها بهذه السورة واما الثالث
فضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساه عن فعله فما هذا حاله هو الذي
نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطلناه وان اراد بالعمد
ان يفعل بالمعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون
بمحمد عليه السلام وهم لا يعلمون انه معصية وهو مع ذلك كفر وكبير فبطلت هذه
الوجوه الثلاثة وذكر الشيخ الغزالي رحمه الله في منجيات كتاب احياء علوم الدين
فصلا طويلا في الفرق بين الكبائر والصغائر فهذا كله قول من قال الكبائر تمتاز
عن الصغائر بحسب ذواتها وانفسها اما القول الثاني وهو قول من يقول الكبائر
تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار احوال فاعليها وهولاء الذين يقولون ان لكل طاعة
قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة واستحق
بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فههنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية
بحسب القسمة العقلية تقع على ثلاثة اوجه احدها ان يتعادلا ويتساويا وهذا وان كان
محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه تعالى قال
فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون في الجنة
ولا في السعير القسم الثاني ان يكون ثواب طاعته ازيد من عقاب معصيته وحينئذ
ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من ثواب طاعته شيء ومثل هذه
المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالاحباط وهذا الكلام مبني على اصول
كلها باطلة عندنا الاول ان هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا
وذلك باطل لانا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب ان صدور هذا الفعل من
العبد لا يمكن الا اذا خلق الله فيه داعية توجب ذلك الفعل ومتى كان الامر كذلك
امتنع كون الطاعة موجبة للثواب وكون المعصية موجبة للعقاب وثانيها انه بتقدير ان
يكون الامر كذلك الا انا نعلم ببديهة العقل ان من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه
وخدمته وطاعته سبعين سنة فان ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه
المدة الطويلة اكثر من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر مع ان الامة مجمعة على ان
شرب هذه القطرة من الكبائر فان اصروا وقالوا بل عقاب شرب هذه القطرة ازيد
من ثواب الايمان والتوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد ابطلوا على انفسهم
اصلهم فانهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ومن الامور المعروفة
في العقول ان من جعل هذا القدر من الجناية ازيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة

[illegible]

[illegible]

فهو ظالم

٥٦

فهو ظالم فان دفعوا حكم العقل في هذا الموضع فقد ابطلوا على انفسهم القول بتحسين
العقل وتقبيحه وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد وثالثها ان نعم الله كثيرة وسابقة
على طاعات العبيد وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات فكان اداء الطاعات
انما وجب بسبب النعم السابقة ومثل هذا لا يوجب في المستقبل شيئا اخر واذا كان كذلك
وجب ان لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب اصلا واذا كان كذلك فكل معصية يوتى بها
وان عقابها يكون ازيد من ثواب فاعلها فوجب ان تكون جميع المعاصي كبائر ورابعها ان هذا الكلام
مبني على القول بالاحباط وقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في ابطال القول بالاحباط في سورة
البقرة وقد ابطلناه فثبت ان هذا الذي ذهبت المعتزلة اليه في الفرق بين الكبيرة
والصغيرة قول باطل وبالله التوفيق المسئلة الثانية اختلف الناس في ان الله تعالى
هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا والاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز جملة الكبائر
عن جملة الصغائر لانه تعالى لما بين في هذه الاية ان الاجتناب عن الكبائر يوجب
تكفير الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة
عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على
تلك الصغائر ولم يعرف في شيء من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز
كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام عليه قالوا ونظير هذا في الشريعة
اخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان وساعة
الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جملة الاوقات والحاصل ان هذه القاعدة
يقتضي ان لا يبين الله تعالى في شيء من الذنوب انه صغيرة وانه لا يبين ان الكبائر ليست
الا كذا وكذا فانه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة وحينئذ تصير الصغيرة معلومة
ولكن يجوز ان يبين في بعض الذنوب انه كبيرة روي انه صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون
الكبائر قالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق
الوالدين والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وقول الزور واكل الربا وقذف
المحصنات الغافلات وعن عبد الله بن عمر انه ذكرها وزاد فيها استحلال البيت الحرام
وشرب الخمر وعن ابن مسعود انه زاد فيها القنوط من رحمة الله والياس من روح الله
والامن من مكر الله وذكر عبد الله ابن عباس انها سبعة وقال هي الى السبعين اقرب
وفي رواية الى السبعمائة اقرب والله اعلم المسئلة الثالثة احتج ابو القاسم الكعبي بهذه
الاية على القطع بوعيد اصحاب الكبائر فقال قد كشف الله بهذه الاية الشبهة في الوعيد
لانه تعالى بعد ان قدم ذكر الكبائر بين ان من اجتنبها كفر عنه سيئاته وهذا يدل على
انهم اذا لم يجتنبوها فلا تكفر ولو جاز ان يغفر الله تعالى لهم الكبائر والصغائر من
غير توبة لم يصح هذا الكلام واجاب اصحابنا عنه من وجوه الاول انكم اما ان تستدلوا
بهذه الاية من حيث انه تعالى لما ذكر عند اجتناب الكبائر تكفير السيئات وجب ان عند
عدم اجتناب الكبائر لا يكفرها لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا
باطل لان عند المعتزلة هذا الاصل باطل وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة واما ان
تستدلوا به من حيث ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وهذا ايضا ضعيف
ويدل عليه ايات احدها قوله تعالى واشكروا الله ان كنتم اياه تعبدون والشكر واجب سواء

عبد الله ولم يعبد وثانيها قوله تعالى فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته
واداء الامانة واجب سواء ائتمنه اولم يفعل ذلك وثالثها فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان
اولم يحصلا ورابعها فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة والرهن مشروع سواء
وجد الكاتب اولم يوجد وخامسها ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا والاكراه
على البغاء محرم سواء اردن التحصن اولم يردن وسادسها فان خفتم الا تقسطوا
في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء والنكاح جائز سواء حصل الخوف اولم يحصل وثامنها
فان كن نساء فوق اثنتين فلهن وسابعها لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان
خفتم والقصر جائز سواء حصل الخوف اولم يحصل وثامنها فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك والثلثان كما انه حق الثلاثة فهو ايضا حق الثنتين و
تاسعها قوله فان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وذلك جائز سواء حصل
الخوف اولم يحصل وعاشرها قوله ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وقد يحصل التوفيق
بدون ارادتهما والحادي عشر وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقد يحصل اغناؤهما
بدون ذلك التفرق وهذا الجنس من الايات فيه كثرة فثبت ان المعلق بكلمة ان على
الشيء لا يلزم ان يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ثم انه في التفسير استحسن استدلال
الكعبي بهذه الاية وذلك يدل على ان حب الانسان لمذهبه قد يلقيه فيما لا ينبغي الوجه
الثاني من الجواب قال ابو مسلم الاصفهاني ان هذه الاية لما جاءت عقيب الاية
التي نهى الله فيها عن نكاح المحرمات وعن عضل النساء واخذ اموال اليتامى وغير
ذلك فقال تعالى ان تجتنبوا هذه الكبائر التي نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان
منكم في ارتكابها سالفا واذا كان هذا الوجه محتملا لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة
وطعن القاضي في هذا الوجه من وجهين الاول ان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
عام فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز الثاني قوله ان باجتنابهم في المستقبل هذه
المحرمات يكفر الله ما حصل منها في الماضي كلام بعيد لانه لا يخلو حالهم من امرين
اما ان يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فالتوبة قد ازالت عقاب ذلك لا اجتناب هذه
الكبائر او لا يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فمن اين له ان اجتناب هذه الكبائر وقوله ان تجتنبوا
يكفر تلك السيئات هذا لفظ القاضي في تفسيره والجواب عن الاول انا لا ندعي
القطع بان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه محمول على ما تقدم ذكره لكنا نقول انه محتمل
ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الاية على ما ذكرتم وعن الثاني ان قولك من اين
ان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات سؤال لا استدلال على فساد هذا
القسم فهذا القدر لا يبطل هذا الاحتمال واذا حصل هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم من
الاستدلال والله اعلم الوجه الثالث من الجواب عن هذا الاستدلال هو انا اذا
اعطيناهم جميع مرادهم لم يكن في الاية زيادة على ان نقول ان من لم يجتنب الكبائر
الكبائر لم يكفر سيئاته وحينئذ تصير هذه الاية عاما في الوعيد وعمومات الوعيد
ليست قليلة فما ذكرناه جوابا عن سائر العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الاية
فلا اعرف لهذه الاية مزيد خاصية في هذا الباب واذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبي

ان

ان الله قد كشف الشبهة بهذه الاية عن هذه المسألة اثر الوجه الرابع ان هذه الكبائر
قد يكون فيها ما يكون كبيرا بالنسبة الى شيء وقد يكون صغيرا بالنسبة الى شيء اخر وكذا
القول في الصغائر الا ان الذي يحكم بكونه كبيرا على الاطلاق هو الكفر واذا ثبت هذا
فلم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه المراد به الكفر
وذلك لان الكفر انواع كثيرة منها الكفر بالله وبانبيائه وباليوم الاخر وبشرائعه
كان المراد ان من اجتنب عن الكفر كان ما وراءه مغفورا وهذا الاحتمال منطبق
موافق لصريح قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء واذا كان هذا محتملا بل ظاهرا سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق
المسألة الرابعة قالت المعتزلة ان عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر و
عندنا لا يجب على الله بل كلما يفعله فهو فضل واحسان وقد تقدم ذكر دلائل هذه
المسألة ثم قال تعالى ويدخلكم مدخلا كريما وفيه مسئلتان المسألة الاولى
قرأ المفضل عن عاصم يكفر ويدخلكم بالياء في الحرفين على ضمير الغائب والباقون
بالنون على استئناف الوعد وقرأ نافع مدخلا بفتح الميم وفي الحج مثله والباقون
وبالفتح المراد موضع الدخول وبالضم المراد المصدر وهو الادخال اي ويدخلكم مدخلا
كريما ووصف الادخال بالكرم بمعنى ان ذلك الادخال يكون مقرونا بالكرم على خلاف
ما قال من قال فيهم الذين يحشرون على وجوههم المسألة الثانية ان مجرد الاجتناب
عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة بل لا بد معه من الطاعات فالتقدير ان اتيتم
بجميع الواجبات واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وادخلناكم
الجنة فهذا اخر ما يوجب الدخول في الجنة ومن المعلوم ان عدم السبب الواحد
لا يوجب عدم المسبب بل هاهنا سبب اخر هو السبب الاصلي القوي وهو فضل
الله وكرمه ورحمته كما قال بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا والله اعلم قوله تعالى
ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما
اكتسبن واسألوا الله من فضله ان الله كان بكل شيء عليما اعلم ان في النظم وجهين
الاول قال القفال رحمه الله انه تعالى لما نهاهم في الاية المتقدمة عن اكل الاموال
بالباطل وعن قتل النفوس امرهم في هذه الاية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات
وهو ان يرضى كل واحد بما قسم الله له فانه اذا لم يرض بذلك وقع في الحسد
واذا وقع في الحسد وقع لا محالة في اخذ الاموال بالباطل وفي قتل النفوس وفي
الاموال الوجه الثاني في كيفية النظم وهو ان اخذ المال بالباطل ثم امر وقتل النفس
من اعمال الجوارح فامر اولا بتركها ليصير الظاهر طاهرا عن الافعال القبيحة وهو الشريعة
ثم امر بعده بترك التعرض لنفوس الناس واموالهم بالقلب على سبيل الحسد ليصير الباطن
طاهرا عن الاخلاق الذميمة وذلك هو الطريقة ثم في الاية مسائل المسألة الاولى
التمني عندنا عبارة عن ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون ولهذا قلنا انه تعالى
لو اراد من الكافر ان يؤمن مع علمه بانه لا يؤمن لكان متمنيا وقالت المعتزلة التمني
هو قول القائل ليته وجد كذا او ليته لم يوجد كذا وهو بعيد لان مجرد اللفظ اذا لم
يكن له معنى لم يكن تمنيا بل لا بد وان يبحث عن معنى هذا اللفظ ولا معنى له الا ما

ذكرناه من ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون المسئلة الثانية اعلم ان مراتب السعادات اما
نفسانية او بدنية او خارجية اما السعادات النفسانية فنوعان احدهما ما يتعلق بالقوة
النظرية وهو الذكاء التام والحدس الكامل والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية
والكيفية وثانيهما ما يتعلق بالقوة العملية وهي العفة التي هي وسط بين الخمود والفجور
والشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن واستعمال الحكمة العملية الذي هي وسط
بين البله والجربزة ومجموع هذه الاحوال هو العدالة واما السعادات البدنية فالصحة
والجمال والعمر الطويل في ذلك مع اللذة والبهجة واما السعادة الخارجية فهي كثرة
الاولاد الصلحاء وكثرة العشاير وكثرة الاصدقاء والاعوان والرياسة التامة ونفاذ
القول وكونه محبوبا للخلق حسن الذكر فيهم مطاع الامر فيهم فهذا هو الاشارة الى
مجامع السعادات وبعضها فطرية لا سبيل للكسب فيه وبعضها كسبية وهذا
الذي يكون كسبيا متى تامل فيه يجده ايضا محض عطاء الله فانه لولا ترجيح الدواعي
وازالة العوائق وتحصيل الموجبات والا لكان سبب كون السعي والجد مشتركا فيه
ويكون الفوز بالنعمة والوصول الى المطلوب غير مشترك فيه فهذا هو اقسام
السعادات التي يفضل الله بعضهم على بعض فيها المسئلة الثالثة ان الانسان
اذا شاهد انواع الفضائل حاصلة لانسان ووجد نفسه خاليا عن جملتها او عن
اكثرها فحينئذ يتالم قلبه ويتشوش خاطره ثم يعرض ههنا حالتان احداهما ان
يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان والاخرى ان لا يتمنى ذلك بل يتمنى
حصول مثلها اما الاول فهو الحسد المذموم لان المقصود الاول لمدبر
العالم وخالقه الاحسان الى عبيده والجود اليهم وافاضة انواع الكرم عليهم
فمن يتمنى زوال ذلك فكانه اعتراض على الله فيما هو المقصود بالقصد الاول
من خلق العالم وايجاد المكلفين وايضا ربما اعتقد في نفسه انه احق بتلك
النعم من ذلك الانسان فيكون هذا اعتراضا على الله وقدحا في حكمته وكل ذلك
مما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة ويزيل عن قلبه نور الايمان وكما ان الحسد
سبب للفساد في الدين فكذلك هو السبب للفساد في الدنيا فانه يقطع
المودة والمحبة والموالاة وينقلب كل ذلك الى اضدادها فلهذا السبب نهى
الله عباده عنه ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض واعلم ان سبب المنع
من هذا الحسد يختلف باختلاف اصول الاديان اما على مذهب اهل السنة
والجماعة فهو انه تعالى فعال لما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فلا اعتراض
عليه في فعله ولا مجال لاحد في منازعته وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه واذا كان
الامر كذلك فقد صار باب العلل والتعليل مسدودا وطرق الاعتراضات مردودة
واما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق ايضا مسدود لانه سبحانه علام الغيوب
فهو اعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ولهذا المعنى قال ولو بسط الله الرزق
لعباده لبغوا في الارض وعلى التقديرين فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله سبحانه
ولهذا المعنى حكى الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة انه قال من استسلم
لقضائي وصبر على بلائي وشكر لنعمائي كتبته صديقا وبعثته يوم القيمة مع الصديقين

ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليطلب ربا سواي
وهذا هو الكلام فيما اذا تمنى زوال تلك النعمة من ذلك الانسان ومما يؤكد ذلك
ما روى ابن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يخطب الرجل على خطبة اخيه ولا يسأل المرأة طلاق اختها لتقوم مقامها
فان الله هو رازقها والمقصود من كل ذلك المبالغة في المنع من الحسد اما اذا
لم يتمن ذلك بل يتمنى حصول مثلها له من الناس من جوز ذلك الا ان المحققين
قالوا هذا ايضا لا يجوز لان تلك النعمة ربما كانت مفسدة ومضرة عليه في الدنيا
فلهذا السبب قال المحققون لا يجوز للانسان ان يقول اللهم اعطني دارا مثل دار
فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي ان يقول اللهم اعطني ما يكون صلاحا في
ديني ودنياي ومعادي ومعاشي واذا تامل الانسان كثيرا لم يجد دعاء احسن
مما ذكره في القرآن تعليما لعباده وهو قوله اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة
وروى قتادة عن الحسن انه قال لا يتمنى احد المال فلعل هلاكه في ذلك المال كما في
حق ثعلبة وهذا هو المراد بقوله في هذه الاية واسألوا الله من فضله المسئلة الرابعة
ذكروا في سبب النزول وجوها الاول قال مجاهد قالت ام سلمة يا رسول الله تغزو
الرجال ولا نغزو ولهم من الميراث مالنا فليتنا كنا رجالا فنزلت الاية الثاني قال السدي
لما نزلت اية المواريث قال الرجال نرجوا ان نفضل على النساء في الاخرة كما فضلنا
في الميراث وقال النساء نرجوا ان يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث
فنزلت الاية الثالث لما جعل الله الميراث للذكر مثل حظ الانثيين قالت النساء
نحن احوج لانا ضعفاء وهم اقدر على طلب المعاش فنزلت الاية الرابع اتت واحدة
من النساء الى الرسول صلى الله عليه وسلم قالت رب الرجال والنساء واحد وانت
الرسول الينا واليهم وابونا ادم وامنا حوا فما السبب في ان الله يذكر الرجال
ولا يذكرنا فنزلت الاية فقالت وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا فقال صلى الله
عليه وسلم ان للحامل منكم اجر الصائم القائم فاذا ضربها الطلق لم يدر احد ما لها
من الاجر فان ارضعت كان لها بكل مصة احياء نفس ثم قال تعالى للرجال
نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واعلم انه يمكن ان يكون المراد من هذه
الاية ما يتعلق باحوال الدنيا وان يكون ما يتعلق باحوال الاخرة وان يكون ما يتعلق بهما
اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان يكون المراد لكل فريق نصيب مما اكتسب من نعيم
الدنيا فينبغي ان يرضى بما قسم الله له الثاني لكل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله
به فوجب ان يرضى به وان يترك الاعتراض والاكتساب على هذا القول بمعنى الاصابة
والاحراز الثالث كان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان فابطل الله بهذه
الاية وبين ان لكل واحد منهم نصيبا ذكرا كان او انثى صغيرا كان او كبيرا واما
الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد بهذه الاية ما يتعلق باحوال الاخرة ففيه وجوه الاول
المراد لكل احد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه فلا تتمنوا خلاف ذلك الثاني
لكل احد جزاء ما اكتسب من الطاعات فلا ينبغي ان يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره
لا تضيع ما لك وتتمنى ما لغيرك الثالث للرجال نصيب مما اكتسبوا بسبب قيامهم بالنفقة

على النساء وللنساء نصيب مما اكتسبن بريد حفظ فروجهن وطاعة ازواجهن ٥
وقيامها بمصالح البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش فالنصيب
على هذا التقدير هو الثواب واما الاحتمال الثالث فهو ان يكون المراد من الاية كل هذه
الوجوه لان هذا اللفظ محتمل ولا منافاة ثم قال تعالى واسألوا الله من فضله وفيه مسايل
المسئلة الاولى قرا ابن كثير والكسائي وسلوا الله بغير همز بشرط ان يكون امرا من السؤال
وبشرط ان يكون قبله واو او فاء والباقون بالهمز في كل القران اما الاول فنقل حركة
الهمزة الى السين واستغنى عن الف الوصل فحذفها واما الثاني فعلى الاصل واتفقوا
في قوله وليسألوا انه بالهمز لانه امر الغايب المسئلة الثانية قال ابو علي الفارسي قوله
من فضله في موضع المفعول الثاني في قول ابي الحسن ويكون المفعول الثاني محذوفا في
قياس قول سيبويه والصفة قايمة مقامه كانه قيل واسألوا الله نعمته من فضله
المسئلة الثالثة قوله واسألوا الله من فضله تنبيه على ان الانسان لا يجوز له
ان يعين شيئا في الطلب والدعا ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سببا لصلاحه
في دينه ودنياه على سبيل الاطلاق ثم قال ان الله كان بكل شيء عليما والمعنى انه تعالى
هو العالم بما يكون صلاحا للسايلين فليقتصر السايل على المجمل ليحترز في دعايه عن التعيين
فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر قوله تعالى **ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان
والاقربون والذين عقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم ان الله كان على كل شيء شهيدا**
في الاية مسايل المسئلة اعلم انه يمكن تفسير الاية بحيث يكون الوالدان والاقربون وارثا
ويمكن ايضا بحيث يكونان موروثا عنه اما الاول فهو ان قوله ولكل جعلنا موالي
مما ترك ولكل احد جعلنا ورثة في تركته ثم كانه قيل ومن هؤلاء الورثة فقيل هم
الوالدان والاقربون وعلى هذا الوجه لا بد من الوقف عند قوله مما ترك واما الثاني
ففيه وجهان الاول ان يكون الكلام على التقديم والتاخير والتقدير ولكل شيء مما
ترك الوالدان والاقربون جعلنا موالي اي ورثة وجعلنا في هذين الوجهين لا يتعدى
الى مفعولين لان معنى جعلنا خلقنا الثاني ان يكون التقدير لكل قوم جعلناهم
موالي نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فقوله موالي على هذا القول يكون صفة
والموصوف يكون محذوفا والراجع الى قوله ولكل محذوفا والخبر وهو قوله نصيب
محذوف ايضا وعلى هذا التقدير يكون جعلنا متعديا الى مفعولين والوجهان
الاول لكثرة الاضمارات في هذا الوجه المسئلة الثانية المولى لفظ مشترك
بين معاني احدها المعتق لانه ولي نعمته في عتقه ولذلك يسمى مولى النعمة وثانيها
العبد المعتق لايصال ولاية مولاه في انعامه عليه وهذا كما يسمى الطالب غريما لان له
اللزوم والمطالبة بحقه ويسمى المطلوب غريما لكون الدين لازما له وثالثها الحليف لان
المحالف يلتزم بعقد اليمين ورابعها ابن العم لانه يليه بالنصرة والقرابة التي بينهما
وخامسها المولى الولي لانه يليه بالنصرة قال تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا
وسادسها العصبة وهو المراد به في هذه الاية لا يليق بهذه الاية الا هذا المعنى
ويؤكده ما روى ابو صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انا اولى بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله للموالي العصبة وهو المراد به في هذه

الاية

٥٩ الاية ومن ترك كلا فانا وليه وقال عليه السلام اقسموا هذا المال فما ابقت السهام فلاولى
عصبة ذكر ثم قال تعالى والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم وفيه
مسايل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي عقدت بغير الف وبالتخفيف
والباقون بالالف والتخفيف وعقدت اضافة العقد الى واحد والاختيار عاقدت لدلالة
المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين المسئلة الثانية الايمان جمع يمين واليمين
يحتمل ان يكون معناه اليد وان يكون معناه القسم فان كان المراد اليد ففيه مجاز من
ثلاثة اوجه احدها ان المعاقدة مسندة في ظاهر اللفظ الى الايدي وهو في الحقيقة مسندة
الى الحالفين والسبب في حسن هذا المجاز انهم كانوا يضربون صفقة البيعة
بايمانهم ويأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد والوجه الثاني في المجاز
هو ان التقدير والذين عاقدت حلفهم ايمانكم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه
وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه والثالث ان التقدير والذين عاقدتهم الا
انه حذف الضمير العايد من الصلة الى الموصول هذا كله اذا فسرنا اليمين باليد اما
اذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة الى القسم وانما
حسن ذلك لان سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الاضافة والقول
في بقية المجازات كما تقدم المسئلة الثالثة من الناس من قال هذه الاية منسوخة
ومنهم من قال انها غير منسوخة اما القايلون بالنسخ فهم الذين فسروا الاية
باحد هذه الوجوه التي نذكرها فالاول هو ان المراد بالذين عاقدت ايمانكم
الحلفاء في الجاهلية وذلك ان الرجل كان يعاقد غيره ويقول دمي دمك وسلمي
سلمك وحربي حربك وترثني وارثك وتعقل عني واعقل عنك فيكون لهذا الحليف
السدس من الميراث فنسخ ذلك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في
كتاب الله وبقوله يوصيكم الله الثاني ان الواحد منهم كان يتخذ انسانا اجنبيا ابنا له وهم
المسمون بالادعياء وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ الثالث ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يثبت المواخاة بين كل رجلين من اصحابه وكانت تلك المواخاة
سببا للتوارث واعلم ان كل هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سببا للتوارث بقوله
فاتوهم نصيبهم اي فاتوا الموالي والورثة نصيبهم فقوله والذين عاقدت ايمانكم معطوف
على قوله الوالدان والاقربون والمعنى ان ما ترك الورثة نصيبهم فقوله والذين ترك الذين
عاقدت ايمانكم فله وارث هو اولى به وسمى الله تعالى الوارث مولى والمعنى لا تدفعوا
المال الى الحليف بل الى المولى والوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الاية وهذا تاويل
ابي علي الجبائي الثاني المراد بالذين عاقدت ايمانكم الزوج والزوجة والنكاح يسمى
عقدا قال الله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فذكر تعالى الوالدين والاقربين
وذكر معهم الزوج والزوجة وهو نظير اية المواريث في انه لما بين ميراث الولد والوالدين
ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الاية ايضا وهو قول ابي
مسلم الاصفهاني الثالث ان يكون المراد بقوله والذين عاقدت ايمانكم الميراث الحاصل
بسبب الولاء وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا الرابع ان يكون المراد من الذين عاقدت
ايمانكم الحلفا والمراد بقوله فاتوهم نصيبهم النصرة والنصيحة والمصافاة في العشرة

والمخالصة في المخالفة ولا يكون المراد التوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضاً الخامس
نقل ان الاية نزلت في ابي بكر الصديق رضي الله عنه وفي ابنه عبد الرحمن وذلك
انه رضي الله عنه حلف انه لا ينفق ولا يورثه شيئاً من ماله فلما اسلم عبد الرحمن امره الله
ان يؤتيه نصيبه من المال وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضاً السادس قال الاصم انه نصيب
على سبيل التحفة والهدية بالشيء القليل كما امر تعالى لمن حضر القسمة ان يجعل له نصيباً
على ما تقدم ذكره وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله اعلم بمراده المسئلة الرابعة
القايلون بان قوله والذين عاقدت ايمانكم مبتدأ وخبره وهو قوله فاتوهم نصيبهم قالوا
انما جاء خبره مع الفاء لتضمن الذي معنى الشرط فلا جرم وقع خبره مع الفاء وهو قوله
فاتوهم نصيبهم ويجوز ان يكون منصوباً على قولك زيداً فاضربه المسئلة الخامسة
قال جمهور الفقهاء لا يرث المولى الاسفل من الاعلى وحكى الطحاوي عن الحسن ابن زياد
انه قال يرث لما روى ابن عباس ان رجلاً اعتق عبداً له فمات المعتق ولم يترك
الا المعتق فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتق وانه داخل
في عموم قوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم والجواب عن التمسك
بالحديث ان ذلك المال لما صار لبيت المال دفعه النبي صلى الله عليه وسلم
الى ذلك الغلام لحاجته وفقره لانه كان مالاً لا وارث له فسبيله ان يصرف الى الفقرا
المسئلة السادسة قال الشافعي ومالك من اسلم على يد رجل ووالاه وعاقده ثم مات
ولا وارث له غيره انه لا يرثه بل ميراثه للمسلمين وقال ابو حنيفة يرثه حجة الشافعي
رحمه الله انا بينا ان معنى هذه الاية ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون واما العاقدة
والذين عاقدت ايمانكم فقد جعلنا لهم موالي وهم العصبة ثم هؤلاء العصبة الخاصة
وهم الورثة واما العامة وهم جماعة المسلمين فوجب صرف هذا المال الى العصبة لما
لم يوجد العصبة الخاصة واحتج ابو بكر الرازي لقوله بان الاية توجب الميراث للذي والاه
وعاقده ثم انه تعالى نسخه بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فهذا النسخ انما يحصل
اذا وجد اولوا الارحام فاما اذا لم يوجدوا لزوال الحكم كما كان والجواب انا بينا ان لا دلالة
في الاية على ان الحليف يرث بل بينا ان الاية دالة على انه لا يرث وبينا ان القول بهذا
النسخ باطل والله اعلم ثم قال تعالى ان الله كان على كل شيء شهيداً وهو كلمة وعد للمطيعين
وكلمة وعيد للعاصين والشهيد الشاهد والمشاهد والمراد منه اما علمه تعالى بجميع الجزئيات
والكليات واما شهادته على الخلق يوم القيامة بكل ما عملوه وعلى التقدير الاول الشهيد هو
العالم وعلى التقدير الثاني المخبر قوله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله
بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب
بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع
واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً ان الله كان علياً كبيراً اعلم انه تعالى
لما قال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض وقد ذكرنا ان سبب نزول هذه الاية
ان النساء تكلمن في تفضيل الله الرجال عليهن في الميراث فذكر تعالى في هذه الاية انه انما
فضل الرجال على النساء في الميراث لان الرجال قوامون على النساء وانهما وان اشتركا في استمتاع
كل واحد منهما بالاخر امر الله الرجال ان يدفعوا اليهن المهر ويدروا عليهن النفقة فصارت الزيادة

من احد الجانبين

٦٠

من احد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الاخر فكانه لا فضل البتة فهذا هو بيان
كيفية النظم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى القوام اسم لمن يكون مبالغاً في القيام بالامر
يقال هذا قيم المراة وقوامها الذي يقوم بامرها ويهتم بحفظها قال ابن عباس نزلت هذه الاية
في بنت محمد بن سلمة وزوجها سعد بن الربيع احد النقباء فانه لطمها لطمة فنشزت عن فراشه
وذهبت الى الرسول صلى الله عليه وسلم وذكرت هذه الشكاية وانه لطمها وان اثر اللطمة باق
في وجهها فقال عليه السلام اقتصي منه ثم قال لها اصبري حتى انظر فنزلت هذه الاية
الرجال قوامون على النساء اي مسلطون على ادبهن والاخذ فوق ايديهن فكانه تعالى
جعله اميراً عليها ونافذ الحكم في حقها فلما نزلت هذه الاية قال النبي صلى الله عليه وسلم
اردنا امراً واراد الله امراً والذي اراد الله خير ورفع القصاص ثم تعالى لما اثبت للرجال
سلطنة على النساء ونفاذ امرهم عليهن بين ان ذلك معلل بامرين احدهما بما فضل الله
به بعضهم على بعض واعلم ان فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة بعضها صفات
حقيقية وبعضها احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فاعلم ان الفضايل الحقيقية يرجع
حاصلها الى امرين الى العلم والى القدرة ولا شك ان عقول الرجال وعلومهم اكثر ولا شك
ان قدرتهم على الاعمال الشاقة اكمل فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء
في الحزم والعزم والقوة والكتابة في الغالب والفروسية والرمي وان منهم
الانبياء والعلماء وفيهم الامامة الكبرى والصغرى والجهاد والاذان والخطبة
والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق وفي الانكحة عند الشافعي
وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث وفي تحمل الدية في القتل الخطا
وفي القسامة والولاية في النكاح والطلاق والرجعة وعدد الازواج واليهم
الانتساب فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء والسبب الثاني لحصول هذه الفضيلة
قوله تعالى وبما انفقوا من اموالهم يعني الرجل افضل من المراة لانه يعطيها المهر وينفق عليها
ثم انه تعالى قسم النساء قسمين فوصف الصالحات منهن بانهن قانتات حافظات للغيب
بما حفظ الله وفيه مسايل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قرا ابن مسعود فالصوالح
قوانت حوافظ للغيب المسئلة الثانية قوله قانتات حافظات للغيب فيه وجهان
الاول قانتات اي مطيعات الله حافظات للغيب اي قايمون بحقوق الزوج وقدم
قضاء حق الله ثم اتبعه بقضاء حق الزوج الثاني ان حال المراة اما ان تعتبر عند حضور
الزوج او عند غيبته اما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها الله بانها قانتة واصل
القنوت دوام الطاعة فالمعنى انهن قايمات بحقوق ازواجهن وظاهر هذا اخبار
الا ان المراد منه الامر بالطاعة واعلم ان المراة لا تكون صالحة الا اذا كانت
مطيعة لزوجها لان الله تعالى قال فالصالحات قانتات والالف واللام في الجمع يفيد
الاستغراق فهذا يقتضي ان كل امراة تكون صالحة فهي لا بد وان تكون قانتة مطيعة
قال الواحدي ولفظ القنوت يفيد الطاعة وهو عام في طاعة الله وطاعة الازواج
واما حال المراة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله حافظات للغيب والمعنى
ان الغيب خلاف الشهادة والمعنى كونهن حافظات لمواجب الغيب وذلك من وجوه

احدها ان تحفظ نفسها عن الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ولئلا
يلتحق به الولد المتكون من نطفة غيره وثانيها حفظ ماله عن الضياع وثالثها
حفظ منزله عما لا ينبغي وعن النبي صلى الله عليه وسلم خير النساء امراة ان نظرت
اليها سرتك وان امرتها اطاعتك وان غبت عنها حفظتك في مالها ونفسها وتلا هذه
الاية **المسئلة الثالثة** ما في قوله بما حفظ الله فيه وجهان الاول بمعنى الذي والعائد
اليه محذوف والتقدير بما حفظه الله لهن والمعنى ان عليهن ان يحفظن حقوق ازواجهن
في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على ازواجهن حيث امرهم بالعدل عليهن
وامساكهن بالمعروف واعطائهن اجورهن فقوله بما حفظ الله يجري مجرى ما يقال
هذا بذاك اي هذا في مقابلة ذاك والوجه الثاني ان تكون ما مصدرية والتقدير بحفظ
الله وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول انهن حافظات للغيب بحفظ الله اياهن لا
يتيسر لهن حفظ الغيب الا بتوفيق الله فيكون هذا من باب اضافة المصدر
الى الفاعل والثاني ان المعنى هو ان المراة انما تكون حافظة للغيب بحفظهن الله اي بسبب
حفظهن حدود الله واوامره فلولا ان المراة تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد
في حفظ اوامره والا لما اطاعت زوجها وهذا الوجه يكون من باب اضافة المصدر الى
المفعول وما اظن هذا الوجه صحيحا قوله كذلك على قراءة الرفع اما على قراءة النصب فهو صحيح كما
فسرها بذلك البيضاوي وغيره فتفكر في الام تعرفه واعلم انه تعالى لما ذكر الصالحات
ذكر بعده غير الصالحات فقال واللاتي تخافون نشوزهن واعلم ان الخوف عبارة
عن حالة تحصل في القلب عند ظن حدوث امر مكروه في المستقبل قال الشافعي
رضي الله عنه دلالات النشوز قد تكون قولا وقد تكون فعلا والقول مثل ان كانت
تلبيه اذا دعاها وتخضع له بالقول اذا خاطبها ثم تغيرت والفعل مثل ان كانت تقوم
اليه اذا دخل عليها او كانت تسارع الى امره وتبادر الى فراشه باستبشار اذا التمسها ثم
انها تغيرت عن كل ذلك فهذه امارات دالة على نشوزها وهو معصية الزوج
والترفع عليه بالخلاف واصله من قولهم نشز الشيء اذا ارتفع ومنه يقال للارض المرتفعة
نشز ونشز ثم قال تعالى فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال الشافعي اما الوعظ فانه يقول لها اتقي الله فان لي عليك
حقا وارجعي عما انت عليه واعلمي ان طاعتي فرض عليك ونحو هذا ولا يضربها في هذه
الحالة لجواز ان يكون لها في ذلك عذر فان اصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها
في المضجع وفي ضمنه امتناع من كلامها قال الشافعي رضي الله عنه ولا يزيد في هجره الكلام
ثلاثا وايضا فاذا هجرها في المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك
وان كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها وفيهم
من حمل ذلك على الهجران في المباشرة لان اضافة ذلك الى المضاجع يفيد ذلك
ثم بعد هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها قال الشافعي رضي الله عنه والضرب مباح
وتركه افضل روي عن عمر بن الخطاب انه قال كنا معشر قريش نملك نساءنا فقدمنا
المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على

ازواجهن

٦١ ازواجهن فاذن في ضربهن فطاف بحجر نساء النبي صلى الله عليه وسلم جمع من
النسوان كلهن يشكون ازواجهن فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد طاف الليلة بآل
محمد سبعون امراة كلهن يشكون ازواجهن ولا تجدون اولئك خياركم ومعناه
ان الذين ضربوا ازواجهن ليسوا خيرا ممن لم يضربوا قال الشافعي رضي الله عنه فدل
هذا الحديث على ان الاولى ترك الضرب فاما اذا ضربها وجب في ذلك الضرب ان يكون
بحيث لا يفضي الى الهلاك البتة وان يكون مفرقا على بدنها ولا يوالي به في موضع واحد
ويتقي الوجه لانه مجمع المحاسن وان يكون دون الاربعين ومن اصحابنا من قال لا
يبلغ به عشرين لانه حد كامل في حق العبد ومنهم من قال ينبغي ان يكون الضرب بمنديل
ملفوف او بيده ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا وبالجملة فالتخفيف مرعي في هذا الباب
على ابلغ الوجوه واقول الذي يدل عليه انه تعالى ابتدا بالوعظ ثم ترقى منه الى الهجران في
المضاجع ثم ترقى منه الى الضرب وذلك تنبيه يجري مجرى التصريح في انه مهما حصل
الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به ولم يجز الاقدام على الطريق الاشق والله
اعلم بمراده **المسئلة الثانية** اختلف اصحابنا قال بعضهم حكم هذه الاية مشروع
على الترتيب فان ظاهر اللفظ وان دل على الجمع الا ان فحوى الاية يدل على الترتيب
قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب يعظها بلسانه فان انتهت فلا سبيل له عليها
وان ابت هجر مضجعها فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين وقال
اخرون هذا الترتيب مرعي عند خوف النشوز قلنا عند تحقق النشوز فلا باس بالجمع
بين الكل وقال بعض اصحابنا تحرير المذهب ان له عند خوف النشوز ان يعظها وهل
له ان يهجرها فيه احتمال وله عند ابتداء النشوز ان يعظها ويهجرها وهل له ضربها
فيه احتمال واما عند اصرارها النشوز فله ان يعظها ويهجرها ويضربها ثم قال تعالى
فان اطعنكم اي اذا رجعن من النشوز الى الطاعة عند هذه التاديبات فلا تبغوا
عليهن سبيلا اي لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقا على سبيل التعنت والايذاء
ان الله كان عليا كبيرا وعلوه لا بالجهة وكبره لا بكبر الجثة بل هو علي كبير بكمال الازل قدرته
ونفاذ مشيته في كل الممكنات وذكرها بين الصفتين في هذا الموضع في غاية الحسن وبيانه
من وجوه الاول ان المقصود منه تهديد الازواج على ظلم النسوان والمعنى انهن ان
ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم فالله سبحانه علي قاهر كبير قادر ينتصف لهن
منكم ويستوفي حقهن منكم فلا ينبغي ان تغتروا بكونكم اعلى يدا منهن واكبر درجة منهن
الثاني لا تبغوا عليهن اذا اطعنكم لعلو ايديكم فان الله اعلى منكم واكبر من كل شيء وهو
متعال عن ان يكلف العاصي الا الحق الثالث انه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم الا ما
تطيقون فكذلك لا تكلفوهن محبتكم فانهن لا يقدرن على ذلك الرابع انه مع علوه
وكبريائه لا يؤاخذ العاصي اذا تاب بل يغفر له فاذا تابت المراة عن نشوزها فانتم اولى
بان تقبلوا توبتها وتتركوا معاقبتها الخامس انه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى من العبد
بالظواهر ولم يهتك السرائر فانتم اولى بان تكتفوا بظاهر حال المراة وان لا تقعوا في
التفتيش عما في قلبها وضميرها من الحب والبغض والله اعلم قوله تعالى **وان خفتم
شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله**

بينهما ان الله كان عليما خبيرا اعلم انه تعالى لما ذكر عند نشوز المراة ان الزوج يعظها
ثم يهجرها ثم يضربها بين انه لم يبق بعد الضرب الا المحاكمة الى من ينصف المظلوم من
الظالم فقال فان خفتم شقاق بينهما الى اخر الاية وههنا مسايل المسئلة الثانية
الاولى قال ابن عباس خفتم اى علمتم قال وهذا بخلاف قوله واللاتي تخافون
نشوزهن فان ذلك محمول على الظن والفرق بين الموضعين ان في الابتدا
يظهر له امارات النشوز فعند ذلك يحصل الخوف واما بعد الوعظ والهجر والضرب
لما اصرت على النشوز فقد حصل العلم لكونها ناشزة فوجب حمل الخوف ههنا على العلم
طعن الزجاج فيه فقال خفتم ههنا بمعنى ايقنتم خطا فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة
لم نحتج الى الحكمين واجاب ساير المفسرين بان وجود الشقاق وان كان معلوما الا انه لا نعلم
ان ذلك الشقاق صدر عن هذا او عن ذلك فالحاجة الى الحكمين لمعرفة هذا
المعنى ويمكن ان يقال وجود الشقاق في الحال لا يحصل منه خوف انما الخوف في انه هل
يبقى ذلك الشقاق ام لا فالفايدة في بعثة الحكمين ليست ازالة لا يحصل منه خوف انما
الشقاق الثابت في الحال فان ذلك محال بل الفايدة ازالة ذلك الشقاق في المستقبل
المسئلة الثانية للشقاق الثابت في تاويلات احدهما ان كل واحد منهما يفعل ما يشق
على صاحبه والثاني ان كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة المسئلة الثالثة
قوله شقاق بينهما معناه شقاقا بينهما الا انه اضيف المصدر الى الظرف واضافة المصدر
الى الظرف جايزة لحصولها فيها يقال اعجبني صوم يوم عرفة وقال تعالى بل مكر الليل
والنهار المسئلة الرابعة المخاطب بقوله فابعثوا حكما من اهله من هو فيه خلاف
قال بعضهم انه هو الامام ومن يلي من قبله وذلك لان تنفيذ الاحكام الشرعية
اليه وقال اخرون المراد كل احد من صالحي الامة وذلك لان قوله خفتم
خطاب الجمع وليس حمله على البعض اولى من حمله على البقية فوجب حمله على الكل فعلى
هذا يجب ان يكون قوله فان خفتم خطابا لجميع المومنين ثم قال فابعثوا فوجب
ان يكون حمله على امر احاد الامة بهذا المعنى فثبت انه سواء وجد الامام او لم يوجد فللصالحين
ان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها للاصلاح فهذا ايضا يجري مجرى دفع الضرر ولكل
احد ان يقوم به المسئلة الخامسة اذا وقع الشقاق بينهما فذلك الشقاق اما ان يكون منها
او منه او منهما او يشكل فان كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه وان كان قد فعل حلالا
مثل التزوج بامراة اخرى او التسري بجارية عرفت المراة ان ذلك مباح ونهيت
عن الشقاق فيه فان قبلت والا كانت نشوزا وان كان ذلك بظلم من جهته
امر الحاكم بالواجب وان كان منهما او كان الامر مشتبها فالقول ايضا ما قلناه هو
المسئلة السادسة قال الشافعي رضي الله عنه المستحب ان يبعث الحاكم
عدلين ويجعلهما والاولى ان يكون واحد من اهله وواحد من اهلها لان اقاربهما
اعرف بحالهما من الاجانب واشد طلبا للصلاح فان كانا اجنبيين جاز وفايدة
الحكمين ان يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال ليعرف ان
رغبته في الاقامة على النكاح او في المفارقة ثم يجتمع الحكمان فيفعلان
ما هو الصواب من ايقاع طلاق او خلع المسئلة السابعة هل يجوز للحكمين تنفيذ

امريلزم

امر يلزم الزوجين دون اذنهما مثل ان يطلق حكم الرجل او يخلع او يفتدي حكم المراة
بشي من مالها للشافعي فيه قولان احدهما يجوز وبه قال مالك واسحاق والثاني لا يجوز
وهو قول ابي حنيفة وعلى هذا هو وكالة كساير الوكالات وذكر الشافعي رحمه الله حديث
علي رضي الله عنه وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة انه قال جاء رجل وامراة الى علي رضي الله
عنه ومع كل واحد منهما جمع من الناس فامرهم علي بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من
اهلها ثم قال للحكمين تعرفان ما عليكما عليكما ان رايتما ان تجمعا جمعتما وان رايتما ان تفرقا
تفرقا فقالت المراة رضيت بكتاب الله تعالى بما علي ولي فيه فقال الرجل اما الفرقة
فلا فقال علي كذبت والله حتى تقر بمثل الذي اقرت به قال الشافعي رضي الله عنه وفي هذا
الحديث لكل واحد من القولين دليل اما دليل القول الاول فهو انه بعث من غير رضا
الزوجين وقال عليكما ان رايتما ان تجمعا وان رايتما ان تفرقا فرقتما واقل ما في
قوله كذبت اى لست بمنصف في دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هي ومن الناس
من احتج للقول الاول وهو انه تعالى سماهما حكمين والحكم هو الحاكم فاذا جعله
حاكما فقد مكنه من الحكم ومنهم من احتج للقول الثاني بانه تعالى لما ذكر الحكمين
لم يضف اليهما الا الاصلاح وهذا يقتضي ان يكون ما وراء الاصلاح غير مفوض
اليهما والله تعالى اعلم المسئلة الثامنة قوله وان خفتم شقاق بينهما اي شقاقا
بين الزوجين ثم انه وان لم يجر ذكرهما الا انه جرى ذكر ما يدل عليهما وهو الرجال
والنساء ثم قال تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى في قوله ان يريدا وجوه الاول ان يريد الحكمان خيرا واصلاحا يوفق الله بين
الحكمين حتى يتفقا على ما هو خير الثاني ان يريد الحكمان اصلاحا يوفق الله بين
الزوجين الثالث ان يريد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الزوجين الرابع
ان يريد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يعملا بالصلاح ولا شك ان
اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه المسئلة الثانية اصل التوفيق الموافقة وهي
المساواة في امر من الامور فالتوفيق الله تعالى والمعنى انه ان كانت نية الحكمين
الحكمين اصلاح ذات البين يوفق الله الزوجين ثم قال تعالى ان الله كان
عليما خبيرا والمراد منه الوعيد للزوجين وللحكمين في سلوك ما خالف طريق
الحق والله اعلم النوع التاسع من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى
واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي
القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت ايمانكم ان الله لا يحب
من كان مختالا فخورا اعلم انه تعالى لما ارشد كل واحد من الزوجين
الى المعاملة الحسنة مع الاخر والى ازالة الخصومة والخشونة ارشد كل
في هذه الاية الى ساير الاخلاق الحسنة وذكر فيها عشرة انواع الاول قوله
واعبدوا الله قال ابن عباس المعنى وحدوه واعلم ان العبادة عبارة عن كل فعل وترك
يوتى به لمجرد امر الله بذلك وهذا يدخل فيه جميع انواع القلوب وجميع اعمال
الجوارح فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد وتحقيق الكلام في العبادة قد تقدم
في سورة البقرة في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم النوع الثاني قوله ولا تشركوا به شيئا

وذلك لانه تعالى لما امر بالعبادة بقوله واعبدوا الله امر بالاخلاص في العبادة
بقوله ولا تشركوا به شيئا لان من عبد الله مع غيره كان مشركا ولا يكون مخلصا
ولهذا قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين النوع الثالث
قوله وبالوالدين احسانا واتفقوا على ان هاهنا محذوفا والتقدير واحسنوا
بالوالدين احسانا كقوله فضرب الرقاب اي فاضربوها ويقال احسنت بفلان
والى فلان قال كثير اسيئي بنا او احسني لا ملومة لدينا ولا مقلية ان تقلت واعلم
انه تعالى قرن اكرام الوالدين احسانا وثالثهما قوله ان اشكر لي ولوالديك الي المصير
وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والاحسان اليهما ومما يدل على وجوب
الاحسان اليهما قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما ووصينا
الانسان بوالديه حسنا وقال في الوالدين الكافرين وان جاهداك على ان تشرك
بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا وعن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال اكبر الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس وعن ابي
سعيد الخدري ان رجلا جاء من اليمن الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاه فقال هل
لك احد باليمن فقال ابواي فقال اذنا لك فقال لا فقال فارجع فاذنهما فان اذنا لك فجاهد
والا فبرهما واعلم ان الاحسان الى الوالدين هو ان يقوم بخدمتهما ولا يرفع صوته عليهما
ولا يخشن في الكلام معهما ويسعى في تحصيل مطالبهما والانفاق بقدر القدرة ومن البر
ان لا يشهر عليهما سلاحا ولا يقتلهما قال ابو بكر الرازي الا ان يضطر الى ذلك بان يخاف
ان يقتله ان ترك قتله فحينئذ يجوز له قتله لانه اذا لم يفعل ذلك كان قد قتل
نفسه بتمكين غيره منه وذلك منهي عنه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى
حنظلة بن ابي عامر الراهب عن قتل ابيه وكان مشركا النوع الرابع قوله تعالى
وبذي القربى وهو امر بصلة الرحم كما ذكر في اول السورة بقوله والارحام واعلم ان الوالدين
من الاقارب ايضا الا ان قرابة الولاد لما كانت مخصوصة بكونها اقرب القرابات وكانت
مخصوصة بخواص لا تحصل في غيرها لا جرم ميزها الله تعالى في الذكر عن
ساير الانواع فذكر في هذه الاية قرابة الولاد ثم اتبعها بقرابة الرحم النوع الخامس
قوله واليتامى واعلم ان اليتيم مخصوص بنوعين من العجز احدهما الصغر والثاني
عدم المنفق ولا شك ان من هذا حاله كان في غاية العجز واستحقاق الرحمة قال
ابن عباس يرفق بهم ويدنيهم ويمسح راسهم وان كان وصيا لهم فليبالغ في حفظ
اموالهم النوع السادس قوله والمساكين واعلم انه وان كان عدم المال الا انه لكبره
يمكنه ان يعرض حال نفسه على الغير فيجلب به نفعا او يدفع به ضررا واما اليتيم فلا
قدرة له عليه فلهذا المعنى قدم اليتامى واما السائل فلا تنهر النوع السابع قوله والجار ذي
القربى قيل هو الذي قرب جواره والجار الجنب هو الذي بعد جواره قال عليه السلام
لا يدخل الجنة من لا يامن جاره بوائقه الا وان الجوار اربعون دارا وكان الزهري
يقول اربعون عنه واربعون يسره واربعون امامه اربعون خلفه وعن ابي هريرة قيل يا رسول الله
ان فلانة تصوم النهار وتصلي الليل وفي لسانها شيء يؤذي جيرانها اي هي سليطة
فقال عليه السلام لا خير فيها هي في النار وقال عليه السلام والذي نفس محمد بيده

ما يؤدي حق الجار الا من رحمه الله وقيل ما هو قال اتدرون ما حق الجار ان افتقر
اغنيته وان استقرض اقرضته وان اصابه خير هنأته وان اصابه شر عزيته
وان مرض عدته وان مات شيعت جنازته وقال اخرون عنى بالجار ذي القربى
القريب النسيب وبالجار الجنب الاجنبي وقرئ والجار ذا القربى نصبا على الاختصاص
كما قرئ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى تنبيها على عظم حقه لانه اجتمع فيه
موجبان للجوار والقرابة النوع الثامن قوله والجار الجنب وقد ذكرنا تفسيره
قال الواحدي الجنب نعت على وزن فعل واصله من الجنابة مثل القرابة وهو البعد يقال
رجل جنب اذا كان غريبا متباعدا عن اهله ورجل اجنبي وهو البعيد منك في القرابة
وقال تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام اي بعدني والجانبان الناحيتان لبعد كل
واحد منهما من الاخر وروى المفضل عن عاصم والجار الجنب بفتح الجيم وسكون النون وهو
يحتمل معنيين احدهما ان يريد بالجنب الناحية ويكون التقدير والجار ذي الجنب فحذف
المضاف لان المعنى مفهوم والاخر ان يكون وصفا على سبيل المبالغة كما يقال فلان كرم
وجود النوع التاسع قوله والصاحب بالجنب وهو الذي صحبك بان حصل بجنبك اما
رفيقا في سفر واما جارا ملاصقا واما شريكا في تعلم او حرفة واما قاعدا الى جنبك في
او مسجد او غير ذلك من ادنى صحبة التأمت بينك وبينه فعليك ان ترعى ذلك
الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة الى الاحسان وقيل الصاحب بالجنب المراة فانها
تكون معك وتضطجع الى جنبك العاشر قوله وابن السبيل هو المسافر الذي انقطع
عن بلده وهو الضيف الحادي عشر قوله وما ملكت ايمانكم واعلم ان الاحسان الى
المماليك طاعة عظيمة روى عمر بن الخطاب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من
ابتاع شيئا من الخدم فلم يوافق شيمته شيمته فليبع وليشتر حتى يوافق شيمته شيمته فان للناس
شيما ولا تعذبوا عباد الله روي انه عليه السلام كان اخر كلامه الصلاة وما ملكت
ايمانكم روي ان رجلا بالمدينة كان يضرب عبده فيقول العبد اعوذ بالله وسمعه
الرسول والسيد كان يزيده ضربا فطلع الرسول عليه السلام فقال اعوذ برسول
الله فتركه فقال رسول الله صلى الله عليه السلام ان الله كان احق ان يجار عائذه والذي
نفسي بيده لو لم تفعلها للفح وجهك سفع النار واعلم ان الاحسان اليهم من وجوه احدها
ان لا يكلفهم ما لا طاقة لهم وثانيها ان لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة
حسنة وثالثها ان يعطيهم من الطعام والكسوة ما يحتاجون اليه وكانوا في الجاهلية
يسيئون الى المملوك فيكلفون الاماء البغاء وهو الكسب بفروجهن وبضوعهن
وقال بعضهم كل حيوان فهو مملوك والاحسان الى الكل بما يليق به طاعة عظيمة
واعلم ان ذكر اليمين تاكيد وهو كما يقال مشت رجلاك واخذت يداك قال عليه السلام
على اليد ما اخذت وقال تعالى مما عملت ايدينا انعاما ولما ذكر تعالى هذه الاصناف
قال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا والمختال ذو الخيلاء والكبر قال ابن عباس يريد بالمختال
العظيم في نفسه الذي لا يقوم بحقوق احد قال الزجاج وانما ذكر الاختيال هاهنا
لان المختال يانف من قاربه اذا كانوا فقراء ومن جيرانه اذا كانوا ضعفاء فلا يحسن عشرتهم
وذكرنا اشتقاق هذه اللفظة عند قوله والخيل المسومة ومعنى الفخور التطاول والتفخر

والفخور الذي يعدد ما فيه كبرا وتطاولا قال ابن عباس هو الذي يفخر على عباد الله بما اعطاه الله
من انواع نعمه وانما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم في هذا الموضع لان المختال
هو المتكبر وكل من كان متكبرا فانه قلما يقوم برعاية الحقوق ثم اضاف تعالى
اليه ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه الحقوق لاجل الريا والسمعة بل لمحض امر الله تعالى
قوله تعالى الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتيهم الله من فضله
واعتدنا للكافرين عذابا مهينا والذين ينفقون اموالهم رياء الناس ولا يؤمنون
بالله ولا باليوم الاخر ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا وماذا عليهم
لو امنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا مما رزقهم الله وكان بهم عليما فيه مسايل المسئلة
الاولى قرا حمزة والكسائي بالبخل بفتح الباء والخاء وفي الحديث مثله وهي لغة
الانصار والباقون بالبخل بضم الباء وسكون الخاء وهي اللغة الغالبة المسئلة
الثانية الذين يبخلون بدل من قوله من كان مختالا فخورا ولا يحب الذين يبخلون
او نصب على الذم ويجوز ان يكون رفعا على الذم ويجوز ان يكون مبتدا خبره محذوف
كانه قيل الذين يبخلون يفعلون ويصنعون احقاء بكل ملامة المسئلة الثالثة
قال الواحدي البخل فيه اربع لغات البخل مثل الفقر والبخل مثل الكرم والبخل مثل الفقر
والبخل بضمتين ذكره المبرد وهو في كلام العرب عبارة عن منع الاحسان وفي
الشريعة منع الواجب المسئلة الرابعة قال ابن عباس انهم اليهود بخلوا
ان يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد وصفته في التوراة وامروا قومهم
ايضا بالكتمان ويكتمون ما اتاهم الله من فضله يعني من العلم بما في كتابهم من
صفة محمد واعتدنا في الاخرة لليهود عذابا مهينا واحتج من نصر هذا القول
بان ذكر الكافرين في اخر الاية على ان المراد بها الكافر وقال اخرون المراد منه البخل
بالمال لانه تعالى ذكره عقيب الاية التي اوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال
ثم ذم المعرضين عن هذا الاحسان فقال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ثم عطف
عليهم الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل فوجب ان يكون هذا البخل بخلا متعلقا بما
تقدم وما ذاك الا البخل بالمال والقول الثالث انه عام في البخل بالعلم والدين وفي البخل
بالمال لان اللفظ عام والكل مذموم فوجب كون اللفظ متناولا للكل المسئلة الخامسة
انه تعالى ذكر في هذه الاية من الاحوال المذمومة امورا اولها كون الانسان بخيلا وهو
المراد بقوله الذين يبخلون وثانيها كونهم امرين لغيرهم بالبخل وهذا هو النهاية في حب
البخل وهو المراد بقوله ويامرون الناس بالبخل وثالثها قوله ويكتمون ما اتاهم الله
من فضله فيوهمون الفقر مع الغنى والاعسار مع اليسار والعجز مع الامكان ثم ان هذا
الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر مثل ان يظهر الشكاية عن الله تعالى ولا يرضى
بالقضاء والقدر وهذا ينتهي الى حد الكفر فلذلك قال واعتدنا للكافرين عذابا مهينا
ومن قال الاية مخصوصة باليهود فكلامه في هذا الموضع ظاهر لان من كتم الدين
والنبوة فهو كافر ويمكن ايضا ان يكون المراد من هذا الكافر من يكون كافرا بالنعمة
لا من يكون كافرا بالدين والشرع ثم قال تعالى والذين ينفقون اموالهم رياء الناس
ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر وفيه مسايل المسئلة الاولى ان شئت عطفت

الذين و

٦٤

الذين في هذه الاية على الذين في الاية التي قبلها وان شئت جعلته في موضع الخفض عطفا
على قوله للكافرين عذابا مهينا المسئلة الثانية قال السدي نزلت في المنافقين
وهو الوجه لذكر الريا وهو ضرب من النفاق وقيل نزلت في مشركي مكة المنفقين
على عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم والاولى ان يقال انه تعالى لما امر بالاحسان
الى ارباب الحاجات بين ان من لا يفعل ذلك قسمان فالاول هو البخيل الذي لا يقدم
على انفاق المال البتة وهم المذمومون في قوله الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل
الثاني الذي ينفق لكن لا لغرض الطاعة بل لغرض الرياء والسمعة فهذه الفرقة
ايضا مذمومة ومتى بطل القول بهذين القسمين لم يبق الا القسم الاول وهو
الانفاق لغرض الاحسان ثم قال ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا
والمعنى ان الشيطان قرين لاصحاب هذه الافعال كقوله ومن يعش عن ذكر
الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين وبين تعالى انه بئس القرين اذ كان
يضله عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو كقوله ومن الناس من يجادل
في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه انه من تولاه فانه يضله
ويهديه الى عذاب السعير ثم انه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم في ترك
الايمان فقال وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا مما رزقهم الله
وفيه مسايل المسئلة الاولى قوله ماذا عليهم استفهام بمعنى الانكار ويجوز
ان يكون ما وذا اسما واحدا فيكون المعنى واي شيء عليهم ويجوز ان يكون ذا
في معنى الذي بان الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الاية فقالوا ان
قوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا مشعر بان الاتيان بالايمان في غاية السهولة ولو كان
الاستدلال معتبرا لكان في غاية الصعوبة فانا نرى ان المستدلين ينفقون اعمارهم
ولا يتم استدلالهم فدل هذا على ان التقليد كاف واجاب المتكلمون بان الصعوبة
في تفاصيل فاما الدلايل على سبيل الجملة فهي سهلة واعلم ان في هذا البحث غورا
المسئلة الثالثة احتج جمهور المعتزلة بهذه الاية وضربوا له امثلة قال
الجبائي ولو كانوا غير قادرين لم يجز ان يقول الله ذلك كما لا يقال لمن هو في النار
معذب ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا الى الجنة وكما لا يقال للجايع الذي لا يقدر
على الطعام ماذا عليه لو اكل وقال الكعبي لا يجوز ان يحدث فيه الكفر ثم يقول
ماذا عليه لو كان على غير ما خلقته عليه لو يدل خلق ولا يجوز ان يمنعه
القدرة ثم يقول ماذا عليه لو آمن كما لا يقال لمن امرضه ماذا عليه لو كان
صحيحا ولا يقال للمراة ماذا عليها لو كانت رجلا وللقبيح ماذا عليه لو كان جميلا
وكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى فبطل
هذا بما يقال انه وان يقبح عن غيره لكنه منه لان الملك ملكه وقال
القاضي عبد الجبار انه لا يجوز ان يامر العاقل وكيله بالتصرف في
الضيعة ويحبسه بحيث لا يتمكن من مفارقة المجلس ثم يقول له ماذا عليك
لو تصرفت في الضيعة واذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيها دل على ان ذلك
غير جايز على الله تعالى فهذا جملة ما ذكروه من الامثلة واعلم ان التمسك طريقة

ويكون ما بعدها اسما ويكون
ويكون ما بعدها ... لو امنوا
المعنى وما الذي عليهم
المسئلة الثانية احتج القائلون

والمدح والذم والثواب والعقاب قد كثر للمعتزلة ومعارضتنا لهم بمسئلتي العلم والداعي
قد كثر ولا حاجة الى الاعادة والله اعلم ثم قال تعالى وكان الله بهم عليما والمعنى ان القصد
الى الرياء ما يكون باطنا غير ظاهر فبين تعالى انه عليم ببواطن الامور كما هو عليم
بظواهرها فان الانسان متى اعتقد ذلك صار هذا كالرادع عن القبائح من افعال
القلوب مثل داعية النفاق والرياء والسمعة قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وان تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه اجرا عظيما اعلم ان تعلق هذه الاية هو بقوله
تعالى وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا مما رزقهم الله فكانه قال فان الله
لا يظلم مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها فرغب بذلك في الايمان والطاعة واعلم
ان هذه الاية مشتملة على الوعد بامور ثلاثة اولها قوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وفيه مسايل المسئلة الاولى الذرة النملة الحمراء الصغيرة في قول اهل اللغة
روي عن ابن عباس انه ادخل يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ثم قال كل واحد
من هذه الاشياء ذرة ومثقال من الثقل يقال هذا على مثقال هذا اي وزن هذا ومعنى
مثقال ذرة اي ما يكون وزنه وزن الذرة واعلم ان المراد من الاية انه تعالى لا يظلم لا
قليلا ولا كثيرا ولكن الكلام خرج على اصغر ما يتعارفه الناس يدل عليه قوله ان الله
لا يظلم الناس شيئا المسئلة الثانية قالت المعتزلة دلت هذه الاية على انه تعالى
ليس خالقا لاعمال العباد لان من جملة تلك الاعمال ظلم بعضهم بعضا فلو كان موجد ذلك
الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله وايضا لو خلق الظلم في الظالم ولا قدرة لذلك
الظالم على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه ولا على دفعه بعد وجوده ثم انه تعالى
يقول لمن هذا شانه وصفته لم ظلمت ثم يعاقبه عليه كان هذا محض الظلم والاية
دالة على كونه تعالى منزها عن الظلم والجواب المعارضة بالعلم والداعي على ما سبق
مرارا لا حد لها وقد ذكرنا ان استدلال هؤلاء المعتزلة وان كثرت وعظمت الا انها
ترجع الى حرف واحد وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب والسؤال
عن هذا الحرف معين وهو المعارضة بالعلم والداعي فكلما اعادوا ذلك الاستدلال
اعدنا عليهم هذا السؤال المسئلة الثالثة قالت المعتزلة الاية تدل على انه قادر
على الظلم لانه تمدح بتركه ومن تمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك المدح الا اذا كان
هو قادرا عليه الا ترى ان الزمن لا يصح منه ان يتمدح بانه لا يذهب في الليالي
الى السرقة والجواب انه تعالى تمدح بانه لا تأخذه سنة ولا نوم ولم يلزم ان يصح ذلك
عليه وتمدح بانه لا تدركه الابصار ولم يدل ذلك عند المعتزلة على انه يصح
ان تدركه الابصار المسئلة الرابعة قالت المعتزلة الاية دالة على ان العبد
يستحق الثواب على طاعته وانه تعالى لو لم يثبه لكان ظالما لانه تعالى بين في
هذه الاية لو لم يثبهم على اعمالهم لكان قد ظلمهم وهذا لا يصح الا اذا كانوا
مستحقين للثواب على اعمالهم والجواب انه تعالى لما وعدهم الثواب على تلك
الاعمال فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة الظلم فلهذا اطلق عليه اسم الظلم
والذي يدل على ان الظلم محال والمحال غير مقدور وايضا من الله ان الظلم مستلزم للجهل
او الحاجة عندكم وهما محالان على الله محال ومستلزم المحال محال والمحال غير مقدور وايضا

الظلم

الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير والحق سبحانه وتعالى لا يتصرف الا في ملك
نفسه فيمتنع كونه ظالما وايضا الظالم لا يكون الها والشيء لا يصح الا اذا كانت لوازمه
صحيحة فلو صح منه الظلم لكان زوال الالهية صحيحا ولو كان كذلك لكانت الالهية جايز
الزوال وحينئذ يحتاج في حصول صفة الالهية له الى مخصص وفاعل وذلك
على الله محال المسئلة الخامسة قالت المعتزلة ان عقاب شرب شربة من الخمر يزيل
ثواب الايمان والطاعات مدة مائة سنة وقال اصحابنا هذا باطل لانا نعلم بالضرورة
ان ثواب كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنين المتطاولة ازيد من عقاب
شرب هذه القطرة فاسقاط ذلك الثواب العظيم بعقاب هذا القدر من
المعصية ظلم وانه منفي بهذه الاية المسئلة السادسة قال الجبائي ان
عقاب الكبيرة محبط ثواب جملة الطاعات ولا ينحط من ذلك العقاب شيء وقال
ابنه ابو هاشم بل ينحبط واعلم ان هذا الشرع صار حجة قوية لاصحابنا في بطلان
القول بالاحباط فانا نقول لو انحبط ذلك الثواب لكان اما ان ينحبط مثله
من العقاب او لا ينحبط والقسمان باطلان فالقول بالاحباط باطل انما قلنا انه لا
يجوز انحباط كل واحد منهما بالاخر لانه اذا كان بسبب عدم كل واحد منهما وجود الاخر
فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا ضرورة ان العلة لا بد وان تكون حاصلة
مع المعلول وذلك محال وانما قلنا انه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع ان
المعصية لا ينحبط بالطاعة لان تلك الطاعات لم ينتفع العبد بها لا في جلب
ثواب ولا في دفع عقاب وذلك ظلم وهو منفي بقوله تعالى ان الله لا يظلم
مثقال ذرة ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الاحباط على ما تقوله
المعتزلة والله اعلم المسئلة السابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان المؤمنين
يخرجون من النار الى الجنة فقالوا الانسان ان ثواب الايمان والمداومة على التوحيد
والاقرار بانه تعالى هو الموصوف بصفات الجلال والاكرام والمواظبة على وضع
الجبين على تراب العبودية مائة سنة اعظم ثوابا من عقاب شرب جرعة خمر فاذا
حضر هذا الشارب القيمة واسقط قدر عقاب هذه المعصية من ذلك الثواب
العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم فاذا ادخل النار بسبب ذلك القدر من
العقاب فلو بقي هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل فوجب القطع بان يخرج
الى الجنة النوع الثاني من الامور التي اشتملت هذه الاية عليه قوله تعالى وان
تك حسنة يضاعفها وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا نافع وابن كثير حسنة
بالرفع على تقدير كان التامة والمعنى وان حدثت حسنة او وقعت حسنة والباقون
بالنصب على كان الناقصة والتقدير فان تك حسنة يضاعفها وفيه مسايل
زنة الذرة حسنة وقرا ابن كثير وابن عامر يضعفها بالتشديد من غير الف من
التضعيف والباقون يضاعفها بالالف والتخفيف من المضاعفة المسئلة الثانية
تك اصله من كان يكون واصله يكون سقطت الضمة للجزم وسقطت الواو لسكونها
وسكون النون فصار يكن ثم حذفوا النون ايضا لانها ساكنة وهو شبيه حروف اللين

اذا وقعت طرفا فاسقطت للجزم كقولك لم ادر اى لا ادرى وجاء القران بالحذف
والاثبات اما الحذف فها هنا واما الاثبات فقوله ان يكن غنيا او فقيرا
المسئلة الثالثة انه تعالى بين بقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة انه لا يبخسهم
حقهم اصلا وبين بهذه الاية انه تعالى يزيدهم على ما يستحقونه واعلم ان المراد
من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة فى المدة لان مدة الثواب غير متناهية عشرة
اجزاء من الثواب ويجعله عشرين جزءا او ثلاثين جزءا او ازيد روى عن ابن مسعود
انه قال يوتى بالعبد يوم القيمة وينادى مناد على روس الاولين والاخرين هذا
فلان ابن فلان من كان له عليه حق فليات الى حقه ثم يقال اعط هؤلاء
حقوقهم فيقول يا رب من اين وقد ذهبت الدنيا فيقول الله للملائكة انظروا فى اعماله
الصالحة فاعطوهم منها فان بقى منها ذرة من حسنة ضعفها الله تعالى
لعبده وادخله الجنة بفضل رحمته مصداق ذلك فى كتاب الله وان تك حسنة
ضعفها تعالى يضاعفها وقال الحسن وان تك حسنة يضعفها هذا احب الى العلماء
مما لو قال فى الحسنة الواحدة مائة الف حسنة لان ذلك الكلام يكون مقداره
معلوما اما على هذه العبارة فلا يعلم كمية ذلك الا التضعيف الا الله تعالى وهو كقوله
وليلة القدر انها خير من الف شهر وقال ابو عثمان النهدى عن ابى هريرة انه قال يعطى
عبده المومن الحسنة الواحدة الف الف حسنة فقدر الله انى ذهبت الى مكة حاجا
او معتمرا فلقيته فقلت له بلغنى عنك انك تقول ان الله تعالى يعطى عبده المومن
بالحسنة الف الف حسنة قال ابو هريرة لم اقل ذلك ولكن قلت ان الحسنة
تضاعف بالفى الف ضعف ثم تلا هذه الاية وقال قوله ويوت من لدنه اجرا عظيما
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى لدن بمعنى عند الا ان لدن اكثر تمكينا تقول الرجل
عندى مال اذا كان ماله ببلد اخر ولا يقال لدى مال ولا لدنى الا ما كان حاضرا
المسئلة الثانية اعلم انه لا بد من الفرق بين هذا وبين قوله وان تك حسنة
يضعفها والذى يخطر ببالى والعلم عند الله ان ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك
الثواب اما هذا الاجر العظيم فانه لا يكون من جنس ذلك الثواب والظاهر ان ذلك التضعيف
يكون من جنس اللذات الموعود بها فى الجنة واما هذا الاجر العظيم الذى يوتيه من لدنه
هو اللذة الحاصلة عند الروية وعند الاستغراق فى المحبة والمعرفة وانما خص هذا
النوع بقوله من لدنه لان هذا النوع من الغبطة والسعادة والكمال والبهجة لا ينال
بالاعمال الجسدانية بل انما ينال بما يودع الله فى جوهر النفس القدسية من الصفا
والنور وبالجملة فذلك التضعيف اشارة الى السعادات الجسمانية وهذا الاجر
العظيم اشارة الى السعادات الروحانية قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة
بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول
لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا وجه النظم هو انه تعالى بين ان فى
الاخرة لا يجرى على احد ظلم وانه تعالى يجازى المحسن على احسانه ويزيد على
قدر حقه وبين تعالى فى هذه الاية ان ذلك يجرى بشهادة الرسل الذين

بإذن الله

جعلهم

٦٦

جعلهم الله الحجة على الخلق لتكون الحجة على المسئ ابلغ والتبكيت له اعظم وحسرته
اشد ويكون سروره من قبل ذلك عن الرسول واظهار الطاعة اعظم ويكون هذا
وعيد الكفار الذين قال الله فيهم ان الله لا يظلم مثقال ذرة ووعد المطيعين
الذين قالوا فيهم وان تك حسنة يضاعفها وفيه مسايل المسئلة الاولى قال
روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود اقرا القران على فقلت يا رسول
الله انت علمتنيه فقال احب ان اسمعه من غيرى قال ابن مسعود فافتتحت سورة
النسا فلما انتهيت الى هذه الاية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم قال ابن مسعود
فامسكت عن القراءة وذكر السدى ان امة محمد صلى الله عليه وسلم يشهدون للرسل
بالابلاغ والرسول يشهد لامته بالتصديق فلهذا قال وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وحكى عن عيسى عليه
السلام انه قال كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم المسئلة من عادة العرب
انهم يقولون فى الشئ الذى يتوقعونه كيف بك اذا كان كذا او اذا فعل فلان كذا او اذا
وقت كذا فمعنى هذا الكلام كيف ترون يوم القيامة اذا استشهد الله على كل
امة برسولها واستشهدك على هؤلاء يعنى قومه المخاطبين بالقران الذين
شاهدهم وعرف احوالهم ثم ان اهل كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهدوا
احوالهم وعلى الوجه قال عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم
ثم انه تعالى وصف ذلك اليوم فقال يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو
تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا وفيه مسايل المسئلة الاولى قوله الذين
كفروا وعصوا الرسول يقتضى كون عصيان الرسول مغايرا للكفر لان عطف الشئ
على نفسه غير جائز فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصى المغايرة للكفر اذا
ثبت هذا فنقول الاية دالة على ان الكفار مخاطبون بفروع الاسلام وانهم كما يعاقبون
يوم القيمة على الكفر فيعاقبون ايضا على تلك المعاصى لانه لو لم يكن لتلك المعصية
اثر فى هذا المعنى لما كان فى ذكر معصيتهم فى هذا الموضع اثر والله اعلم المسئلة الثانية
قرا ابن كثير وعاصم وابو عمرو تسوى مضمومة التاء خفيفة السين على ما لم يسم فاعله
وقرا نافع وابن عامر تسوى مفتوحة التاء مشددة السين بمعنى تتسوى فادغم التاء فى
السين لقربها منها ولا يكره اجتماع التشديدين فى هذه القراءة لان لها نظاير فى التنزيل
كقوله اطيرنا وازينت ويذكرون فى هذه القراءة اتساع وهو اسناد الفعل الى
الارض وقرا حمزة والكسائى تسوى مفتوحة التاء خفيفة السين حذفوا التاء التى
ادغمها نافع لانها كما اعتلت بالادغام اعتلت بالحذف المسئلة الثالثة ذكروا فى تفسير
قوله لو تسوى بهم الارض وجوها الاول لو يدفنون وتسوى بهم الارض كما تسوى
بالموتى والثانى يودون انهم لم يبعثوا وانهم كانوا والارض سواء الثالث تصير البهايم ترابا
فيودون حالها كقوله ويقول الكافر يا ليتنى كنت ترابا المسئلة الرابعة قوله ولا يكتمون
الله حديثا فيه لاهل التاويل طريقان الاول ان هذا متصل بما قبله والثانى انه كلام
مبتدا فاذا جعلناه متصلا احتمل وجهين احدهما ما قاله ابن عباس يودون لو

تنطبق عليهم الارض ولم يكونوا كتموا امر محمد عليه السلام ولا كفروا به ولا نافقوا
وعلى هذا القول الكتمان عايد الى ما كتموا من امر محمد عليه السلام الثاني ان
المشركين لما راوا يوم القيمة ان الله يغفر لاهل الاسلام ولا يغفر شركا قالوا تعالوا
نجحد فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين رجاء ان يغفر الله لهم فحينئذ يختم على افواههم وتتكلم
ايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فهنالك يودون انهم كانوا ترابا ولم يكتموا الله حديثا الطريق
الثاني في التاويل ان هذا الكلام مستانف فان ما عملوه ظاهر عند الله فكيف
يقدرون على كتمانه المسئلة الخامسة فان قيل كيف الجمع بين هذه الاية وبين
قوله والله ربنا ما كنا مشركين الجواب من وجوه الاول ان مواطن القيمة كثيرة
فموطن لا يتكلمون فيه وهو قوله فلا تسمع الا همسا وموطن يتكلمون لقوله وما
كنا نعمل من سوء وقولهم والله ربنا ما كنا مشركين فيكذبون ويعترفون
على انفسهم بالكفر ويسالون الرجعة وهو قوله يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات
ربنا واخر تلك المواطن ان يختم على افواههم وتتكلم ايديهم وارجلهم
وجلودهم فنعوذ بالله من خزي ذلك اليوم الثاني ان هذا الكتمان غير واقع
بل هو داخل في التمني على ما بيناه الثالث انهم لم يقصدوا الكتمان بما اخبروا
على حسب ما توهموا تقديره والله ما كنا مشركين عند انفسنا بل كنا مصيبين
في مظنوننا حتى تحققنا الان وسيجي الكلام في هذه المسئلة في سورة
الانعام ان شا الله النوع العاشر من التكاليف المذكورة في هذه السورة
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء
احد منكم من الغايط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم ان الله كان عفوا غفورا في الاية مسايل المسئلة
الاولى ذكروا في سبب النزول وجهين الاول ان جماعة من افاضل الصحابة صنع لهم
عبد الرحمن بن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحا فاكلوا وشربوا فلما
ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدموا احدهم ليصلي بهم فقرا اعبد ما تعبدون
وانتم عابدون ما اعبد فنزلت هذه الاية فكانوا لا يشربون في اوقات الصلوات
فاذا صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا
ما يقولون ثم نزل تحريمها على الاطلاق في سورة المايدة وعن عمر انه لما بلغه
ذلك قال اللهم ان الخمر يضر بالعقول والاموال فانزل فيها امرك قال فصبحهم
الوحي بسورة المايدة والثاني قال ابن عباس نزلت في جماعة من اكابر الصحابة
كانوا يشربونها ثم ياتون المسجد للصلاة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فنهاهم
الله عنه المسئلة الثانية في لفظ الصلاة قولان احدهما المراد منه المسجد
وهو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن واليه ذهب الشافعي واعلم ان اطلاق
لفظ الصلاة على المسجد محتمل ويدل عليه وجهان الاول صوامع وبيع وصلوات
ان يكون من باب حذف المضاف اي لا تقربوا موضع الصلاة وحذف المضاف مجاز

شايع

٦٧

شايع والثاني قوله هدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد والمراد بالصلوات
فثبت ان اطلاق لفظ الصلاة المراد به المسجد جايز والقول الثاني وعليه
الاكثرون ان المراد بالصلاة في هذه الاية نفس الصلاة اي لا تصلوا اذ كنتم
سكارى واعلم ان فايدة هذا الخلاف تظهر في حكم شرعي وهو ان على التقدير
الاول يكون المعنى لا تقربوا المسجد وانتم سكارى ولا جنبا الا عابري سبيل
وعلى هذا الوجه يكون الاستثنا دالا على انه يجوز للجنب العبور في المسجد وهذا قول
الشافعي رضي الله عنه وعلى الوجه الثاني يكون المعنى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى
ولا تقربوها حال كونكم جنبا والمراد بعابر السبيل المسافر فيكون هذا الاستثنا
دليلا على انه يجوز للجنب الاقدام على الصلاة عند العجز عن الماء قال اصحاب الشافعي
هذا القول ارجح ويدل عليه وجوه الاول انه قال تعالى لا تقربوا الصلاة والقرب من
الصلاة لا يصح على نفس الصلاة على سبيل الحقيقة انما يصح على المسجد الثاني انا
لو حملناه على ما قلناه كان الاستثنا صحيحا اما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحا لان
من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد فانه يجوز له
الصلاة بالتيمم واذا كان كذلك كان حمل الاية على ذلك اولى الثالث انا اذا حملنا
عابر السبيل على الجنب المسافر فهذا ان كان واجدا للماء لم يجز له القرب من الصلاة
البتة فحينئذ يحتاج الى اضمار هذا الاستثنا في الاية وان لم يكن واجدا لم يجز له الصلاة
الا مع التيمم فيفتقر الى اضمار هذا الشرط في الاية واما على ما قلناه فانا لا نفتقر
الى الاضمار شي في الاية فكان قولنا اولى الرابع انه تعالى ذكر حكم السفر وعدم الما
وجواز التيمم بعد هذا فلا يجوز حمل هذا على حكم مذكور في اية بعد هذه الاية والذي
يؤكده ان القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله حتى تغتسلوا ثم يستانف قوله وان
كنتم مرضى لانه حكم اخر واما اذا حملنا الاية على ما ذكرناه لم يحتج فيه الى هذه الاتكالات
فكان ما قلناه اولى ولمن نصر القول الثاني ان يقول ان قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون
يدل على ان المراد من قوله ولا تقربوا الصلاة لا المسجد لان المسجد ليس
فيه قول مشروط بمنع السكر منه اما الصلاة ففيها اقوال مخصوصة يمنع السكر
منها فكان حمل الاية على هذا اولى وللقايل الاول ان يجيب بان الظاهر ان الانسان
انما يذهب الى المسجد لاجل الصلاة فما يخل بالصلاة كان كالمانع من الذهاب الى
المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى والله اعلم المسئلة الثالثة قال الواحدي رحمه الله
سكارى جمع سكران وكل نعت على فعلان فانه يجمع على فعالى وفعالى مثل كسلى وكسالى
واصل السكر في اللغة سد الطريق من ذلك سكر البثق وهو سده وسكرت عينه تسكر
اذا تحيرت ومنه قوله تعالى انما سكرت ابصارنا اي غشيت فليس تنفذ نورها ولا تدرك
الاشياء على حقيقتها ومن ذلك سكر الماء وهو رده عن سننه في الجري والسكر
في الشراب هو ان ينقطع عما عليه من المضاء حال الصحو فلا ينفذ على حد نفاذه في
حال صحوه اذا عرفت هذا فنقول في لفظ السكارى في هذه الاية قولان الاول المراد
منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين
والقول الثاني وهو قول الضحاك وهو انه ليس المراد منه سكر الخمر انما المراد منه

سكر النوم قال ولفظ السكر يستعمل في النوم فكان هذا اللفظ محتملا له والدليل
دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان ان اللفظ محتمل له فمن وجوه الاول ما ذكرناه
ان لفظ السكر في اصل اللغة عبارة عن سد الطريق ولا شك ان عند النوم
تمتلي مجاري الروح من الابخرة الغليظة فتنسد تلك المجاري بها ولا ينفذ الروح
الباصر والسامع الى ظاهر البدن الثاني قول الفرزدق ❊ ❊ ❊
من السير والادلاج تحسب انما ❊ سقاه الكرى في كل منزلة خمرا ❊
واذا ثبت ان اللفظ محتمل له فنقول والدليل دل عليه وبيانه من وجوه الاول
ان قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ظاهره
انه تعالى نهاهم عن القرب من الصلاة حال صيرورتهم بحيث لا يعلمون ما يقولون
وتوجيه التكليف على مثل هذا الانسان ممتنع في العقل والنقل اما العقل فلان
تكليف مثل هذا الانسان يقتضي تكليف ما لا يطاق واما النقل فقوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى
يستيقظ ولا شك ان هذا السكران يكون مثل المجنون فوجب ارتفاع التكليف
عنه والحجة الثانية قوله صلى الله عليه وسلم اذا نعس احدكم وهو في الصلاة
فليرقد حتى يذهب عنه النوم فانه اذا صلى وهو ينعس لعله يذهب ليستغفر
فيسب نفسه هذا تقرير قول الضحاك واعلم ان القول الصحيح هو الاول ويدل عليه وجهان
الاول ان لفظ السكر حقيقة في السكر من شراب الخمر والاصل في الكلام الحقيقة
فاما حمله على السكر من العشق او من الغضب او من الخوف او من النوم فكل ذلك
مجاز وانما يستعمل مقيدا قال تعالى وجاءت سكرة الموت وقال وترى الناس سكارى
وما هم بسكارى الثاني ان جميع المفسرين اتفقوا على ان هذه الاية انما نزلت
في شرب الخمر وقد ثبت في اصول الفقه ان الاية اذا نزلت عند واقعة معينة
ولاجل سبب معين امتنع ان لا يكون ذلك السبب مرادا بتلك الاية واما قول
الضحاك كيف يتناوله النهي حال كونه سكرانا فنقول وهذا ايضا يلزم عليك لانه
يقال كيف يتناوله النهي وهو نائم لا يفهم شيئا ثم الجواب عنه ان المراد من الاية النهي
عن الشرب المؤدي الى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلاة عليهم فخرج اللفظ عن
النهي عن الصلاة في حال السكر مع ان المراد منه النهي عن الشرب الموجب للسكر
في وقت الصلوة واما الحديث الذي تمسك به فذاك لا يدل على ان السكر المذكور
في الاية هو النوم المسئلة الرابعة قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية المائدة واقول
الذي يمكن ادعاء النسخ فيه انه تعالى نهى عن قربان الصلاة حال السكر ممدودا الى
غاية ان يصير بحيث يعلم ما يقول والحكم ممدود الى غاية يقتضي انتهاء ذلك الحكم عند
تلك الغاية فهذا يقتضي جواز قربان الصلاة مع السكر بحيث يعلم ما يقول
ومعلوم ان الله تعالى لما حرم الخمر باية المائدة فقد رفع هذا الجواز فثبت ان اية
المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الاية هذا ما خطر ببالي في تقرير هذا النسخ
والجواب عنه انا بينا ان حاصل هذا النهي يرجع الى النهي عن الشرب الموجب للسكر عند
القرب من الصلاة وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه الا على سبيل

الظن

٦٨

الظن الضعيف ومثل هذا لا يكون ناسخا والله اعلم المسئلة الخامسة قال صاحب
الكشاف قرئ سكارى بفتح السين وسكرى على ان يكون جمعا نحو هلكى وجوعى ثم قال
تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل قوله ولا جنبا عطف على قوله وانتم سكارى والواو
هناك للحال والتقدير ولا تقربوا الصلاة حال ما تكونوا سكارى وحال ما تكونوا جنبا والجنب
يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث لانه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو
الاجناب وقد ذكرنا ان اصل الجنابة البعد وقيل الذي يجب عليه الغسل جنب لانه يتجنب
الصلاة والمسجد وقراءة القران حتى يتطهر ثم قال الا عابري سبيل وقد ذكرنا ان فيه
قولين احدهما ان هذا العبور المراد منه العبور في المسجد والثاني ان المراد
بقوله الا عابري سبيل المسافرون وبينا كيفية ترجيح احدهما على الاخر قوله تعالى
وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا انه تعالى ذكر ههنا اصنافا اربعة المرضى
والمسافرين والذين جاؤا من الغائط والذين لمسوا النساء فالقسمان الاولان يحتاجان
الى التيمم وهو المرض والسفر والقسمان الاخيران يوجبان التطهر بالماء عند وجود الماء
وبالتيمم عند عدم الماء ونحن نذكر حكم كل واحد من هذه الاقسام اما السبب الاول
وهو المرض فاعلم انه على ثلاثة اقسام احدها ان يكون بحيث لو استعمل الماء لمات كما في
الجدري الشديد والقروح العظيمة وثانيها ان لا يموت باستعمال الماء لكنه يجد الالام
العظيمة وثالثها ان لا يخاف الموت ولا الالام الشديدة ولكن يخاف بقاء شين او عيب
في البدن فالفقهاء جوزوا التيمم في القسمين الاولين وما جوزوه في القسم الثالث وزعم
الحسن البصري انه لا يجوز التيمم للمريض مع وجدان الماء بدليل انه قال في اخر الاية
فلم تجدوا ماء فتيمموا واذا كان هذا الشرط معتبرا في جواز التيمم في القسمين
الاولين فعند فقدان هذا الشرط وجب ان لا يجوز التيمم وهو ايضا قول ابن عباس
وكان يقول لو شاء الله لابتلاه باشد من ذلك دليل الفقهاء انه تعالى جوز التيمم
للمريض اذا وجد الماء وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده ثم قد دلت
السنة على جوازه وهو ما روي ان بعض الصحابة اصابته جنابة وكان به جراحة
عظيمة فسال بعضهم فامره بالاغتسال فلما مات فسمع النبي صلى الله عليه وسلم فقال
قتلوه قتلهم الله فدل ذلك على جواز ما ذكرناه اما السبب الثاني السفر والاية
تدل على ان المسافر اذا لم يجد الماء تيمم طال سفره او قصر لهذه الاية السبب الثالث
قوله او جاء احد منكم من الغائط والغائط المكان المطمئن من الارض وجمعه الغيطان
وكان الرجل اذا اراد قضاء الحاجة طلب غائطا من الارض يحجبه عن اعين الناس
ثم سمي الحدث بهذا الاسم تسمية للشيء باسم مكانه السبب الرابع قوله او لامستم
النساء وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي لمستم بغير الف من اللمس
والباقون لامستم من الملامسة المسئلة الثانية اختلف المفسرون في اللمس
المذكور ههنا على قولين احدهما ان المراد به الجماع وهو قول ابن عباس والحسن و
مجاهد وقتادة وقول ابي حنيفة لان اللمس باليد لا ينقض الطهارة والثاني ان
المراد باللمس ههنا التقاء البشرتين سواء كان بجماع او غيره وهو قول ابن مسعود

وابن عمر والشعبي والنخعي وهو قول الشافعي واعلم ان هذا القول ارجح من الاول وذلك
لان احدى القرائتين هي قوله اولمستم النساء واللمس حقيقة في اللمس باليد فاما
تخصيصه بالجماع وذلك مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته واما القراءة الثانية وهي
قوله اولامستم النساء فهي مفاعلة من اللمس وذلك ليس حقيقة في الجماع ايضا
بل يجب حمله على حقيقته ايضا لئلا يقع التناقض بين المفهوم من القرائتين المتواترتين
واحتج من قال المراد باللمس الجماع بان لفظ المس واللمس ورد في القران بمعنى الجماع
قال تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقال في اية الظهار فتحرير
رقبة من قبل ان يتماسا وعن ابن عباس انه قال ان الله حيي كريم يعف ويكني فعبر
عن المباشرة بالملامسة وايضا الحدث نوعان الاصغر وهو المراد بقوله او جاء احد
منكم من الغائط ولو حملنا قوله اولامستم النساء على الحدث الاصغر لم يكن للحدث
الاكبر ذكر في الاية فوجب حمله على الحدث الاكبر والله اعلم واعلم ان كل ما ذكروه
عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل فوجب ان لا يجوز وايضا لحكم الجنابة تقدم
في قوله ولا جنبا ولو حملنا هذه الاية على الجنابة لزم التكرار **المسئلة الثالثة**
قال اهل الظاهر انما ينتقض وضوء اللامس لظاهر قوله اولامستم النساء
اما الملموس فلا وقال الشافعي رضي الله عنه بل ينتقض وضوءهما معا واعلم انه تعالى
لما ذكر هذه الاسباب الاربعة قال فلم تجدوا ماء وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قال الشافعي رضي الله عنه اذا دخل وقت الصلاة فطلب الماء ولم يجده يتيمم وصلى ثم
دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب مرة اخرى وقال ابو حنيفة
رحمه الله لا يجب حجة الشافعي رضي الله عنه قوله فلم تجدوا ماء وعدم الوجدان
مشعر بسبق الطلب فلا بد في كل مرة من سبق الطلب فان قيل قولنا وجد لا
يشعر بسبق الطلب بدليل قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى
وقوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وقوله ولم نجد له عزما فان الطلب على الله محال
قلنا الطلب وان كان في حقه محال الا انه لما اخرج محمدا صلى الله عليه وسلم
من بين قومه بما لم يكن لارشاد قومه صار ذلك كانه طلبه ولما امر المكلف بالطاعات
ثم انهم قصروا فيها صار كانه طلب شيئا ثم لم يجد فخرجت هذه اللفظة في هذه الايات
على سبيل التاويل من الوجه الذي ذكرناه **المسئلة الثانية** اجمعوا على انه لو وجد
الماء لكنه احتاج اليه لعطشه او لعطش حيوان محترم جاز له التيمم اما اذا
وجد من الماء ما لا يكفيه للوضوء فهل يجب عليه ان يجمع بين استعمال ذلك القدر
من الماء وبين التيمم فقد اوجبه الشافعي رضي الله عنه متمسكا بظاهر لفظ
الاية ثم قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** التيمم
في اللغة القصد يقال اممته وتيممته وتاممته ويممته اي قصدته واما الصعيد
فهو فعيل بمعنى الصاعد قال الزجاج الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره **المسئلة
الثانية** قال ابو حنيفة رحمه الله لو فرضنا صخرا لا تراب عليه فضرب المتيمم
يده عليه ومسح كان ذلك كافيا وقال الشافعي رضي الله عنه لا بد من تراب يلتصق
بيده احتج ابو حنيفة رحمه الله بظاهر هذه الاية فقال التيمم هو القصد والصعيد

١١

هو ما تصاعد من الارض فقوله فتيمموا صعيدا طيبا اي اقصدوا ارضا فوجب ان
يكون هذا القدر كافيا واما الشافعي رضي الله عنه فانه احتج بوجهين الاول
ان هذه الاية هاهنا مطلقة ولكنها في سورة المائدة مقيدة وهو قوله
فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة من للتبعيض ولا يتاتى في الصخر الذي
لا تراب عليه فان قيل ان كلمة من لابتداء الغاية قال صاحب الكشاف لا يفهم
احد من العرب من قول القائل مسحت براسه من الدهن ومن الماء ومن التراب
الا معنى التبعيض ثم قال والاذعان للحق احق من المراء والثاني ما ذكره الواحدي
وهو انه تعالى اوجب في هذه الاية كون الصعيد طيبا والارض الطيبة هي التي تنبت
بدليل قوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه فوجب في التي لا تنبت
ان لا تكون طيبة والذي يكون ترابا لا ينبت لا يكون طيبا فكان قوله فتيمموا
صعيدا امرا بالتيمم بالتراب فقط وظاهر الامر للوجوب الثالث ان قوله
صعيدا طيبا امر بايقاع التيمم بالصعيد الطيب والصعيد الطيب هو الارض
التي لا سبخة فيها ولا شك ان التيمم بهذا التراب جائز بالاجماع فوجب حمل
الصعيد الطيب عليه رعاية لقاعدة الاحتياط لا سيما وقد خصص النبي
صلى الله عليه وسلم التراب بهذه الصفة فقال جعلت لي الارض مسجدا
وترابها طهورا وقال التراب طهور المسلم اذا لم يجد الماء والله اعلم **المسئلة
الرابعة** قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم محمول عند كثير من
المفسرين على الوجه واليدين الى الكوعين وعند اكثر الفقهاء يجب
مسح اليدين الى المرفقين وحجتهم ان اسم اليد يتناول جملة هذا العضو الى
الابطين الا انا اخرجنا المرفقين منه بدلالة الاجماع فبقي اللفظ متناولا
للباقي ثم ختم تعالى الاية بقوله ان الله كان عفوا غفورا وهو كناية
عن الترخيص لان من كان عادته ان يعفو عن المذنبين فبان يرخص
للعاجزين كان اولى والله اعلم قوله تعالى **الم تر الى الذين اوتوا
نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون ان تضلوا السبيل
والله اعلم باعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا** اعلم انه تعالى
لما ذكر من اول هذه السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من التكاليف
والاحكام الشرعية قطع هاهنا الكلام في بيان الاحكام وذكر احوال
اعداء الدين واقاصيص المتقدمين لان البقاء في النوع الواحد من العلم
مما يكدر الطبع ويكدر الخاطر واما الانتقال من نوع من انواع العلوم الى
نوع اخر كانه ينشط الخاطر ويقوى القريحة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
قوله الم تر معناه الم ينته علمك الى هؤلاء وقد ذكرنا ما فيه عند قوله الم تر الى
الملا الم تر الى الذي حاج ابراهيم وحاصل الكلام ان العلم اليقيني يشبه الرؤية فهو
استعارة عن هذا العلم قوله تعالى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب هم اليهود
ويدل عليه وجوه الاول ان قوله بعد هذه الاية من الذين هادوا متعلق بهذه

الاية الثاني روى ابن عباس ان هذه الاية نزلت في حبرين من احبار اليهود
كانا ياتيان راس المنافقين عبد الله ابن ابي ورهطه فيثبطهم عن الاسلام الثالث
ان عداوة اليهود كانت اكثر من عداوة النصارى بنص القران فكانت احالة
هذا المعنى على اليهود اولى المسئلة الثانية لم يقل تعالى انهم اوتوا الكتاب
بل قال اوتوا نصيبا من الكتاب لانهم عرفوا من التوراة نبوة موسى عليه السلام
ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما الذين اسلموا منهم كعبد الله
بن سلام وعرفوا الامرين وصفهم الله تعالى بان معهم علم الكتاب فقال قل كفى
بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب المسئلة الثالثة اعلم انه تعالى
وصفهم بامرين الضلال والاضلال اما الضلال فهو قوله يشترون الضلالة
وفيه وجوه الاول قال الزجاج يؤثرون تكذيب الرسول عليه السلام ليأخذوا
الرشا على ذلك ويحصل الرياسة وانما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لان من اشترى شيئا
اثره الثاني ان في الاية اضمارا وتاويله يشترون الضلالة بالهدى كقوله
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى اى يستبدلون الضلالة بالهدى
لا اضمار على قول الزجاج الثالث المراد بهذه الاية عوام اليهود فانهم
كانوا يعطون احبارهم بعض اموالهم ويطلبوا منهم بان ينصروا اليهودية
ويتعصبوا لها فكانوا جارين مجرى من يشتري بماله الشبهة والضلالة ولا اضمار
على هذا التاويل ايضا ولكن الاولى ان تكون الاية نازلة في علمائهم ثم وصفهم الله
تعالى بالضلال ووصفهم بعد ذلك بالاضلال فقال ويريدون ان تضلوا السبيل
يعني انهم يتوصلون الى اضلال المؤمنين والتلبيس عليهم لكي يخرجوا عن الاسلام
واعلم انك لا ترى حالة اسوء ولا اقبح من جمع بين هذين الامرين اعني الضلال
والاضلال ثم قال تعالى والله اعلم باعدائكم اى هو سبحانه اعلم بكنه ما في قلوبهم
وصدورهم من العداوة والبغضاء ثم قال وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا والمعنى
انه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين بين ان الله تعالى ولي المسلمين
وناصرهم ومن كان الله وليا له وناصرا له لم تضره عداوة الخلق وفي الاية
سؤالات السؤال الاول ولاية الله لعبده عبارة عن نصرته له فذكر النصير بعد ذكر
الولي تكرار والجواب المتصرف في الشيء لا يجب ان يكون ناصرا له فزال التكرار السؤال
الثاني لم لم يقل وكفى بالله وليا ونصيرا وما الفائدة في قوله وكفى والجواب ان التكرير
في هذا المقام يكون اشد تاثيرا في القلب واكثر مبالغة السؤال الثالث ما فائدة
الباء في قوله وكفى بالله والجواب ذكروا وجوها الاول انه لو قيل كفى الله كان
يتصل الفعل بالفاعل ثم ههنا زيدت الباء ايذانا ان الكفاية من الله ليست
كالكفاية من غيره في المرتبة وعظم المنزلة الثاني قال السراج تقدير الكلام
كفى اكتفاؤك بالله ولما ذكر وكفى دل على الاكتفاء لانه من لفظه كما تقول
من كذب كان شرا له اى كان الكذب شرا له فاضمرته لدلالة الفعل عليه الثالث
يخطر ببالي ان الباء في الاصل للالصاق وذلك انه يحسن في الموضع الذي لا واسطة

بينه وبين المتاثر ولو قيل كفى الله دل ذلك على كونه تعالى فاعلا لهذه الكفاية ولكنه
لا يدل على انه تعالى يفعل ذلك بواسطة او بغير واسطة فاذا ذكرت حرف الباء دل على انه
يفعل بغير واسطة بل هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة احد
كما قال وهو اقرب اليه من حبل الوريد والله اعلم قوله تعالى من الذين هادوا يحرفون
الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا
بالسنتهم وطعنا في الدين ولو انهم قالوا سمعنا واطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم
واقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يشترون
الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهي امور احدها انهم كانوا يحرفون الكلم عن
مواضعه وفيه مسائل المسئلة الاولى في متعلق قوله من الذين وجوه الاول ان يكون
بيانا للذين اوتوا نصيبا من الكتاب والتقدير الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب من
الذين هادوا والثاني ان يتعلق بقوله نصيرا والتقدير وكفى بالله نصيرا من الذين
هادوا وهو كقوله ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا والثالث خبر
المبتدا المحذوف يحرفون صفته تقديره من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم فحذف الموصوف
واقيم الوصف مقامه الرابع انه تعالى لما قال الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة بقي ذلك
مجملا من قبلهم فكانه قيل ومن اولئك الذين اوتوا نصيبا من الكتاب فاجيب فقيل من الذين هادوا ثم
قيل وكيف يشترون الضلالة فاجيب فقيل يحرفون الكلم المسئلة الثانية لقائل ان يقول الجمع
مؤنث فكان ينبغي ان يقال يحرفون الكلم عن مواضعها والجواب قال الواحدي هذا جمع حروفه
اقل من حروف واحده وكل جمع يكون كذلك فانه يجوز تذكيره ويمكن ان يقال كون الجمع مؤنث
ليس امرا حقيقيا بل هو ابتداء لفظي فكان التذكير والتانيث فيه جائزا والله اعلم وقرئ يحرفون
الكلم والله اعلم المسئلة الثالثة في كيفية التحريف وجوه احدها انهم كانوا يبدلون اللفظ
بلفظ اخر مثل تحريفهم اسم ربعة في التوراة بقولهم ادم طويل مكانه ونحو تحريفهم الرجم بوضعهم
الحد بدله ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله فان
قيل كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت احاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور
في الشرق والغرب قلنا لعل القوم كانوا قليلين والعلماء بالكتاب كانوا في غاية القلة فقدروا على هذا
التحريف الثاني ان المراد بالتحريف القاء الشبهة الباطلة والتاويلات الفاسدة وصرف اللفظ من معناه
الحق الى الباطل بوجوه الحيل اللفظية كما يفعله اهل البدعة في زماننا هذا بالايات المخالفة لمذاهبهم و
هذا هو الاصح الثالث انهم كانوا يدخلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسالونه عن امر فيخبرهم ليأخذوا به
فاذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه من بعد مواضعه والفرق انا اذا فسرنا التحريف بالتاويلات الباطلة فههنا يحرفون الكلم عن مواضعه معناه
انهم كانوا يذكرون التاويلات الفاسدة لتلك النصوص وليس فيه بيان انهم يخرجون تلك اللفظة
من الكتاب واما الاية المذكورة في سورة المائدة فهي دالة على انهم جمعوا بين الامرين فكانوا يذكرون
التاويلات الفاسدة وكانوا يخرجون اللفظ ايضا من الكتاب فقوله يحرفون الكلم اشارة الى التاويل
الباطل وقوله من بعد مواضعه اشارة الى اخراجه عن الكتاب والله اعلم النوع الثالث من ضلالاتهم
ما ذكر الله تعالى في قوله سمعنا وعصينا وفيه وجهان الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
اذا امرهم بشيء قالوا في الظاهر سمعنا وقالوا في انفسهم وعصينا والثاني انهم كانوا يظهرون قولهم سمعنا وعصينا اظهارا للمخالفة واستحقارا للامر النوع الرابع من ضلالاتهم قولهم واسمع غير مسمع

اعلم ان هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والتعظيم ويحتمل الاهانة والشتم اما انه
محتمل للمدح فهذا ان يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها واما انه محتمل الشتم والذم فذلك
من وجوه الاول انهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم اسمع ويقولون في انفسهم لا سمعت
فقوله غير مسمع معناه غير سامع فان السامع مسمع والمسمع سامع الثاني غير مسمع اي غير مقبول
منك ولا مجاب الى ولا مجابا الى ما يدعوا اليه ومعناه غير مسمع جوابا يوافقك فكانك
ما اسمعت شيئا الثالث اسمع غير مسمع كلاما ترتضيه ومتى كان الكلام كذلك فان الانسان
لا يسمعه عنه فثبت بما ذكرنا ان هذه الكلمة محتملة للمدح والذم فكانوا يذكرونها لغرض الشتم
النوع الخامس من ضلالاتهم قولهم وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين اما تفسير راعنا
فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه الاول ان هذه كلمة كانت تجري بينهم
على حد الهزء والسخرية فلذلك نهي المسلمون ان يتلفظوا بها بحضرة الرسول صلى الله عليه
وسلم الثاني قوله راعنا معناه ارعنا سمعك اي اصرف سمعك الى كلامنا وانصت
لحديثنا وتفهم وهذا مما لا يخاطب به الانبياء عليهم بل انما يخاطبون بالاجلال والتعظيم
الثالث كانوا يقولون راعنا ويوهمونه في ظاهر اللفظ انهم يريدون ارعنا سمعك
وكانوا يريدون سبه بالرعونة في لغتهم الرابع كانوا يلوون السنتهم قال الواحدي
اصل ليا لويا لانه من لويت ولكن الواو ادغمت في الياء لسبقها بالسكون ومثله
الطي وفي تفسيره وجوه الاول كان القوم كانوا يقولون راعنا ويريدون به الشتم
فذلك هو اللي وكذلك قولهم غير مسمع وارادوا به لا سمعت فهذا هو اللي
الثاني انهم يفتلون بالسنتهم ما يضمرونه من الشتم الى ما يظهرونه من
التوقير على سبيل النفاق الثالث لعلهم كانوا يفتلون بالسنتهم اشداقهم والسنتهم
عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية كما جرت عادة من يهزا بانسان مثل هذه
الافعال ثم بين انهم انما يقدمون على هذا الطعن في الدين لانهم كانوا يقولون لاصحابهم
انا نشتمه ولا يعرف ولو كان نبيا لعرف باظهار الله له ذلك فعرفه الله خبث
ضمائرهم فانقلب ما فعلوه طعنا في نبوته دلالة قاطعة على نبوته لان الاخبار عن الغيب
معجز فان قيل كيف جاؤا بالقول المحتمل ذي الوجهين بعد ما صرحوا وقالوا سمعنا وعصينا الجواب
من وجهين الاول انا حكينا عن بعض المفسرين انه قال انهم ما كانوا يظهرون قولهم وعصينا بل
كانوا يقولونه في انفسهم والثاني هب انهم اظهروا ذلك الا ان جميع الكفرة كانوا يواجهونه بالكفر
والعصيان ولا يواجهونه بالسب والشتم ثم قال تعالى ولو انهم قالوا سمعنا واطعنا لعلمهم
بصدقك ولاظهار الدلائل والبينات تترى وبدل قولهم اسمع غير مسمع الاكتفاء
بمجرد قولهم اسمع وبدل قولهم راعنا قولهم انظرنا اي اسمع منا ما نقول وانظرنا حتى نتفهم
عنك لكان خيرا عند الله واقوم اي اعدل واصوب ومنه يقال رمح قويم اي مستقيم
وقومت الشيء من عوج فتقوم ثم قال تعالى ولكن لعنهم الله بكفرهم والمراد انه تعالى انما لعنهم بسبب كفرهم
ثم قال فلا يؤمنون الا قليلا وفيه قولان احدهما ان القليل صفة القوم والمعنى فلا يؤمن منهم
الا اقوام قليلون ثم منهم من قال ذلك القليل عبد الله بن سلام واصحابه وقيل هم الذين علم الله
منهم انهم يؤمنون بعد ذلك والقول الثاني ان القليل صفة الايمان والتقدير فلا يؤمنون
الا ايمانا قليلا فانهم كانوا مؤمنين بالله والتوراة وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر

الانبياء ورجح ابو علي الفارسي هذا القول على الاول قال لان قليلا لفظه مفرد ولو اريد به
ناس لجمع كقوله ان هؤلاء لشرذمة قليلون ويمكن ان يجاب عنه بانه قد جاء فعيل مفردا والمراد به
الجمع قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وقال ولا يسال حميم حميما فدل عود الذكر مجموعا الى الفصلين
على انه اريد بهما الكثرة والله اعلم بالصواب قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا
لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وكان
امر الله مفعولا وفي الاية مسائل المسالة الاولى انه تعالى بعد ان حكى عن اليهود انواع
مكرهم وايذائهم امرهم بالايمان وقرن بهذا الامر الوعيد الشديد على الترك ولقائل ان يقول كان
يجب ان يامرهم بالنظر والتفكر في الدلائل الدالة على صحة نبوته حتى يكون ايمانهم استدلاليا
فلما امر بذلك الايمان ابتداء فكانه تعالى امرهم بالايمان على سبيل التقليد والجواب عنه ان هذا
الخطاب مختص بالذين اوتوا الكتاب وهذا صفة من كان عالما بجميع التوراة الا ترى انه قال
في الاية الاولى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ولم يقل الم تر الى الذين اوتوا الكتاب لانهم
ما كانوا عالمين بكل ما في التوراة فلو قال في هذه الاية يا ايها الذين اوتوا الكتاب علمنا ان هذا
التكليف مختص بمن كان عالما بكل التوراة ومن كان كذلك فانه يكون عالما بالدلائل الدالة
على نبوة محمد عليه السلام واذا كان العلم حاصلا كان ذلك الكفر محض العناد فلا جرم حسن
منه تعالى ان يامرهم بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم جزما وان يقرن الوعيد الشديد بذلك
المسالة الثانية الطمس المحو تقول العرب في وصف المفازة انها طامسة الاعلام
وطمس الطريق وطسم اذا درس وقد طمس الله على بصره اذا ازاله وابطله وطمست الريح
الاثر اذا محته وطمست الكتاب محوته وذكروا في الطمس المذكور في هذه الاية قولين احدهما حمل
اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه والثاني حمل اللفظ على مجازه اما القول الاول فيقولون
ان المراد طمس الوجوه بتخطيط صورها فان الوجه انما يتميز عن سائر الاعضاء بما فيه من الحواس
فاذا ازيلت ومحيت كان ذلك طمسا ومعنى قوله فنردها على ادبارها رد الوجوه الى ناحية القفا
هذا المعنى انما جعله الله عقوبة لما فيه من التشويه في الخلقة والمثلة والفضيحة لان عند ذلك
يعظم الغم والحسرة فان هذا الوعيد مختص بيوم القيامة على ما سنقيم الدلالة عليه
ومما يقرره قوله تعالى فاما من اوتي كتابه وراء ظهره فانه اذا رد الوجوه في الاقفاء
اوتوا الكتاب من وراء ظهورهم لان في تلك الجهة العيون والافواه التي بها تدرك الكتابة وتقرا باللسان
فاما القول الثاني المراد من طمس الوجوه مجازه ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال الحسن المراد
نطمسها عن الهدى فنردها على ادبارها اي على ضلالتها والمقصود بيان القائها في انواع الخذلان
وظلمات الضلالات ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا
دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وتحقيق القول فيه ان الانسان
في مبدا خلقته الف هذا العالم المحسوس ثم عند الفكر والعبودية كانه يسافر من عالم
المحسوسات الى عالم المعقولات فقدامه عالم المعقولات ووراءه عالم المحسوسات
فالمخذول هو الذي يرد من قدامه الى خلفه كما قال تعالى في صفتهم ناكسوا رؤسهم الثاني يحتمل
ان يكون المراد بالطمس القلب والتغيير وبالوجوه رؤساءهم ووجهاءهم والمعنى من قبل ان
نغير احوال وجهائهم فيسلب منهم الاقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والادبار والذلة
والثالث قال عبد الرحمن بن زيد هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى وتاول ذلك في اجلاء

قريظة والنضير الى الشام فرد الله وجوههم على ادبارهم حتى عاد والى اذرعات واريحا من
ارض الشام كما جاؤا منها بدءًا وطمس الوجوه على هذا التاويل يحتمل معنيين احدهما تقبيح
صورتهم يقال طمس الله وجهه كقوله قبح الله وجهه والثاني ازالة اثارهم عن بلاد
العرب ومحو احوالهم عنها فان قيل انه تعالى هددهم بطمس الوجوه على القول الثاني فلا
اشكال البته وان فسرناه على القول الاول وهو حمله على ظاهره فالجواب عنه
من وجوه الاول انه تعالى لم يجعل الوعيد هو الطمس بعينه بل جعل الوعيد اما الطمس
واما اللعن فانه قال او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وقد فعل احدهما وهو اللعن وهو
قوله او نلعنهم ظاهره هو المسخ الثاني قوله تعالى امنوا تكليف متوجه عليهم
في جميع مدة حياتهم فلم يلزم ان يكون قوله من قبل ان نطمس وجوهًا واقعا في الاخرة
فصار التقدير امنوا من قبل ان يجي الوقت الذي نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت
الثالث انا قد بينا ان قوله يا ايها الذين اوتوا الكتاب خطاب مع جميع علمائهم
فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بان لا ياتي احد منهم بالايمان وهذا الشرط
ويقال لما نزلت هذه الاية اتى عبد الله ابن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم
قبل ان ياتي اهله واسلم وقال يا رسول الله ما كنت ارى ان اصل اليك حتى تحول
في قفاي الرابع انه تعالى يقل من قبل ان نطمس وجوهكم قال من قبل ان نطمس وجوهًا وجوهًا
قال من قبل ان نطمس وجوهًا وعندنا انه لابد من طمس في اليهود او مسخ قبل قيام الساعة
ومما يدل على ان المراد ليس طمس وجوههم باعيانهم بل طمس وجوه غيرهم من ابناء جنسهم
انه تعالى قال او نلعنهم فذكرهم على سبيل المغايبة ولو كان المراد اولئك المخاطبين لذكرهم على
سبيل الخطاب وحمل الاية على طريقة الالتفات وان كان جايزا الا ان الاظهر
ما ذكرناه ثم قال او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت قال مقاتل وغيره نمسخهم كما فعلنا
ذلك باوائلهم وقال اكثر المحققين الاظهر حمل الاية على اللعن المتعارف الا ترى الى قوله
تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل
منهم القردة والخنازير ففصل تعالى هاهنا بين اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير
وهاهنا سؤالات السؤال الاول بم الراجع في قوله او نلعنهم الجواب الوجوه
ان اراد الوجوه او لاصحاب الوجوه لان المعنى من قبل ان نطمس وجوه قوم او يرجع
الى الذين اوتوا على طريقة الالتفات السؤال الثاني قد كان اللعن حاصلا من
قبل الوعيد على الفعل فلابد ان يتجدد الجواب ان لعنة الله تعالى لهم من بعد هذا الوعيد
تكون ازيد تاثيرا في الخزي فيصح ذلك فيه السؤال الثالث قوله يا ايها الذين
اوتوا الكتاب امنوا خطاب مشافهة وقوله او نلعنهم خطاب مغايبة فكيف يليق احدهما
بالاخر الجواب منهم من حمل ذلك على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى حتى
اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ومنهم من قال هذا تنبيه على ان التهديد حاصل
في غيرهم ممن يكذبون من ابناء جنسهم وعندي فيه احتمال اخر وهو ان اللعن هو
الطرد والابعاد وذكر البعيد لا يكون الا بخطاب المغايبة فلما لعنهم ذكرهم بعبارة
الغيبة والله اعلم ثم قال تعالى وكان امر الله مفعولا وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى قال ابن عباس يريد لا راد لحكمه ولا ناقض لامره على معنى انه لا يتعذر عليه شيء

يريد ان يفعله كما تقول في الشيء الذي لا شك في حصوله هذا الامر مفعول وان لم يفعل
بعد وانما قال ذلك كان اخبارا عن جريان عادة الله في الانبياء المتقدمين انه مهما وعدهم بانزال
العذاب عليهم فعل ذلك فكان قيل لهم انتم تعلمون انه كان تهديد الله في الامم السالفة
واقعا لا محالة فاحترزوا الان وكونوا على حذر من هذا الوعيد المسئلة الثانية
احتج الجبائي بهذه الاية على ان كلام الله محدث فقال قوله وكان امر الله مفعولا يقتضي
ان امره مفعول والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد فدل على ان امر الله مخلوق مصنوع وهذا
في غاية السقوط لان الامر في اللغة جاء بمعنى الشان والطريقة والفعل قال تعالى وما
امر فرعون برشيد والمراد هاهنا ذاك والله اعلم قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما واعلم
انه تعالى لما هدد اليهود على الكفر وبين ان ذلك التهديد لابد من وقوعه لا محالة
بين ان مثل هذا التهديد من خواص الكفر فاما ساير الذنوب التي هي مغايرة للكفر
فليست حالها كذلك بل هو سبحانه قد يعفو عنها فلا جرم قال ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاية مسايل المسئلة الاولى هذه الاية دالة
على ان اليهودي يسمى مشركا في عرف الشرع ويدل عليه وجهان الاول ان الاية دالة
على ان ما سوى الشرك مغفور فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك لوجب ان تكون مغفورة
لهم بحكم هذه الاية وبالاجماع هي غير مغفورة فدل على انها داخلة تحت اسم الشرك
الثاني ان اتصال هذه الاية بما قبلها انما كان لانها تتضمن تهديد اليهود فلولا ان
اليهودية داخلة تحت اسم الشرك والا لم يكن الامر كذلك فان قيل قوله تعالى
ان الذين امنوا والذين هادوا الى قوله والذين اشركوا عطف المشرك على اليهودي
وذلك يقتضي المغايرة قلنا المغايرة حاصلة بحسب المفهوم اللغوي فالاتحاد
حاصل بحسب المفهوم الشرعي ولابد من المصير الى ما ذكرناه دفعا للتناقض واذا
ثبتت هذه المقدمة فنقول قال الشافعي رضي الله عنه المسلم لا يقتل بالذمي وقال
ابو حنيفة يقتل حجة الشافعي رحمه الله ان الذمي مشرك لما ذكرناه والمشرك مباح
الدم لقوله تعالى اقتلوا المشركين فكان الذمي مباح الدم من الوجه الذي ذكرناه
ومباح الدم هو الذي لا يجب القصاص على قاتله ولا يتوجه النهي عن قتله ترك
العمل بهذا الدليل في حق النهي فوجب ان يبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله
والله اعلم المسئلة الثانية هذه الاية من اقوى الدلايل لنا على العفو عن اصحاب
الكباير واعلم ان الاستدلال بها من وجوه الوجه الاول ان قوله ان الله لا
يغفر ان يشرك به معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل ولكن بالاجماع
يغفره على سبيل الوجوب وذلك عند ما يتوب المشرك عن شركه فاذا كان
قوله ان الله لا يغفر الشرك هو انه لا يغفره على سبيل التفضل وجب ان يكون قوله
ويغفر ما دون الشرك هو انه يغفره على سبيل التفضل حتى يكون النفي والاثبات
متواردين على معنى واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يعطي احدا تفضلا ويعطي زيدا فانه
يفهم منه انه يعطيه تفضلا حتى لو صرح وقال لا يعطي احدا شيئا على سبيل التفضل ويعطي
زيدا على سبيل الوجوب فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام فثبت ان قوله ويغفر

ما دون ذلك لمن يشاء على سبيل التفضل اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون
المراد منه اصحاب الكباير قبل التوبة لان عند المعتزلة الغفران الصغيرة وغفران
الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا فلا يمكن حمل الاية عليه واذا فسد ذلك لم يبق الا حمل
الاية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب الثاني انه تعالى قسم المنهيات
على قسمين الشرك وما سوى الشرك ثم ان ما سوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل
التوبة والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ثم حكم على الشرك بانه غير مغفور قطعا وعلى
ما سوى الشرك بانه مغفور قطعا لكن في حق من يشاء فصار تقدير الاية انه تعالى
يغفر كل ما سوى الشرك لكن في حق من يشاء ولما دلت الاية على ان كل ما سوى
الشرك مغفور وجب ان يكون الكبيرة قبل التوبة ايضا مغفورة الثالث انه تعـ
قال لمن يشاء فعلق هذا الغفران بالمشية وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران
الصغيرة مقطوع به وغير معلق على المشية فوجب ان يكون الغفران المذكور
في هذه الاية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو مطلوب واعترضوا على هذا
الوجه الاخير بان تعليق الامر بالمشية لا ينافي وجوبه الا ترى انه تعالى قال
بعد هذه الاية بل الله يزكي من يشاء ثم انا نعلم انه تعالى لا يزكي الا من كان اهلا
التزكية والا كان كذبا والكذب على الله محال فكذا هاهنا واعلم انه ليس للمعتزلة
على هذه الوجوه كلام يلتفت اليه الا المعارضة بعمومات الوعيد ونحن نعارضها
بعمومات الوعد والكلام فيه على الاستقصا مذكور في سورة البقرة في
تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون فلا فايدة في الاعادة وروى الواحدي في البسيط
باسناده عن ابن عمر قال كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مات
الرجل منا على كبيرة شهدنا انه من اهل النار حتى نزلت هذه الاية فامسكنا عن
الشهادات وقال ابن عباس اني لارجو كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر
مع التوحيد ذنب ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر وروى مرفوعا ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال اتسموا الايمان وامروا به فكما لا يخرج احسان المشرك
المشرك من اشراكه كذلك لا يخرج ذنوب المومن المومن من ايمانه والله اعلم
المسيلة الثالثة روي عن ابن عباس انه قال لما قتل وحشي حمزة يوم احد
وكانوا قد وعدوه بالاعتاق ان هو فعل ذلك ثم انهم ما وفوا له بذلك فعند ذلك
ندم هو واصحابه فكتبوا الى النبي صلى الله عليه وسلم بذنبهم وانه لا يمنعهم من الدخول
في الاسلام الا قوله والذين لا يدعون مع الله الها اخر وقالوا قد ارتكبنا كل ما في الاية فنزل
قوله الا من تاب وامن وعمل صالحا فقالوا هذا شرط شديد نخاف الا نقوم به فنزل قوله
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا فقالوا نخاف ان نكون
من اهل مشية فنزل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم فدخلوا عند ذلك
في الاسلام وطعن القاضي في هذه الرواية وقال ان من يريد الايمان لا يجوز منه
المراجعة على هذا الحد لان قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا لو كان على اطلاقه
لكان ذلك اغراء لهم بالسيئات على ما مر عليه والجواب عنه لا يبعد ان يقال انهم

استعظموا

استعظموا قتل حمزة وايذاء الرسول الى ذلك الحد فوقعت الشبهة في قلبهم ان ذلك
هل يغفر لهم ام لا فلهذا المعنى حصلت المراجعة قوله هذا اغراء بالقبيح فهو انما يتم على مذهبه
اما على قولنا انه تعالى فعال لما يريد فالسوال ساقط والله اعلم ثم قال تعالى ومن يشرك
بالله فقد افترى اثما عظيما اي اختلق ذنبا غير مغفور يقال افترى فلان الكذب اذا اعتمله
واختلقه واصله من الفري بمعنى القطع قوله تعالى الم تر الى الذين يزكون انفسهم
بل الله يزكي من يشاء ولا يظلمون فتيلا انظر كيف يفترون على الله
الكذب وكفى به اثما مبينا اعلم انه تعالى لما هدد بقوله ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك فعند هذا قالوا لسنا من المشركين بل نحن
من خواص الله تعالى كما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا نحن ابناء الله واحباوه
وحكى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وحكي ايضا انهم
قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وكان بعضهم يقول اباونا
كانوا انبيا فيشفعون لنا وعن ابن عباس ان قوما من اليهود اتوا باطفالهم الى
النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد هل على هولاء ذنب فقال لا فقالوا والله
ما نحن الا كهولاء ما عملناه بالليل كفر عنا بالنهار وما عملناه بالنهار كفر عنا
بالليل وبالجملة فالقوم قد كانوا بالغوا في تزكية انفسهم فذكر تعالى
في هذه الاية انه لا عبرة بتزكية الانسان نفسه انما العبرة بتزكية الله
له وفي الاية مسايل المسيلة الاولى التزكية في هذا الموضع عبارة عن مدح
الانسان نفسه ومنه تزكية المعدل الشاهد قال تعالى ولا تزكوا
انفسكم هو اعلم بمن اتقى وذلك لان التزكية متعلق بالتقوى والتقوى صفة
في الباطن ولا يعلم حقيقتها الا الله فلا جرم لا تصلح التزكية الا من الله
فلهذا قال تعالى بل الله يزكي من يشا فان قيل اليس انه صلى الله عليه وسلم
قال والله اني لامين في السماء امين في الارض قلنا انما قال ذلك حين قال
المنافقون له اعدل في القسمة ولان الله تعالى لما زكاه اولا بدلالة المعجزة
جاز له ذلك بخلاف غيره المسيلة الثانية قوله بل الله يزكي من يشاء
يدل على ان الايمان يحصل بخلق الله تعالى لان اجل انواع الزكاة والطهارة
هو الايمان فلما ذكر تعالى انه هو الذي يزكي من يشاء دل على ان ايمان
المومنين لم يحصل الا بخلق الله تعالى المسيلة الثالثة قوله ولا يظلمون
فتيلا هو كقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة والمعنى ان الذين يزكون انفسهم
يعاقبون على تلك التزكية حق جزايهم من غير ظلم او يكون المعنى ان الذين
زكاهم الله فانه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيا والفتيل ما فتلت
بين اصبعيك من الوسخ فعيل بمعنى مفعول وعن ابن السكيت الفتيل ما كان
في شق النواة والنقير النكتة في ظهر النواة والقطمير القشرة الرقيقة
على النواة وهذه الاشيا كلها تضرب مثلا للشي التافه الحقير اي لا يظلمون
الا قليلا ولا كثيرا ثم قال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب وفيه مسيلتان
المسيلة الاولى هذا تعجيب للنبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله وفي تزكيتهم

انفسهم وافتراهم على الله وهو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقوله لن يدخل الجنة الا من كان هودًا او نصارى وقولهم ما عملناه بالليل يكفر عنا بالنهار المسئلة الثانية مذهبنا ان الخبر عن الشيء اذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبا سواء علم قائله كونه كذلك او لم يعلم وقال الجاحظ شرط كونه كذبا ان يعلم كونه بخلاف ذلك وهذه الاية دليل لنا لانهم كانوا يعتقدون في انفسهم الزكاء والطهارة ثم لما اخبروا كذبهم الله تعالى فيه وهذا يدل على ما قلناه والله اعلم ثم قال تعالى وكفى به اثما مبينا وانما قال كفى به في التعظيم على جهة المدح او على الذم اما في المدح فكقوله فكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واما في الذم فكما في هذا الموضع وقوله اثما مبينا نصب على التمييز قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت اعلم انه تعالى حكى عن اليهود نوعا اخر من المكر وهو انهم كانوا يفضلون عبدة الاصنام على المؤمنين ولا شك انهم كانوا عالمين بان ذلك باطل فكان اقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب وفي الاية مسائل المسئلة الاولى روي ان حيي بن الاخطب وكعب بن الاشرف اليهوديين خرجا الى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا انتم اهل الكتاب وانتم اقرب الى محمد منكم الينا فلا نامن مكركم فاسجدوا لالهتنا حتى نطمئن اليكم ففعلوا فهذا ايمانهم بالجبت والطاغوت لانهم سجدوا للاصنام فقال ابو سفيان انحن اهدى سبيلا ام محمد فقال كعب ماذا يقول محمد قالوا يامر بعبادة الله وحده وينهى عن عبادة الاصنام وترك دين ابائه واوقع الفرقة قال وما دينكم قالوا نحن ولاة البيت نسقي الحاج ونقري الضيف ونفك العاني وذكروا افعالا انتم اهدى سبيلا فهذا هو المراد من قولهم للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا المسئلة الثانية اختلف الناس في الجبت والطاغوت وذكروا وجوها الاول قال اهل اللغة كل معبود من دون الله فهو جبت وطاغوت ثم زعم الاكثرون ان الجبت ليس له تصرف في اللغة الثاني وحكى القفال عن بعضهم ان الجبت اصله جبس فابدلت السين تاء والجبس هو الخبيث الردي واما الطاغوت فهو ماخوذ من الطغيان وهو الاسراف في المعصية فكل من دعا الى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم ثم توسعوا في هذا الاسم حتى اوقعوه على الجماد كما قال تعالى رب اجنبني وبني ان نعبد الاصنام انهن اضللن كثيرا من الناس فاضاف الاضلال الى الاصنام مع انها جمادات الثالث قال صاحب الكشاف الجبت الاصنام وكل ما عبد من دون الله والطاغوت تراجمة الاصنام يترجمون للناس عنها الاكاذيب فيضلونهم به وهو منقول عن ابن عباس الرابع روى علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال الجبت الكاهن والطاغوت الساحر الخامس قال الكلبي الجبت في هذه حيي بن اخطب والطاغوت كعب بن الاشرف وكانت اليهود يرجعون اليهما فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في اغواء الناس واضلالهم السادس الجبت والطاغوت صنمان لقريش وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة كفار قريش وبالجملة فالاقاويل كثيرة وهما

كلمتان

كلمتان وضعتا علمين على من كان في غاية الشر والفساد ثم قال تعالى اولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا فبين ان عليهم اللعن من الله وهو الخذلان والابعاد وهو ضد ما للمؤمنين من القربة والزلفى واخبر بعده بان من يلعنه فلا ناصر له كما قال ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا فهذا اللعن حاضر وما في الاخرة اعظم وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وفيه وعيد لهم ووعد للرسول بالنصرة وللمؤمنين بالتقوية تنبيها بالضد على الضد كما قال في الايات المتقدمة وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واعلم ان القوم انما استحقوا هذا اللعن الشديد لان الذي ذكروه من تفضيل عبدة الاوثان على الذين امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجري مجرى المكابرة فمن يعبد غير الله كيف يكون افضل حالا ممن لا يرضى بمعبود غير الله ومن كان دينه الاقبال بالكلية على خدمة الخالق والاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة كيف يكون اقل حالا ممن كان بالضد في كل هذه الاحوال والله اعلم قوله تعالى ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله فقد اتينا ال ابراهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما فمنهم من امن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيرا اعلم انه تعالى وصف اليهود في الاية المتقدمة بالجهل الشديد وهو اعتقادهم ان عبادة الاوثان افضل من عبادة الله تعالى ووصفهم في هذه الاية بالبخل والحسد فالبخل هو ان لا يدفع الى احد شيئا مما اتاه الله من النعمة والحسد هو ان يتمنى ان لا يعطي الله غيره شيئا من النعم فالبخل والحسد يشتركان في ان صاحبه يريد منع النعمة من الغير فاما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن الغير واما الحاسد فيريد ان يمنع نعمة الله من عباده وانما قدم تلك الاية على هذه لان النفس الانسانية لها قوتان القوة العالمة والقوة العاملة فكمال القوة العالمة العلم ونقصانها الجهل وكمال القوة العاملة الاخلاق الحميدة ونقصانها الاخلاق الذميمة واشد الاخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد لانهما منشآن لعود المضار الى عباد الله اذا عرفت هذا فنقول انما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين الاول ان القوة النظرية مقدمة على القوة العملية في الشرف والرتبة واصل لها فكان شرح حالها يجب ان يكون مقدما على شرح حال القوة العملية الثاني ان السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل فلما كان الجهل سببا لهما والسبب مقدم على المسبب لا جرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد وانما قلنا ان الجهل سبب البخل والحسد اما البخل فلان بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول سعادة الاخرة وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في الدنيا فالبخل يدعوك الى الدنيا ويمنعك عن الاخرة والجود يدعوك الى الاخرة ويمنعك عن الدنيا ولا شك ان ترجيح الدنيا على الاخرة لا يكون الا من محض الجهل واما الحسد فلان الالهية عبارة عن ايصال النعم

والاحسان الى العبد ثم كره ذلك فكانه اراد عزل الاله عن الالهية وذلك
محض الجهل فثبت ان السبب الاصلي للبخل والحسد هو الجهل فلما ذكر الله تعالى
الجهل اردفه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب مذكورا عقيب السبب فهذا
هو الاشارة الى نظم الاية وهاهنا مسايل المسيلة الاولى ماهنا فيه وجوه
الاول قال بعضهم الميم صلة وتقديره الهم لان حرف ام لبخلوا با قل القليل لما اذا
لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة الثاني ان ام هاهنا متصلة وقد سبقه
هاهنا استفهام على سبيل المعنى وذلك لانه تعالى لما حكى عن هولاء
الملعونين قولهم للمشركين انهم اهدى سبيلا من المومنين عطف عليه بقوله
ام لهم نصيب من الملك فكانه تعالى قال امن ذلك اتعجب ام لهم نصيب من الملك مع
انه لو كان لهم ملك لبخلوا باقل القليل الثالث ام هاهنا منقطعة وغير
متصلة بما قبلها البتة كانه لما تم الكلام الاول قال بل الهم نصيب من الملك وهذا
الاستفهام استفهام بمعنى الانكار يعني اوليس لهم شي من ذلك البتة
وهذا الوجه اصح الوجوه والله اعلم المسيلة الثانية ذكروا في هذا الملك
وجوها الاول اليهود كانوا يقولون نحن اولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب
فابطل الله عليهم قولهم في هذه الاية الثاني كان اليهود يزعمون ان الملك
يعود اليهم في اخر الزمان وذلك لانه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم
ودولتهم ويدعو الى دينهم فكذبهم الله في هذه الاية الثالث المراد بالملك
هاهنا التمليك يعني انهم انما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ولو كان
التمليك اليهم لبخلوا بالنقير والقطمير فكيف يقدرون على النفي والاثبات قال
ابو بكر الاصم كانوا اصحاب بساتين واموال وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا
يبخلون على الفقرا باقل القليل فنزلت هذه الاية فيهم المسيلة الثالثة
انه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم وهذا يدل على ان البخل
والملك لا يجتمعان وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل ان الانقياد للغير
امر مكروه لذاته والانسان لا يتحمل المكروه الا اذا وجد في مقابلته امرا
مطلوبا مرغوبا فيه وجهات الحاجات محيطة بالناس فاذا صدر من انسان
احسان الى غيره صارت رغبة المحسن اليه في ذلك المال سببا لصيرورته
منقادا مطيعا فلهذا قيل بالبر يستعبد الحر فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة
الطبيعية عن الانقياد للغير خالصة عن المعارض فلا يحصل الانقياد
البتة فثبت ان الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلثة اقسام
ملك على الظواهر فقط وهذا هو ملك الاغنيا الملوك وملك على البواطن
فقط وهذا هو ملك العلما وملك على الظواهر والبواطن معا وهذا هو ملك الانبيا
صلوات الله عليهم فاذا كان الجود من لوازم الملك وجب في الانبيا صلوات الله
عليهم ان يكونوا في غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ليصير كل واحد
من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم وامتثالهم لاوامرهم وكمال هذه
الصفات كان حاصلا لمحمد صلوات الله وسلامه عليه المسيلة الرابعة

قال سيبويه

٧٤

قال سيبويه اذن في عوامل الافعال بمنزلة اظن في عوامل الاسما وتقديره
ان الظن اذا وقع في اول الكلام نصب لا غير كقولك اظن زيدا قايما وان
وقع في الوسط جاز الغاوه واعماله كقولك زيدا اظن قايما وان شيت قلت الغاوه
زيد اظن قايم وان تاخر فالاحسن الغاوه تقول زيد قايم اظن والسبب
فيما ذكرناه ان الظن وما اشبهه من الافعال نحو علم وحسب ضعيفة في العمل
لانها لا توثر في مفعولاتها فاذا تقدم دل التقديم في الذكر على شدة العناية فقوى
على التاثير واذا تاخر دل على عدم العناية فيلغى وان توسط فحينيذ لا يكون في محل
العناية من كل الوجوه ولا في محل الاهمال من كل الوجوه بل كانت كالمتوسطة
في هاتين الحالتين فلا جرم كان الاعمال والالغا جايزا واعلم ان الاعمال
من كل وجوه بل كانت في حالة التوسط حسن والالغا حال التاخر احسن اذا
عرفت هذا فنقول كلمة اذن على هذا الترتيب ايضا فان تقدمت نصبت
الفعل تقول اذن اكرمك وان توسطت او تاخرت جاز الالغا تقول انا
اذن اكرمك وانا اكرمك اذن فاذن لا يوتون الناس كلمة اذن فيها
متقدمة وما عملت فذكروا في العذر وجوها الاول ان في الكلام تقديما
وتاخيرا والتقدير لا يوتون الناس نقيرا اذن الثاني انها لما وقعت
بين الفاء والفعل جاز ان تقدر متوسطة فكيف كما اذا توسطت
او تاخرت وهكذا سبيلها مع الواو كقوله واذن لا يلبثون خلفك الثالث
قرا ابن مسعود فاذن لا يوتون على اعمال اذن عملها الذي هو النصب والله
اعلم المسيلة الخامسة قال اهل اللغة النقير نقرة في ظهر النواة منها
تنبت النخلة واصلها انه فعيل من النقر يقال للخشب الذي ينقر فيه نقير لانه ينقر
والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار حديدة كالفاس يقطع بها الحجارة وبه
شبه منقار الطاير لانه ينقر به واعلم ان ذكر النقير هاهنا تمثيل والغرض انهم
يبخلون باقل القليل والله اعلم وقوله تعالى ام يحسدون الناس على ما اتاهم
الله من فضله فيه مسايل المسيلة الاولى ام منقطعة والتقدير بل يحسدون
الناس المسيلة الثانية في المراد بلفظ الناس قولان الاول وهو قول ابن
عباس والاكثرون انه محمد صلى الله عليه وسلم وانما جاز ان يقع عليه لفظ الناس
وهو واحد لانه اجتمع عنده من خصال الخير ما لا يحصل متفرقا الا في الجمع العظيم
ومن هذا يقال فلان امة وحده اي يقوم مقام امة قال تعالى ان ابراهيم كان امة
والقول الثاني المراد هو الرسول ومن معه من المومنين وقال من ذهب الى هذا
القول ان لفظ الناس لفظ جمع فحمله على الجمع اولى من حمله على الفرد واعلم انه انما
حسن ذكر الناس لارادة طايفة معينة من الناس لان المقصود من الخلق
انما هو القيام بالعبودية كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فلما كان العالمون بهذا المقصود ليس الا محمد ومن كان على دينه كان هو واصحابه
كانهم كل الناس فلهذا حسن اطلاق لفظ الناس واراد بهم على التعيين المسيلة
الثالثة اختلفوا في تفسير الفضل الذي لاجله صاروا محسودين فالقول

الاول انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها في الدين والدنيا والقول الثاني انهم حسدوا
على انه كان له من الزوجات تسع واعلم ان الحسد لا يحصل الا عند الفضيلة فكلما
كانت فضيلة الانسان اتم واكمل كان حسد الحاسدين عليه اعظم ومعلوم ان النبوة
اعظم المناصب في الدين ثم انه تعالى اعطاها محمدا عليه السلام وضم اليها انه جعله
كل يوم اقوى دولة واعظم شوكة واكثر انصارا واعوانا وذلك مما يوجب الحسد
العظيم واما النساء فهو كالامر الحقير بالنسبة الى ما ذكرناه فلا يمكن تفسير هذا
الفضل به بل ان جعل الفضل اسم لجميع ما انعم الله به عليه دخل هذا ايضا تحته
واما على سبيل القصر عليه فبعيد واعلم انه تعالى لما بين ان كثرة نعم الله صار سببا
لحسد هؤلاء اليهود بين ما يدفع ذلك فقال فقد آتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم
ملكا عظيما والمعنى انه حصل في اولاد ابرهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك
وانتم لا تتعجبون من ذلك ولا تحسدونهم فلم تتعجبون من حال محمد ولم تحسدونه
واعلم ان الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى اسرار الحقيقة
وذلك هو كمال العلم واما الملك العظيم فهو كمال القدرة وقد بينا ان الكمالات
الحقيقية ليست الا العلم والقدرة هذا الكلام تنبيه على انه سبحانه
اتاهم اقصى ما يليق بالانسان من الكمالات ولما لم يكن ذلك مستبعدا فيهم فكيف
يستبعد ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم وقيل انهم لما استكثروا نساءه قيل لهم كيف
استكثرتم له التسع وقد كان لداود مائة ولسليمن ثلثمائة مهيرة وسبع مائة سرية
ثم قال تعالى فمنهم من امن به ومنهم من صد عنه واختلفوا في ما يعني به فقال
بعضهم بمحمد عليه السلام والمراد ان هؤلاء القوم الذين اوتوا الكتاب نصيبا
من الكتاب امن بعضهم وبقي بعضهم على الكفر والانكار وقال اخرون المراد من تقدم
من الانبياء عليهم السلام والمعنى ان اولئك الانبياء مع ما خصصتهم به من النبوة
والملك جرت عادة اممهم فيه ثم ان بعضهم امن بهم وبعضهم بقوا على كفرهم فانت
يا محمد لا تتعجب مما عليه هؤلاء القوم فان احوال جميع الامم مع جميع الانبياء هكذا كانت
وذلك تسلية من الله تعالى ليكون اشد صبرا على ما ينا له من قبلهم ثم قال
تعالى وكفى بجهنم سعيرا والسعير الوقود اوقدت النار واسعرتها بمعنى واحد
قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ
جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا
اعلم انه تعالى بعد ذكر الوعيد في الطائفة الخاصة من اهل الكتاب بين ما يعم
الكافرين من الوعيد فقال ان الذين كفروا باياتنا وفي الاية مسائل المسئلة
الاولى يدخل في الايات كل ما يدل على ذات الله تعالى وصفاته وافعاله واسمائه والملائكة
والكتب والرسل وكفرهم بالايات ليس يكون بالجحد لكن بوجوه منها ان ينكروا كونها
ايات ومنها ان يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها ومنها ان يلقوا الشكوك والشبهات
فيها ومنها ان ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد واما هذا الكفر وحقيقته
فقد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى الذين كفروا المسئلة الثانية
قال سيبويه سوف كلمة تذكر للتهديد والوعيد يقال سوف افعل وينوب عنها حرف

اسمن

٧٥

السين كقوله سأصليه سقر وقد ترد كلمة سوف في الوعد ايضا قال تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى وقال سوف استغفر لكم قيل اخره الى وقت
السحر تحقيقا للدعاء وبالجملة فكلمة السين وسوف مخصوصتان بالاستقبال
المسئلة الثالثة قوله نصليهم اي ندخلهم النار لكن قوله نصليهم فيه زيادة
على ذلك فانه بمنزلة سويته بالنار يقال شاة مصلية يعني مشوية ثم قال تعالى كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وفيه سؤالات
السؤال الاول لما كان تعالى قادرا على ابقائهم احياء في النار ابد الاباد فلم لم
يبق ابدانهم في النار مصونة عن النضج والاحتراق مع انه يوصل اليها الالام
الشديدة حتى لا يحتاج الى تبديل جلودهم اخرى والجواب انه تعالى لا يسئل
عما يفعل بل نقول انه تعالى قادر على ان يوصل الى ابدانهم الالام عظيمة من
غير ادخال النار مع انه تعالى ادخلهم النار السؤال الثاني الجلود العاصية
اذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلودا اخرى وعذبها كان هذا تعذيبا
لمن لم يعص وهو غير جائز والجواب عنه من وجوه الاول ان يجعل النضيج غير
نضيج فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة فاذا كانت الذات واحدة كان
العذاب لم يصل الا الى العاصي وعلى هذا التقدير المراد بالغيرية التغاير في
الصفة الثاني المعذب هو الانسان وذلك الجلد ما كان جزءا من ماهية
الانسان بل كان كالشيء الملتصق به الزائد على ذاته فاذا جدد الله الجلد
وصار ذلك الجلد الجديد سببا لوصول العذاب اليه لم يكن ذلك تعذيبا
الا للعاصي الثالث ان المراد بالجلود السرابيل قال تعالى سرابيلهم من قطران
فتجديد الجلود انما هو تجديد السرابيلات طعن القاضي فيه فقال انه ترك
للظاهر وايضا السرابيل من القطران لا توصف بالنضج وانما توصف بالاحتراق
الرابع يمكن ان يقال هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع كما يقال
لمن يراد وصفه بالدوام كلما انتهى فقد ابتدأ وكلما انتهى الى اخره فقد ابتدأ
من اوله فكذا قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يعني كلما ظنوا
انهم نضجوا واحترقوا وانتهوا الى المهلك اعطيناهم قوة جديدة من الحياة
بحيث ظنوا انهم الان حدثوا ووجدوا فيكون المقصود بيان دوام العذاب
وعدم انقطاعه الخامس قال السدي انه تعالى يبدل الجلود من لحم الكافر
فيخرج من لحمه جلدا اخر وهذا بعيد لان لحمه متناهي فلا بد وان ينفد وعند
نفاد لحمه لا بد من طريق اخر في تبديل الجلد فليكن ذلك الطريق مذكورا اولا
والله اعلم ثم قال تعالى ليذوقوا العذاب وفيه سؤالات السؤال الاول
ان قوله ليذوقوا العذاب اي ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع كقولك للعزيز اعزك
الله اي ادامك على عزك وزادك فيه وايضا المراد ليذوقوا بهذه الحالة الجديدة
من العذاب والا فهم ذائقون مستمرون عليه الثاني انه انما يقال فلان ذاق
العذاب اذا ادرك شيئا قليلا منه والله تعالى قد وصفهم بانهم كانوا في اشد العذاب
فكيف يجوز ان يذكر بعد ذلك انهم ذاقوا العذاب الجواب المقصود من ذكر الذوق

الاخبار بان احساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كاحساس الذايق
بالمذوق من حيث انه لا يداخله نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق
ثم قال ان الله كان عزيزا حكيما والمراد من العزيز القادر الغالب ومن الحكيم الذي
لا يفعل الا الصواب وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن لانه يقع في القلب تعجب
من انه كيف يمكن بقاء الانسان في النار الشديدة ابد الاباد فقيل هذا
ليس بعجيب من الله لانه القادر الغالب على جميع الممكنات يقدر على ازالة
طبيعة النار ويقع في القلب انه رحيم كريم فكيف يليق برحمته تعذيب هذا
الشخص الضعيف الى هذا الحد العظيم فقيل كما انه رحيم فهو ايضا حكيم والحكمة
تقتضي ذلك فان نظام العالم لا يبقى الا بتهديد العصاة والتهديد الصادر منه
لا بد وان يكون مقرونا بالتحقيق صونا لكلامه عن الكذب فثبت ان ذكر
هاتين الكلمتين هاهنا في غاية الحسن قوله تعالى وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
أَبَدًا لَّهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا اعلم انه قد جرت
عادة الله في هذا الكتاب الكريم بان الوعد والوعيد يتلازمان في الذكر على
سبيل الاغلب وفي الاية مسايل المسئلة الاولى الاية دالة على ان العمل
غير الايمان لانه تعالى عطف العمل على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف
عليه قال القاضي متى ذكر لفظ الايمان وحده دخل فيه العمل ومتى ذكر معه
العمل كان الايمان هو التصديق وهذا بعيد لان الاصل عدم الاشتراك
وعدم التغيير ولولا ان الامر كذلك لخرج القران عن كونه مفيدا فلعل
هذه الالفاظ التي نسمعها في القران ان يكون لكل واحد منها معنى سوى
ما نعلمه ويكون مراد الله تعالى منها ذلك المعنى لا هذا الذي تبادرت
افهامنا اليه هذا على القول بان احتمال التغير منتف وبان فلان على هذا التقدير
يحتمل ان يقال هذه الالفاظ كانت في زمان الرسول موضوعة لمعنى اخر غير
ما نفهمه الان ثم تغيرت الى هذا الذي يفهمه الان فثبت ان على التقدير
يخرج القران من كونه حجة فاذا ثبت ان الاشتراك والتغير خلاف الاصل اندفع
كلام القاضي والله اعلم المسئلة الثانية اعلم انه تعالى ذكر في شرح ثواب المطيعين
امورا احدها انه تعالى يدخلهم جنات تجري من تحتها الانهار قال الزجاج
المراد تجري من تحتها مياه الانهار واعلم انه جعل النهر اسما لمكان الماء كان
الامر على ما قاله الزجاج اما ان جعلناه في التعارف اسما لذلك الماء فحينئذ
نقول ان تغير الحقيقة فلا حاجة الى هذا الاضمار وثانيها انه تعالى وصفها بالخلود
والتابيد وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول ان نعيم الجنة وعذاب النار
ينقطعان وايضا انه تعالى ذكر مع الخلود التابيد ولو كان الخلود عبارة عن التابيد
لزم التكرار وهو غير جائز فدل هذا على ان الخلود ليس عبارة عن التابيد بل هو
عبارة عن طول المكث من غير بيان انه منقطع او غير منقطع واذا ثبت
هذا الاصل فنقول هذا يبطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا

فجزاوه

فجزاؤه جهنم خالدا فيها على ان صاحب الكبيرة يبقى في النار على سبيل التابيد
لانا بينا بدلالة هذه الاية ان الخلود لطول المكث لا للتابيد وثالثها قوله
تعالى لهم فيها ازواج مطهرة والمراد طهارتهن من الحيض والنفاس وجميع
اقذار الدنيا ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة لهم فيها ازواج مطهرة وهم
فيها خالدون واللطائف اللايقة بهذا الموضع قد ذكرناها في تلك الاية ورابعها
قوله وندخلهم ظلا ظليلا قال الواحدي الظليل ليس ينبئ عن الفعل حتى يقال
انه بمعنى فاعل او مفعول بل هو مبالغة في نعت الظل مثل قولهم ليل اليل
واعلم ان بلاد العرب كانت في غاية الحرارة فكان الظل عندهم من اعظم اسباب
الراحة ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة قال عليه السلام السلطان ظل الله في
الارض فاذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظل الظليل كناية عن المبالغة في الراحة
هذا ما يميل اليه خاطري وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول اذا لم يكن في الجنة
شمس يؤذي بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل وايضا نرى في الدنيا ان المواضع
التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواها عفنا فاسدا موذيا
فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لان على هذا الوجه الذي لخصناه تندفع هذه
الشبهات والله اعلم قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا
وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
سَمِيعًا بَصِيرًا اعلم انه سبحانه لما شرح بعض احوال الكفار وشرح وعيدهم عاد
الى ذكر التكاليف مرة اخرى وايضا لما حكى عن اهل الكتاب انهم
كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا
امر المؤمنين في هذه الاية باداء الامانات في جميع الامور سواء كانت تلك
الامور من باب المذاهب والديانات او من باب الدنيا والمعاملات وايضا
لما ذكر في الاية السابقة الثواب العظيم للذين امنوا وعملوا الصالحات وكان
من اجل الاعمال الصالحة الامانة لا جرم امر بها في هذه الاية وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى روي ان الرسول صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح
اغلق عثمان بن طلحة عبد الدار وكان سادن الكعبة وصعد السطح وابى
ان يدفع المفتاح اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه فلوى علي بن
ابي طالب يده واخذه منه وفتح ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين
فلما خرج ساله العباس ان يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة
فنزلت هذه الاية فامره الله ان يرده الى عثمان ويعتذر اليه فقال عثمان اشهد
ان لا اله الا الله على اكرهت واذيت ثم جئت ترفق فقال لقد انزل الله في
شانك قرانا وقرا عليه الاية فقال عثمان اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
فهبط جبريل عليه السلام واخبر الرسول صلى الله عليه وسلم ان السدانة
في اولاد عثمان ابدا فهذا قول سعيد ابن المسيب ومحمد بن اسحق وقال ابو روق
قال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان اعطني المفتاح فقال هاك بامانة الله فلما
اراد ان يتناول ضم يده فقال الرسول ان كنت تؤمن بالله واليوم الاخر فاعطني

المفتاح فقال لعمك بامانة الله فلما اراد ان يتناول ضرب يده فقال الرسول
عليه السلام ذلك مرة ثلاثة فقال عثمان في الثالثة بامانة الله ودفع
الى النبي صلى الله عليه وسلم وقام النبي يطوف ومعه المفتاح واراد ان يدفعه
الى العباس ثم قال يا عثمان خذ المفتاح على ان للعباس نصيبا فانزل الله
هذه الاية فقال النبي صلى الله عليه وسلم هاك خالدة لا ينزعها منكم الا ظالم
ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو بهذه القصة بل يدخل
في ولده اليوم المسئلة الثانية اعلم ان نزول هذه الاية عند هذه القصة
لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القصة بل يدخل فيها جميع انواع الامانات
واعلم ان معاملة الانسان اما ان تكون مع ربه او مع سائر عباده
او مع نفسه ولا بد من رعاية الامانة في جميع هذه الاقسام الثلاثة اما رعاية
الامانة مع الرب فهي في فعل المامورات وترك المنهيات وذلك بحر لا ساحل
له قال ابن مسعود الامانة في كل شيء لازمة في الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة
والصوم وقال ابن عمر انه تعالى خلق فرج الانسان وقال هذا امانة خباتها عندك
فاحفظها الا بحقها واعلم ان هذا باب واسع فامانة اللسان ان لا تستعمله في
الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها وامانة العين
ان لا تستعملها في النظر الى الحرام وامانة السمع ان لا تستعمله في الملاهي
والمناهي وسماع الفحش والاكاذيب وغيرها وكذا القول في جميع الاعضا
واما القسم الثاني وهو رعاية الامانة مع سائر الخلق فيدخل فيه رد الودايع
ويدخل فيه ترك التطفيف في الكيل والوزن ويدخل فيه ان لا يفشي على الناس
عيوبهم ويدخل فيه عدل الامراء مع الرعية وعدل العلماء مع العوام بان لا
يحملوهم على التعصبات الباطلة بل يرشدونهم الى اعتقادات واعمال تنفعهم
في دنياهم واخراهم ويدخل فيه نهي اليهود عن كتمان امر محمد صلى الله عليه وسلم
ونهيهم عن قولهم للكفار ان ما انتم افضل من دين محمد ويدخل فيه امر
الرسول صلى الله عليه وسلم برد المفتاح الى عثمان بن طلحة ويدخل فيه امانة الزوجة
للزوج في حفظ فرجها وان لا تلحق بالزوج ولدا يولد من غيره وفي اخبارها
عن انقضاء عدتها اما القسم الثالث وهو امانة الانسان مع نفسه
فهو ان لا يختار لنفسه الا ما هو الانفع والاصلح له في الدين والدنيا وان لا يقدم
بسبب الشهوة والغضب على ما يضره في الاخرة قال عليه السلام كلكم
راع وكلكم مسئول عن رعيته فقوله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها
يدخل فيه الكل وقد عظم الله تعالى امر الامانة في مواضع كثيرة من كتابه قال انا عرضنا
الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان
وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال ولا تخونوا اماناتكم وقال عليه
السلام لا ايمان لمن لا امانة له وقال ميمون بن مهران ثلاثة يؤدين الى البر
والفاجر الامانة والعهد وصلة الرحم قال القاضي لفظ الامانة وان كان
متناولا للكل الا انه تعالى قال في هذه الاية ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها

وجب

وجب ان يكون المراد بهذه الامانة ما يجري مجرى المال لانها هي التي يمكن اداؤها
الى الغير والله اعلم المسئلة الثالثة الامانة مصدر سمي به المفعول
ولذلك جمع فانه جعل اسما خالصا قال صاحب الكشاف وقرئ الامانة على
التوحيد المسئلة الرابعة قال ابو بكر الرازي من الامانات الودايع
ويجب ردها عند الطلب والاكثرون على انها غير مضمونة وعن بعض السلف
انها مضمونة روى الشعبي عن انس قال استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي
فضمنني عمر بن الخطاب وعن انس انه قال كان لانسان عندي وديعة ستة
الاف درهم فذهبت فقال عمر ذهب لك معها شيء قلت لا فالزمني الضمان
وحجة القول المشهور ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا ضمان على راع ولا على مؤتمن واما فعل عمر فهو محمول
على ان المودع اعترف بفعل يوجب الضمان المسئلة الخامسة قال
الشافعي رضي الله عنه العارية مضمونة بعد الهلاك وقال ابو حنيفة غير
مضمونة حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى ان الله يامركم ان
تؤدوا الامانات الى اهلها وظاهر الامر للوجوب وبعد الهلاك تعذر ردها
بصورتها وردها بضمانها لكونها رد بمعناها فكانت الاية دالة على وجوب
التضمين ونظير هذه الاية قوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد
اقصى ما في الباب ان الاية مخصوصة في الوديعة ولكن العام بعد التخصيص
حجة وايضا فلانا اجمعنا على مضمون واجمعنا على ان المودع غير مضمون
والوديعة وقعت في البين فصول المشابهة بين العارية وبين المستعار
اكثر لان كل واحد منهما اخذ مال الاجنبي لغرض نفسه بخلاف المودع فانه اخذ
الوديعة لغرض المالك فكانت المشابهة بين المستعار وبين اتم فظهر
الفرق بين المستعار وبين المودع وحجة ابي حنيفة قوله عليه السلام
لا ضمان على مؤتمن قلنا انه مخصوص في المس فكذا في العارية
لان دليلنا ظاهر القرآن وهو اقوى قوله تعالى واذا حكمتم بين الناس
ان تحكموا بالعدل وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان الامانة عبارة
عما اذا وجب لغيرك عليك حق فاديت ذلك الحق اليه فهذا هو الامانة
والحكم بالحق عبارة عما اذا وجب لانسان على غيره حق فامرت من وجب عليه
ذلك الحق بان يدفعه الى من له ذلك الحق ولما كان الترتيب الصحيح ان يبدا
الانسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بحال غيره لا جرم
انه تعالى ذكر الامر بالامانة اولا ثم بعده ذكر الامر بالحكم بالحق فما احسن
هذا الترتيب وكان اكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط
المسئلة الثانية اجمعوا على ان من كان حاكما وجب عليه ان يحكم بالعدل
قال الله تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل والتقدير ان الله يامركم
اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل وقال ان الله يامر بالعدل والاحسان
وقال واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وقال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض

فاحكم بين الناس بالحق وعن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تزال هذه
الامة بخير ما اذا قالت صدقت واذا حكمت عدلت واذا استرحمت رحمت
وعن الحسن قال ان الله اخذ على الحكام ثلاثا ان لا يتبعوا الهوى وان يخشوه
ولا يخشوا الناس وان لا يشتروا باياته ثمنا قليلا ثم قرا يا داود انا جعلناك
في الارض الى قوله ولا تتبع الهوى وقوله انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم
بها النبيون الى قوله ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا ومما يدل على وجوب العدل
الايات الواردة في مذمة الظلم قال تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم
قال عليه السلام ينادي مناد يوم القيمة اين الظلمة واين اعوان الظلمة
فيجمعون كلهم حتى من برا لهم قلما اولاق لهم دواة فيجمعون ويلقون في النار
قال ايضا ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وقال فتلك بيوتهم
خاوية بما ظلموا فان قيل الغرض من الظلم منفعة الدنيا فاجاب الله عن هذا
السوال بقوله لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين المسئلة
الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه ينبغي للقاضي ان يسوي بين الخصوم
في خمسة اشياء في الدخول عليه والجلوس بين يديه والاقبال عليهما والاستماع
منهما والحكم عليهما قال والماخوذ عليه التسوية بينهما في الافعال دون القلب
فان قلبه يميل الى احدهما ويحب ان يغلب بحجته على الاخر فلا شي عليه لانه
لا يمكنه التحرز منه قال ولا ينبغي ان يلقن واحدا منهما حجته ولا شاهدا شهادته
لان ذلك يضر باحد الخصمين ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف ولا يلقن
المدعى عليه الانكار والاقرار ولا يلقن الشهود ان يشهدوا ولا يشهدوا
ولا ينبغي ان يضيف احد الخصمين دون الاخر لان ذلك يكسر قلب الاخر ولا
يجيب هو الى ضيافة احدهما ولا الى ضيافتهما ما داما يتخاصمان وروي ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان لا يضيف الخصمين الا وخصمه معه وتمام الكلام فيه
مذكور في كتب الفقه وحاصل الامر فيه ان يكون مقصود الحاكم بحكمه ايصال الحق
الى مستحقه وان لا يمتزج ذلك بغرض اخر وذلك هو المراد بقوله تعالى واذا حكمتم
بين الناس ان تحكموا بالعدل المسئلة الرابعة قوله واذا حكمتم بين الناس ان
تحكموا بالعدل اخبار بانه ليس لجميع الناس ان يشرعوا في الحكم بل ذلك لبعضهم ثم
بقيت الاية مجملة في انه باي طريق يصير حاكما ولما دلت ساير الدلايل على انه
لا بد للامة من الامام الاعظم وانه هو الذي ينصب القضاة والولاة في البلاد
صارت تلك الدلايل كالبيان لما في هذه الاية من الاجمال ثم قال تعالى ان الله نعما
يعظكم به اي نعم شيا يعظكم به او نعم الذي يعظكم به والمخصوص بالمدح محذوف
اي نعم ما يعظكم به ذلك والمامور به من اداء الامانات والحكم بالعدل ثم قال ان الله كان
سميعا بصيرا اي اعملوا بامر الله ووعظه فانه اعلم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم
على ما يصدر منكم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى امر في هذه الايات بالحكم
على سبيل العدل وباداء الامانة ثم قال ان الله كان سميعا بصيرا اي اذا حكمت بالعدل
فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم وان اديت الامانة فهو بصير لكل المبصرات

ذلك نصير

٧٨

يتصور لات ولا شك ان هذا اعظم اسباب الوعد للمطيع واعظم اسباب الوعيد للعاصي
واليه الاشارة بقوله عليه السلام اعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وفيه
دقيقة اخرى وهي ان كلما كان احتياج العبد اشد كانت عناية الله اكمل والقضاة والولاة
قد فوض الله الى احكامهم مصالح اهل العالم فكان الاهتمام بحكمهم وقضايهم اشد وهو
سبحانه منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت في ابصار المبصرات وسماع المسموعات
ولكن لو فرضنا هذا التفاوت كان ممكنا لكان اولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان
هو وقت حكم الولاة والقضاة فلما كان هذا الموضع مخصوصا بمزيد العناية لا جرم
قال في خاتمة هذه الاية ان الله كان سميعا بصيرا فما احسن هذه المقاطع الموافقة لهذه
المطالع والله اعلم قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ
إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا
اعلم انه تعالى لما امر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية امر الرعية بطاعة
الولاة فقال يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله ولهذا قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه
حق على الامام ان يحكم بما انزل الله ويودي الامانة فاذا فعل ذلك فحق على الرعية
ان يسمعوا ويطيعوا وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قالت المعتزلة الطاعة
موافقة الارادة وقال اصحابنا الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة لنا
انه لا نزاع في ان موافقة الامر طاعة انما النزاع ان المامور به هل يجب ان
يكون مرادا ام لا فاذا دللنا على ان المامور به قد لا يكون مرادا ثبت حينيذ ان الطاعة
ليست عبارة عن موافقة الارادة وانما قلنا ان الله قد يامر بما لا يريد
ان الله علمه وخبره قد تعلقا بانه لا يوجد الايمان من ابي لهب البتة وهذا العلم
وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلا ووجود الايمان مضاد ومناف
لهذا العلم ولهذا الخبر والجمع بين الضدين محال فكان صدور الايمان من ابي
لهب والله تعالى عالم بكل هذه الاحوال فيكون عالما بكونه محالا والعالم بكون
الشي محالا لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى غير مريد للايمان من ابي لهب وقد
امره بالايمان فثبت ان الامر قد يوجد دون الارادة واذا ثبت هذا وجب
القطع بان طاعة الله عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته واما
المعتزلة فقد احتجوا على ان الطاعة اسم لموافقة الارادة بقول الشاعر

رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع رب

الطاعة على التمني وهو من جنس الارادة والجواب ان العاقل عالم بان الدليل
القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته بمثل هذه الحجة الركيكة
المسئلة الثانية اعلم ان هذه الاية اية شريفة مشتملة على اكثر علوم اصول الفقه
وذلك ان الفقهاء زعموا ان اصول الشريعة اربعة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وهذه الاية مشتملة على تقرير هذه الاصول الاربعة بهذا الترتيب اما الكتاب
والسنة فقد وقعت الاشارة اليهما بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان قيل اليس ان
طاعة الرسول هي طاعة الله فما معنى هذا العطف قلنا القاضي العابد في ذلك بيان

الدلائل ثبت ان الكتاب يدل على امر الله ثم نعلم منه امر الرسول واطيعوا الله واطيعوا
الرسول يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة المسئلة الثالثة اعلم ان قوله
واولى الامر منكم يدل عندنا على اجماع الامة حجة والدليل على ذلك ان الله تعالى
امر بطاعة اولى الامر على سبيل الجزم في هذه الاية ومن امر الله بطاعته على الجزم
والقطع لا بد وان يكون معصوما عن الخطا اذ لو لم يكن معصوما عن الخطا لكان
بتقدير اقدامه على الخطا يكون قد امر الله بمتابعته فيكون ذلك امرا بفعل ذلك
الخطاء والخطا لكونه خطا يكون منهيا عنه فهذا يفضي الى اجتماع الامر والنهي في
الفعل الواحد بالاعتبار الواحد وانه محال فثبت ان الله تعالى امر بطاعة اولى الامر
على سبيل الجزم وثبت ان كل من امر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب ان يكون
معصوما اما مجموع الامة او بعض الامة لا جائز ان يكون بعض الامة لانا بينا ان الله
تعالى اوجب طاعة اولى الامر في هذه الاية قطعا وايجاب طاعتهم قطعا مشروط
بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم ونحن نعلم
بالضرورة انا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم الذي
عاجزون عن الوصول اليهم عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم واذا
كان الامر كذلك علمنا ان المعصوم الذي امر الله المؤمنين بطاعته ليس من ابعاض
الامة ولا طائفة من طوائفهم ولما بطل هذا وجب ان يكون ذلك المعصوم الذي
هو المراد بقوله اولى الامر اهل الحل والعقد من الامة وذلك يوجب القطع بان
اجماع الامة حجة والله اعلم فان قيل المفسرون ذكروا في اولى الامر وجوها
اخرى سوى ما ذكرتم احدها ان المراد من اولى الامر الخلفاء الراشدون وثانيها المراد امراء
السرايا قال سعيد بن جبير نزلت هذه الاية في عبد الله ابن حذافة السهمي اذ بعثه
النبي صلى الله عليه وسلم اميرا على سرية وفيها عمار بن ياسر فجرى بينهما اختلاف في شيء
فنزلت هذه الاية وامر بطاعة اولى الامر وثالثها المراد العلماء الذين يفتون في
الاحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم وهذه رواية الوالبي عن ابن عباس وقول
الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها نقل عن الروافض ان المراد به الائمة المعصومون
ولما كانت اقوال الامة في تفسير هذه الاية محصورة في هذه الوجوه وكان القول
الذي نصرتموه خارجا منها كان ذلك باجماع الامة باطلا الثاني ان نقول حمل
اولى الامر على الامراء والسلاطين اولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه الاول ان الامراء
والسلاطين اوامرهم نافذة على الخلق فكان حمل اللفظ على الامراء والسلاطين
اولى لان اول الاية واخرها مناسب لما ذكرناه اما اول الاية فهو انه تعالى امر الحكام
باداء الامانات وبرعاية العدل واما اخر الاية فهو انه تعالى امر بالرد الى الكتاب
والسنة فيما اشكل وهذا انما يليق بالامراء لا باهل الاجماع الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم
بالغ في الترغيب في طاعة الامراء فقال من اطاعني فقد اطاع الله ومن اطاع اميري فقد
اطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى اميري فقد عصاني فهذا ما يمكن ذكره من السؤال
على الاستدلال الذي ذكرناه والجواب انه لا نزاع ان جماعة من الصحابة والتابعين
حملوا قوله واولى الامر منكم على العلماء فاذا قلنا المراد منه جميع العلماء من اهل الحل والعقد

لم يكن هذا قولا خارجا عن اقوال الامة بل كان هذا اختيارا لاحد اقوالهم وتصحيحا له بالحجة القاطعة
فاندفع السؤال الاول واما سؤالهم الثاني فنقول هو مدفوع لان وجوههم التي ذكروها وجوه
ضعيفة والذي ذكرناه برهان قاطع فكان قولنا اولى على انا نعارض تلك الوجوه بوجوه اخرى
اقوى منها احدها ان الامة مجمعة على ان امراء السرايا انما تجب طاعتهم فيما عرف بالدليل
انه حق وصواب وذلك الدليل ليس الا الكتاب والسنة فحينئذ لا يكون قسما منفصلا عن
طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة الرسول بل يكون داخلا كما ان وجوب طاعة
الزوجة للزوج والولد للوالدين والتلميذ للاستاذ داخل في طاعة الله والرسول اما اذا حملناه
على الاجماع لم يكن هذا القسم داخلا تحتها لانه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لا يكون
في الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ امكن جعل هذا القسم منفصلا عن القسمين
الاولين فهذا اولى وثانيها ان حمل الاية على طاعة الامراء انما يجب اذا كانوا مع الحق واذا
حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط في الاية فكان هذا اولى وثالثها ان حمل الاية على طاعة
قوله من بعد فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله مشعر باجماع تقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع
ورابعها ان طاعة رسوله واجبة قطعا وعندنا ان طاعة اهل الاجماع واجبة قطعا واما طاعة الامراء
والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الاكثر انها تكون محرمة لانهم لا يامرون الا بالظلم وفي الاول
تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الاية على الاجماع اولى لانه ادخل الرسول
واولى الامر في لفظ واحد وهو قوله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فكان حمل اولي الامر
الذي هو مقرون بالرسول المعصوم اولى من حمله على الفاجر الفاسق وخامسها ان اعمال
الامراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء فالعلماء على الحقيقة امراء الامراء فكان حمل لفظ اولى
الامر عليهم اولى واما حمل الاية على الائمة المعصومين على ما تقول الروافض ففي غاية البعد
لوجوه احدها ما ذكرناه ان طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول اليهم
فلو اوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ولو اوجب علينا
طاعتهم اذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الايجاب مشروطا فظاهر قوله اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم تقتضي الاطلاق وايضا ففي الاية ما يدفع هذا الاحتمال
وذلك لانه تعالى امر بطاعة الرسول وطاعة اولى الامر في لفظ واحد وهو قوله واطيعوا
الرسول واولى الامر منكم واللفظة الواحدة لا يجوز ان تكون مطلقة ومشروطة معا فلما
كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب ان تكون في الزمان الا امام واحد وحمل
الجمع على الفرد خلاف الظاهر وثالثها انه قال واذا اختلفتم في شيء فردوه الى الامام فثبت
ان الحق تفسير الاية بما ذكرناه المسئلة الرابعة اعلم ان قوله تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والى الرسول يدل عندنا على ان القياس حجة والذي
يدل على ذلك ان قوله فان اختلفتم في شيء اما ان يكون المراد فان اختلفتم
في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب والسنة والاجماع او المراد فان اختلفتم
في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة والاول باطل لان ذلك
التقدير وجب على كل احد طاعته فكان ذلك داخلا تحت قوله اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولى الامر منكم وحينئذ يصير قوله فان اختلفتم في شيء فردوه الى الله
والى الرسول اعادة لعين ما مضى وانه غير جائز واذا بطل هذا القسم تعين

قوله فانا نقول لا نسلم ان اولى الامر للائمة ... معصومين لان
المعصوم

مطلقا فانه في حق اولى الامر
واثانيا انه تعالى امر بطاعة
اولى الامر واولى الامر جميع وعندهم

الثاو هو ان المراد وان اختلفتم فى شى حكمه غير مذكور فى الكتاب والسنة
والاجماع واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله فردوه الى الله والى الرسول
طلب حكمها من نصوص الكتاب والسنة فوجب ان يكون المراد رد حكمها
الى الاحكام المنصوصة فى الوقايع المشابهة لها وذلك هو القياس فثبت ان الاية
دالة على الامر بالقياس فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله فردوه الى الله
والى الرسول طلب حكمها من نصوص الكتاب والسنة فوجب اى فوضوا امره الى
واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد فردوا غير
المنصوص الى المنصوص فى انه لا يحكم فيها الا بالنص وايضا لم لا يجوز ان يكون
المراد فردوا هذه الاحكام الى البراءة الاصلية قلنا اما الاول فمدفوع
وذلك لان هذه الاية دلت على انه تعالى جعل الوقايع قسمين منها ما يكون حكمها
منها ما يكون منصوصا عليه ومنها ما لا يكون كذلك ثم امر فى القسم الاول بالطاعة
والانقياد وامر فى القسم الثانى بالرد الى الله والى الرسول ولا يجوز ان يكون المراد بهذا
الرد السكوت لان الواقعة ربما كانت لا تحتمل ذلك بل لا بد من قطع الشغب والخصومة
فيها بنفى او باثبات واذا كان كذلك امتنع حمل الرد الى الله على السكوت عن تلك
الواقعة وبهذا الجواب يظهر فساد السوال الثانى واما السوال الثالث فجوابه
ان البراءة الاصلية معلومة بحكم العقل فلا يكون رد الواقعة اليها ردا الى الله بوجه
من الوجوه اما اذا رددنا حكم الواقعة الى الاحكام المنصوص عليها كان هذا رد
الواقعة الى احكام الله فكان حمل اللفظ على هذا الوجه اولى والله اعلم المسئلة
الخامسة هذه الاية دالة على ان الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقا فلا
يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة سواء
كان القياس جليا او خفيا وسوا كان النص مخصوصا قبل ذلك ام لا ويدل عليه
انا بينا ان قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الكتاب والسنة وهذا
الامر مطلق فثبت ان متابعة الكتاب والسنة وهذا الامر مطلق فثبت ان متابعة
الكتاب والسنة سوا حصل قياس يعارضهما او يخصصهما او لم يوجد واجب ومما يوكد ذلك
ذلك وجوه اخرى احدها ان كلمة ان على قول كثير من الناس للاشتراط وعلى هذا المذهب
كان قوله فان تنازعتم فى شى فردوه الى الله والرسول صريح فى انه لا يجوز العدول
الى القياس الا عند فقدان الاصول الثانى انه تعالى اخر ذكر القياس عن ذكر
الاصول الثلاثة وهذا مشعر بان العمل به موخر عن الاصول الثلاثة الثالث انه صلى
الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب فى قصة معاذ حيث اخر الاجتهاد عن الكتاب وعلق
جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله فان لم تجد الرابع انه تعالى امر الملائكة
بالسجود حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ثم ان ابليس لم يدفع هذا النص بالكلية
بل خصص نفسه من ذلك العموم بقياس وهو قوله خلقتنى من نار وخلقته من طين ثم اجمع
العقلاء على انه جعل القياس مقدما على النص وانه غير جايز الخامس ان القران مقطوع فى متنه لانه
ثبت بالتواتر والقياس ليس كذلك بل هو مظنون من جميع الجهات والمقطوع راجح على المظنون
السادس قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون فاذا وجدنا عموم الكتاب

حاصلا

حاصلا فى الواقعة ثم انا لا نحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم
السابع قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله فاذا كان عموم
الكتاب حاضرا ثم قدمنا القياس المخصص عليه لزم التقدم بين يدى الله ورسوله فاذا
الثامن قوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله الى قوله ان تتبعون الا الظن جعل اتباع الظن من
صفات الكفار ومن الموجبات القوية فى مذمتهم فهذا يقتضى ان لا يجوز العمل بالقياس
البتة ترك لهذا النص فانا بينا انه يدل على جواز العمل بالقياس لكنه انما دل على ذلك عند
فقدان النص فوجب عند وجدانه ان لا يبقى على الاصل التاسع روى عن النبى صلى الله
عليه وسلم انه قال اذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا فردوه
ولا شك ان الحديث اقوى من القياس فاذا كان الحديث لا يوافقه الكتاب مردودا فالقياس
اولى به العاشر ان القران كلام الله الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل
من حكيم حميد والقياس تصرف عقل الانسان الضعيف وكل من له عقل سليم علم ان الاول
اقوى وبالمتابعة احرى والله اعلم المسئلة السادسة هذه الاية دالة على ان ما سوى
هذه الاصول الاربعة اعنى الكتاب والسنة والاجماع والقياس مردود باطل وذلك لانه
تعالى جعل الوقايع قسمين احدهما ما يكون احكامها منصوصة عليها وامر فيها بالطاعة
وهو قوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم والثانى ما لا يكون
احكامها منصوصة عليها وامر فيها بالاجتهاد وهو قوله وان تنازعتم فى شى فردوه
الى الله والى الرسول فاذا كان لا مزيد على هذين القسمين وقد امر تعالى فى كل واحد منهما بتكليف
خاص معين دل ذلك على انه ليس للمكلف ان يتمسك بشى سوى هذه الاصول الاربعة
اذا ثبت هذا فنقول القول بالاستحسان الذى يقول به ابو حنيفة والقول بالاستصلاح
الذى يقول به مالك ان كان يراد به احد هذه الامور الاربعة فهو تغيير عبارة ولا
فائدة فيه وان كان مغايرا لهذه الاربعة كان القول بهما باطلا قطعا لدلالة هذه الاية
على بطلانه كما ذكرنا والله اعلم المسئلة السابعة زعم كثير من الفقها ان قوله اطيعوا الله
واطيعوا الرسول يدل ان ظاهر الامر للوجوب اعترض المتكلمون عليهم فقالوا
قوله اطيعوا الله امر فهذا لا يدل على الايجاب الا اذا ثبت ان الامر للوجوب وهذا يقتضى
افتقار الدليل الى المدلول وهو باطل وللفقها ان يجيبوا عنه من وجهين الاول ان الامر
الوارد فى الوقايع المخصوصة دالة على الندبية فقوله واطيعوا لو كان معناه ان الاتيان
بالمامورات مندوب فحينئذ لا يبقى لهذه الاية فايدة لان مجرد الندبية كان معلوما
من تلك الاوامر فوجب حملها على ما افاده الوجوب حتى يقال تلك الاوامر دلت على
ان فعل تلك المامورات اولى من تركها وهذه الاية دلت على المنع من تركها
فحينئذ يبقى لهذه الاية فايدة والثانى انه تعالى ختم الاية بقوله ان كنتم تومنون
بالله واليوم الاخر وهو وعيد وكما ان احتمال اختصاصه بقوله فردوه الى الله والى الرسول
قايم فكذلك احتمال عوده الى الجملتين اعنى قوله اطيعوا الله وقوله فردوه الى الله قايم ولا
شك ان الاحتياط فيه واذا كان حكما يعود ذلك الوعيد الى الكل صار قوله اطيعوا الله
موجبا للوجوب فثبت ان هذه الاية دالة على ان ظاهر الامر للوجوب ولا شك انه اصل
معتبر فى الشرع والله اعلم المسئلة الثامنة اعلم ان المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم

اما القول واما الفعل اما القول فيجب طاعته لقوله تعالى اطيعوا الله والرسول واما الفعل فيجب على الامة الاقتدا به الا ما خصه الدليل وذلك لانا بينا ان قوله تعالى اطيعوا الله يدل على اوامر الله للوجوب ثم انه تعالى قال في اية اخرى في صفة محمد صلى الله عليه وسلم فاتبعوه وهذا امر وجب ان يكون للوجوب فثبت ان متابعته واجبة والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله فثبت ان قوله اطيعوا الله يوجب الاقتدا بالرسول في كل افعاله وقوله واطيعوا الرسول يوجب الاقتدا به في جميع اقواله ولا شك انهما اصلان معتبران في الشريعة والله اعلم المسئلة التاسعة اعلم ان ظاهر الامر وان كان في اصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور الا انه في عرف الشرع يدل عليهما ويدل عليه وجوه الاول ان قوله اطيعوا الله يصح منه استثنا اي وقت كان وحكم الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل فوجب ان يكون قوله اطيعوا الله نصح متناولا لكل الاوقات وذلك يقتضي التكرار ويقتضي الفور الثاني انه لو لم يفد ذلك لصارت الاية مجملة لان الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكورة اما لو حملناه على العموم كانت الاية مبينة وحمل كلام الله على الوجه الذي يكون مبينا اولى من حمله على الوجه الذي يصير مجملا مجهولا اقصى ما في الباب انه يدخله التخصيص لكن التخصيص خير من الاجمال الثالث ان قوله اطيعوا الله اضاف لفظ الطاعة الى لفظ الله فهذا يقتضي وجوب الطاعة علينا له ووجوب الطاعة انما كان لكوننا عبيدا له ولكونه الها فثبت من هذا الوجه ان المنشا لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين الى قيام القيامة وهذا اصل معتبر في الشرع المسئلة العاشرة انه قال اطيعوا الله فافرده في الذكر ثم قال واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم من الله سبحانه لهذا الادب وهو ان لا يجمعوا في الذكر بين الله سبحانه وتعالى وبين اسم غيره واما اذا ال الامر الى المخلوقين فيجوز ذلك بدليل انه قال واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم لهذا الادب ولذلك روي ان واحدا ذكر عند الرسول صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله والرسول فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بيس الخطيب انت هلا قلت ومن عصى الله وعصى رسوله فقد غوى لفظ هذا معناه وتحقيق القول فيه ان الجمع بين الذكرين في اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة وهو سبحانه متعالي عن ذلك المسئلة الحادية عشر قد دللنا ان قوله واولي الامر منكم يدل على ان الاجماع حجة فنقول كما انه دل على هذا الاصل فكذلك دل على مسايل كثيرة من فروع القول بالاجماع ونحن نذكر بعضها الفرع الاول مذهبنا ان الاجماع لا ينعقد الا بقول العلما الذين يمكنهم استنباط الاحكام من نصوص الكتاب والسنة وهولاء هم المسمون اهل الحل والعقد في كتب اصول الفقه فنقول الاية دالة عليه لانه تعالى اوجب طاعة اولي الامر والذين لهم الامر والنهي في الشرع ليس الا هذا الصنف من العلما لان المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية استنباط الاحكام من النصوص لا اعتبار بامره ونهيه وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط الاحكام من القران والحديث فدل ما ذكرنا على ان اولي الامر في الشريعة ليس الا الذين ذكرناهم فلما دلت الاية على ان الاجماع من اولي الامر حجة

علمنا

علمنا دلالة الاية على انه ينعقد الاجماع بمجرد قول هذه الطايفة من العلما واما دلالة على ان العامي غير داخل فيه فظاهر لانه من الظاهر انهم ليسوا من اولي الامر الفرع الثاني اختلفوا في ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة والاصح انه حجة ٨١ والدليل عليه هذه الاية وذلك لانا بينا ان قوله واطيعوا الرسول واولي الامر يقتضي وجوب طاعة جملة اهل الحل والعقد من الامة وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك فوجب ان يكون الكل حجة الفرع الثالث اختلفوا في ان انقراض العصر هل هو شرط فالاصح انه ليس بشرط والدليل عليه هذه الاية وذلك لانها تدل على وجوب طاعة المجمعين فذلك يدخل فيه ما اذا انقرض العصر وما اذا لم ينقرض الفرع الرابع دلت الاية على ان العبرة باجماع المومنين فاما ساير الفرق الذين يشك في ايمانهم فلا عبرة بهم والله اعلم المسئلة الثانية عشر ذكرنا ان قوله فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والى الرسول يدل على صحة العمل بالقياس فنقول كما ان هذه الاية دلت على هذا الاصل فكذلك دلت على مسايل كثيرة من فروع القول بالقياس ونحن نذكر بعضها الفرع الاول قد ذكرنا ان قوله فردوه الى الله معناه ردوه الى واقعة بين الله حكمها فلا بد ان يكون المراد فردوه الى واقعة تشبهها اذ لو كان المراد بردها الى واقعة تخالفها في الصورة والصفة فحينئذ لم يكن ردها الى بعض الصور اولى من ردها الى الباقي وحينئذ يتعذر الرد فعلمنا انه لا بد وان يكون المراد فردوها الى واقعة تشبهها في الصورة والصفة ثم ان هذا المعنى الذي قلناه تاكد بالخبر والاثر اما الخبر فهو انهم لما سالوه صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصايم فقال ارايت لو تمضمضت يعني المضمضة مقدمة الاكل كما ان القبلة مقدمة الجماع وكما ان تلك المقدمة لم تنقض الصوم فكذا القبلة ولما سالته الخثعمية عن الحج فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته هل يجزي فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق بالقضا واما الاثر فما روي عن عمر انه قال اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك فدل مجموع ما ذكرنا من دلالة هذه الاية ودلالة الخبر ودلالة الاثر على ان قوله فردوه امر برد الشي الى شبهه واذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلا على ان الحكم في غير محل النص مثله في محل النص وهذا هو الذي يسميه الشافعي رضي الله عنه قياس غلبة الاشباه ويسميه اكثر الفقها قياس الطرد ودلت هذه الاية على صحته لانه لما ثبت بالدليل ان المراد من قوله فردوه هو انه ردوه الى شبهه علمنا ان الاصل المعول عليه في باب القياس محض المشابهة وهذا بحث فيه طول والمراد ما كيفية استنباط المسايل من الاية فاما الاستقصا فيها فمذكور من ساير الكتب الفرع الثاني دلت الاية على ان شرط الاستدلال بالقياس في المسئلة ان لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لان لان قوله فان تنازعتم في شي فردوه مشعر بهذا الاشتراط الفرع الثالث دلت الاية على انه اذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب والسنة والاجماع جاز استعمال القياس فيه كيف كان ويبطل به قول من قال لا يجوز استعمال القياس في الكفارات والحدود وغيرها لان قوله فان اختلفتم عام في كل واقعة لا نص فيها الفرع الرابع دلت الاية على ان من اثبت الحكم في صورة القياس فلا بد ان يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص ولا يجوز

النفسه على صورة يثبت الحكم فيها بالقياس لان قوله فردوه الى الله والى الرسول ظاهره
مشعر بانه يجب رده الى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله الفرع الخامس
دلت الاية على ان القياس على الاصل الذي ثبت حكمه بالسنة اذا تعارضا كان القياس
على القران مقدما على القياس على الخبر لانه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي قوله فردوه الى الله والى الرسول وكذلك في خبر معاذ
الفرع السادس دلت الاية على انه اذا تعارض قياسان واحدهما يتايد بايماء آية
من كتاب الله والاخر يتايد بايماء خبر من اخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الاول
مقدم على الثاني لعين ما ذكرناه في الفرع الخامس فهذه المسايل الاصولية استنبطناها
من هذه الاية في اقل من ساعتين ولعل الانسان اذا تفكر على الاستقصاء امكنه
استنباط اكثر مسايل اصول الفقه من هذه الاية المسئلة الثالثة عشر قوله واولي
الامر معناه ذوي الامر واولو جمع واحده ذو على غير القياس كالنساء والابل والخيل كلها
اسم لجمع ولا واحد له من لفظه المسئلة الرابعة عشر قوله فان تنازعتم قال الزجاج
اختلفتم وقال كل فريق القول قولي واشتقاق المنازعة من النزع الذي هو الجذب
والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحد من الخصمين لحجة خصمه لصحة قوله او محاولته
جذب قوله ونزعه اياه عما يعتقده ثم قال تعالى ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى هذا الوعيد يحتمل ان يكون مخصوصا بقوله فردوه الى الله و
ان يكون عايدا الى قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول والى قوله فردوه الى الله والى الرسول
المسئلة الثانية ظاهر قوله ان كنتم تؤمنون بالله يقتضي ان من لم يطع الله والرسول
لا يكون مؤمنا وهذا يقتضي ان يخرج المذنب عن الايمان لكنه محمول على التهديد ثم قال تعالى
ذلك خير واحسن تاويلا اي ذلك الذي امرتكم في هذه الايات خير لكم واحسن عاقبة لكم
لان التاويل عبارة عما اليه مال الشيء ومرجعه وعاقبته والله اعلم قوله تعالى الم تر الى الذين
يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت
وقد امروا ان يكفروا به ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا واذا قيل لهم
تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا فكيف
اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا
وتوفيقا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم
قولا بليغا اعلم انه تعالى لما اوجب في الاية الاولى على جميع المكلفين ان يطيعوا الله و
يطيعوا الرسول ذكر في هذه الاية ان المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول
ولا يرضون بحكمه وانما يريدون حكم غيره وفي الاية مسايل المسئلة الاولى
الزعم والزعم لغتان ولا يستعملان في الاكثر الا في القول الذي لا يتحقق قال الليث
واهل العربية يقولون زعم فلان اذا شكوا فيه فلم يعرفوا اكذب او صدق وكذلك
تفسير قولهم هذا الله بزعمهم اي بقولهم الكذب وكان شريح يقول زعموا كنية الكذب
قال الاصمعي الزعوم من الغنم التي لا يعرف لها شحم ام لا وقال ابن الاعرابي الزعم قد
يستعمل في الحق والشر لامية بن ابي الصلت وانى اذين لكم انه سيجزيكم ربكم ما زعم
اذا عرفت هذا فنقول الذي في هذه الاية المراد به الكذب لان الاية نزلت في المنافقين

المسئلة

٨٢

المسئلة الثانية ذكروا في اسباب النزول وجوها الاول قال كثير من المفسرين نازع رجل
من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودي بيني وبينك ابو القاسم وقال المنافق بيني
وبينك كعب بن الاشرف والسبب في ذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضي
بالحق ولا يلتفت الى الرشوة وكعب بن الاشرف كان شديد الرغبة في الرشوة
واليهودي كان محقا واليهودي كان مبطلا ولهذا المعنى كان اليهودي يريد التحاكم الى
الرسول والمنافق يريد كعب بن الاشرف ثم اصر اليهودي على قوله فذهبا اليه فحكم
الرسول صلى الله عليه وسلم لليهودي على المنافق فقال المنافق لا ارضى انطلق بنا الى ابي
بكر فحكم ابو بكر لليهودي فلم يرض المنافق وقال بيني وبينك عمر فصارا الى عمر فاخبره
اليهودي ان الرسول صلى الله عليه وسلم وابا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما
فقال للمنافق اهكذا فقال اصبرا ان لي حاجة ادخل فاقضيها واخرج اليكما فدخل واخذ
سيفه ثم خرج اليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودي فجاء اهل المنافق
فشكوا عمر الى النبي صلى الله عليه وسلم فسال عمر عن قصته فقال عمر انه رد حكمك
يا رسول الله فجاء جبريل عليه السلام في الحال وقال انه الفاروق فرق بين الحق والباطل
فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر انت الفاروق وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن
الاشرف الرواية الثانية في سبب نزول هذه الاية انه اسلم اناس من اليهود
ونافق بعضهم وكانت قريظة والنضير في الجاهلية اذا قتل قرظي نضيريا قتل به
واخذ منه دية مائة وسق من تمر واذا قتل نضيري قرظيا لم يقتل به بل اعطى ديته
ستين وسقا من التمر وكان النضير اشرف وهم حلفاء الاوس وقريظة حلفاء الخزرج فلما
هاجر الرسول صلى الله عليه وسلم الى المدينة قتل نضيري قرظيا فاختصما فيه فقالت
بنو النضير لا قصاص علينا انما علينا ستون وسقا من تمر على ما اصطلحنا عليه فقالت الخزرج
قريظة هذا حكم الجاهلية ونحن وانتم اليوم اخوة وديننا واحد ولا فضل بيننا فابى النضير
ذلك فقال المنافقون انطلقوا الى ابي بردة الكاهن الاسلمي وقال المسلمون بل الى الرسول
صلى الله عليه وسلم وانطلقوا الى الكاهن ليحكم بينهم فانزل الله تعالى هذه الاية
ودعا الرسول صلى الله عليه وسلم الكاهن الى الاسلام فاسلم هذا قول السدي وعلى هذا
القول الطاغوت هو الكاهن الرواية الثالثة ان رجلا من المسلمين كان له على
رجل من المنافقين حق فدعاه المنافق الى وثن كان
اهل الجاهلية يتحاكمون اليه ورجل قائم يترجم الا
باطيل عن الوثن والمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل الرواية الرابعة كانوا
يتحاكمون الى الاوثان وكان طريقهم انهم يضربون القداح بحضرة الوثن فما خرج على
القداح عملوا به وعلى هذا القول الطاغوت هو الوثن واعلم ان المفسرين
اتفقوا على ان هذه الاية نزلت في بعض المنافقين ثم قال ابو مسلم ظاهر الاية يدل
على انه كان منافقا من اهل الكتاب مثل انه كان يهوديا فاظهر الاسلام على سبيل النفاق
لان قوله تعالى يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك انما يليق بمثل
هذا المنافق والله اعلم المسئلة الثالثة مقصود الكلام ان بعض الناس اراد ان
يتحاكم الى بعض اهل الطغيان ولم يرد التحاكم الى محمد صلى الله عليه وسلم قال القاضي
ويجب ان يكون التحاكم الى هذا الطاغوت كالكفر وعدم الرضا بحكم محمد صلى الله عليه وسلم
كفر ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قال يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا

ان يكفروا به فجعل التحاكم الى الطاغوت يكون ايمانا به ولا شك ان الايمان بالطاغوت
كفر بالله كما ان الكفر بالطاغوت ايمان بالله الثاني قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم الى قوله ويسلموا تسليما وهذا نص في تكفير من لم يرض
بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم وهذا يدل على ان مخالفته معصية عظيمة وفي هذه الايات
دلايل على ان من رد شيئا من اوامر الله واوامر الرسول فهو خارج عن الاسلام سواء
رده من جهة الشك او من جهة التمرد وذلك يوجب صحة ما ذهب الصحابة اليه من
الحكم بارتداد مانعي الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم المسألة الرابعة
قالت المعتزلة ان قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا يدل على كفر
الكافرين ليس بخلق الله ولا بارادته وبيانه من وجوه الاول انه لو خلق ذم الشيطان
بسبب انه يريد هذه الضلالة فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو بالذم اولى قال
تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون الثالث ان قوله في اول الاية صريح في
اظهار التعجب من انهم كيف تحاكموا الى الطاغوت مع انهم قد امروا ان يكفروا به ولو كان
ذلك التحاكم بخلق الله لما بقي التعجب فانه يقال انما فعلوا لاجل انك خلقت ذلك الفعل
فيهم واردته منهم بل التعجب من هذا التعجب اولى فان من فعل ذلك منهم ثم اخذ يتعجب منهم
كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب اولى واعلم ان حاصل هذا الاستدلال
يرجع الى التمسك بطريقة المدح والذم وقد عرفت منا انا لا نقدح في هذه الطريقة
الا بالمعارضة بالعلم والداعي والله اعلم ثم قال تعالى واذا قيل لهم تعالوا الى ما
انزل الله والى الرسول الاية وفيه مسئلتان المسألة الاولى رغبة المنافقين
في التحاكم الى الطاغوت وبين هذه الاية نفرتهم عن التحاكم الى الرسول صلى الله
عليه وسلم قال المفسرون انما صد المنافقون عن حكم الرسول صلى الله عليه وسلم
لانهم كانوا ظالمين وعلموا انه لا ياخذ الرشا على الحكم وانه لا يحكم الا بالحق وقيل كان
الصد لعداوتهم في الدين المسألة الثانية يصدون عنك صدودا اي يعرضون
عنك وذكر المصدر للتاكيد والمبالغة لانه قيل صدودا اي صدودا اما قوله تعالى
فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم كلام وقع في البين وما قبل هذه الاية متصل
بما بعدها هكذا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين
يصدون عنك اشد صدودا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا يعني
انهم في اول الامر يصدون عنك اشد الصدود ثم انهم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون كذبا
على انهم ما ارادوا بذلك الصد الا الاحسان والتوفيق وعلى هذا التقدير يكون النظم
متصلا وهذه الاية وقعت في البين كالكلام الاجنبي وهذا يسمى اعتراضا وهو كقوله

ان الثمانين وبلغتها   قد احوجت سمعي الى ترجمان

فقوله وبلغتها كلام
اجنبي وقع في البين الا ان الكلام الاجنبي شرطه ان يكون له من بعض الوجوه تعلق
بذلك المقصود كما في هذا البيت فان قوله وبلغتها دعاء للمخاطب وتلطف في القول معه
والاية ايضا كذلك ولان اول الاية واخرها في شرح قبايح المنافقين وفضايحهم
وانواع مكرهم وكيدهم فانه تعالى حكى عنهم في اول الاية انهم تحاكموا الى الطاغوت

انهم

[illegible]

مع انهم امروا بالكفر به ويصدون عن الرسول مع انهم امروا بطاعته فذكر عقيب هذا ما يدل
على شدة الاحوال عليهم بسبب هذه الاعمال القبيحة في الدنيا والاخرة فقال فكيف اذا اصابتهم
مصيبة بما قدمت ايديهم اي فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة فهذا تقرير القول
وهو قول الحسن البصري واختيار الواحدي من المتاخرين الوجه الثاني انه
كلام متصل بما قبله وتقريره انه تعالى لما حكى عنهم في الاية المتقدمة انهم يتحاكمون
الى الطاغوت ويفرون من الرسول اشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من
الحضور عند الرسول والقرب منه فلما ذكر ذلك قال فكيف اذا اصابتهم
مصيبة بما قدمت ايديهم يعني اذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول في اوقات
السلامة هكذا فكيف يكون حالهم في النفرة وكيف يكون حالهم في شدة الغم
والحسرة واذا اتوا بجناية خافوا بسببها منك ثم جاؤك شاءوا ام ابوا ويحلفون
بالله على سبيل الكذب انا ما اردنا بتلك الجناية الا الخير والمصلحة والغرض من
هذا الكلام بيان ان ما في قلبهم من النفرة عن الرسول لا غاية له سواء غابوا ام
حضروا وسواء بعدوا او قربوا ثم انه تعالى اكد هذا المعنى بقوله اولئك
الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى ان من اراد المبالغة في شيء قال هذا شيء لا يعلمه
الا الله يعني انه لكثرته وقوته لا يقدر احد على معرفته الا الله ثم لما عرف الرسول
صلى الله عليه وسلم شدة بغضهم ونهاية عداوتهم ونفرتهم علمه انه كيف يعاملهم
فقال فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا وهذا الكلام على
ما قررناه حسن منتظم حسن الانتساق لا حاجة فيه الى شيء من الحذف والاضمار
ومن طالع في كتب التفسير علم ان المتقدمين والمتاخرين كيف اضطربوا فيه والله
اعلم بمراده المسألة الثانية ذكروا في تفسير قوله اصابتهم مصيبة وجوها الاول المراد
منه قتل عمر صاحبهم الذي اقر انه لا يرضى بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم فهم جاؤا الى
النبي صلى الله عليه وسلم وطالبوا عمر بدمه وحلفوا انهم ما ارادوا بالذهاب الى غير
الرسول الا المصلحة وهذا اختيار الزجاج الثاني قال ابو علي الجبائي المراد من هذه
المصيبة ما امر الله تعالى الرسول صلى الله عليه وسلم من انه لا يستصحبهم في الغزوات
وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرد عن حضرته وهو كقوله تعالى لئن لم ينته
المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك
فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وقوله قل لن تخرجوا معي ابدا
وبالجملة فامثال هذه الايات توجب لهم الذل العظيم وكانت معدودة في مصايبهم
وانما يصيبهم ذلك لاجل نفاقهم وعنى بقوله ثم جاؤك اي في وقت المصيبة يحلفون
ويعتذرون انا ما اردنا بما كان منا من مداراة الكفار الا الصلاح وكانوا في ذلك
كاذبين لانهم اضمروا خلاف ما اظهروه ولم يريدوا بذلك الاحسان الذي هو الصلاح
الثالث قال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما اخبر عن المنافقين انهم رغبوا في حكم الطاغوت
وكرهوا حكم الرسول بشر الرسول صلى الله عليه وسلم انه سيصيبهم مصايب تلجئهم
اليه والى ان يظهروا له الايمان به والى ان يحلفوا بان مرادهم الاحسان والتوفيق
قال ومن عادة العرب عند التبشير والانذار ان يقولوا كيف انت اذا كان كذا وكذا

ومثاله قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم
لا ريب فيه ثم امره تعالى اذا كان منهم ذلك ان تعرض عنهم وتعظهم والله اعلم
المسئلة الثالثة في تفسير الاحسان والتوفيق وجوه الاول معناه ما اردنا بالتحاكم
الى غير الرسول صلى الله عليه وسلم الا الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق
والائتلاف فيما بيننا وانما كان التحاكم غير الرسول احسانا الى الخصوم لانهم كانوا
عند الرسول لما قدروا على رفع الصوت عند تقرير كلامهم ولما قدروا على التمرد
من حكمه فاما اذا كان التحاكم الى غير الرسول قدروا على ذلك فكان ذلك
احسانا الى الخصوم الثاني ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى عمر الا ان نحسن
الى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه وما خطر ببالنا انه يحكم له
بما حكم به الثالث ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى غيرك الا انك لا تحكم الا بالحق
المر وغيرك يدور على التوسط ويامر كل واحد من الخصمين بالاحسان الى الاخر وتقريب
مراده من مراد صاحبه حتى تحصل بينهما الموافقة ثم قال تعالى اولئك الذين يعلم الله
ما في قلوبهم فاعرض عنهم الاية اعلم انه تعالى امر الرسول ان يعاملهم بثلثة
اشياء الاول قوله فاعرض عنهم وهذا يفيد امرين احدهما ان لا تقبل منهم ذلك
العذر ولا تغتر به فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بانه معرض
عنه غير ملتفت اليه والثاني يجري هذا مجرى ان تقول له اكتف بالاعراض عنهم
ولا تهتك سترهم ولا تظهر لهم انك تعلم كنه ما في بواطنهم فان من هتك ستر عدوه
واظهر له كونه عالما بما في قلبه فربما يجريه ذلك على ان لا يبالي باظهار العداوة
فيزداد الشر ولكن اذا تركه على حاله بقي في خوف ووجل فيقل الشر النوع
الثاني قوله تعالى وعظهم والمراد انه يزجرهم عن النفاق والمكر والكيد والحسد
والكذب ويخوفه بعذاب الاخرة كما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة النوع الثالث قوله وقل لهم في انفسهم قولا بليغا وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى في قوله في انفسهم وجوه الاول ان في الاية تقديما وتاخيرا
والتقدير قل لهم قولا بليغا في انفسهم موثرا في قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون
منه الخوف استشعارا والثاني ان يكون التقدير وقل لهم في معنى انفسهم الخبيثة
وقلوبهم المطوية على النفاق قولا بليغا في انفسهم وان الله يعلم ما في قلوبكم ولا
يخفى عنه اخفاؤكم فطهروا قلوبكم عن النفاق الثالث قل لهم في انفسهم خاليا
بهم ليس معهم غيرهم على سبيل السر لان النصيحة في الملا تقريع وفي السر
محض المنفعة المسئلة الثانية في الاية قولان احدهما ان المراد بالوعظ
التخويف بعقاب الاخرة والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا وهو
ان يقول لهم ان ما في قلوبكم من النفاق والكيد معلوم عند الله ولا فرق بينكم وبين
سائر الكفار وانما رفع الله السيف عنكم لانكم اظهرتم الايمان فان واظبتم على هذه
الافعال القبيحة ظهر للكل بقاؤكم على الكفر وحينئذ يلزمكم السيف الثاني
ان البليغ صفة الوعظ فامر تعالى بالوعظ ثم امر ان يكون ذلك الوعظ بالقول البليغ
وهو ان يكون كلاما طويلا حسن المعاني مشتملا على الترغيب والترهيب والاعذار

والانذار

٨٤

والانذار والثواب والعقاب فان الكلام اذا كان هكذا عظم وقعه في القلب واذا كان
مختصرا ركيك اللفظ قليل المعنى لم يوثر البتة في القلب والله اعلم قوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك فاستغفروا الله
واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما اعلم انه تعالى لما امر بطاعة
الرسول في قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم حكى ان بعضهم تحاكم الى
الطاغوت ولم يتحاكم الى الرسول وبين قبح طريقته وفساد منهجه رغب في هذه
الاية مرة اخرى في طاعة الرسول فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله
وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج كلمة من هاهنا صلة زائدة والتقدير وما
ارسلنا رسولا ويمكن ان يكون التقدير وما ارسلنا من هذا الجنس احدا الا كذا وكذا
وعلى هذا التقدير المبالغة اتم المسئلة الثانية قال ابو علي الجبائي معنى الاية وما ارسلت
من رسول الا وانا مريد ان يطاع ويتبع ويصدق ولم ارسله ليعصى قال وهذا يدل على
بطلان مذهب المجبرة لانهم يقولون انه تعالى ارسل رسوله ليعصيه من المعلوم انه
يبقى على كفره وقد نص الله على كذبهم في هذه الاية فلو لم يكن في القران ما يدل على بطلان
قولهم الا هذه الاية لكفى وكان على قولهم يجب ان يكون قد ارسل الرسل ليطاعوا
وليعصوا جميعا فدل ذلك على ان معصيتهم للرسل غير مرادة لله وانه تعالى ما اراد الا
ان يطاع واعلم ان هذا الاستدلال في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول
ان قوله تعالى الا ليطاع باذن الله يكفي في تحقق مفهومه ان يطيعه مطيع واحد
في وقت واحد وليس من شرط تحقق مفهومه ان يطيعه جميع الناس في الاوقات
وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه وهو ان كل من ارسله الله فقد اطاعه بعض الناس
في بعض الاوقات اللهم الا ان يقال تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه
الا ان الجبائي لا يقول بذلك فسقط هذا الاستدلال على جميع التقديرات الثاني لم لا
يجوز ان يكون المراد به ان كل كافر فانه لا بد وان يقر به عند موته كما قال تعالى
الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد به ان كل كافر فانه لا بد وان يقر به عند موته كما
قال تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته او يحمل ذلك على ايمان
الكل به يوم القيامة ومن المعلوم ان الوصف في جانب الثبوت يكفي في حصول
مسماه ثبوته في بعض الصور وفي بعض الاحوال الثالث ان العلم بعدم الطاعة
مع وجود الطاعة متضادان والضدان لا يجتمعان وذلك العلم ممتنع العدم
فكانت الطاعة ممتنعة الوجود والله عالم بجميع المعلومات فكان عالما بكون
الطاعة ممتنعة الوجود والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود لا يكون مريدا له فثبت
بهذا البرهان القاطع انه يستحيل ان يريد الله من الكافر كونه مطيعا فوجب
تاويل هذه اللفظة وهو ان يكون المراد من اللام ليس الارادة بل الامر والتقدير
وما ارسلنا من رسول الا ليامر الناس بطاعته وعلى هذا التقدير سقط الاستدلال
المسئلة الثالثة قال اصحابنا الاية دالة على انه لا يوجد شيء من الخير والشر
والكفر والايمان والطاعة والعصيان الا بارادة الله والدليل عليه قوله تعالى الا ليطاع
باذن الله ولا يمكن ان يكون المراد من هذا الاذن الامر والتكليف لانه لا معنى لكونه رسولا

الا ان الله امر بطاعته فلو كان المراد من الاذن هو هذا لصار تقدير الاية وما ادنا في طاعة من ارسلناه الا باذننا وهو تكرار قبيح فوجب حمل الاذن على التوفيق والاعانة وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الاية وما ارسلنا من رسول الا ليطاع بتوفيقنا واعانتنا وهذا تصريح بانه سبحانه ما اراد من الكل طاعة الرسول بل لا يريد ذلك الا من الذي وفقه لذلك واعانه عليه وهم المومنون فاما المحرومون عن التوفيق والاعانة فالله تعالى ما اراد ذلك منهم فثبت ان هذه الاية من اقوى الدلايل على مذهبنا والله اعلم **المسئلة الرابعة** الاية دالة على انه لا رسول الا ومعه شريعة ليكون مطاعا في تلك الشريعة ومتبوعا فيها اذ لو كان لا يدعوا الا الى شرع من قبله لم يكن هو في الحقيقة مطاعا بل كان المطاع هو الرسول المتقدم الذي هو الواضع لتلك الشريعة والله تعالى حكم على كل رسول بانه مطاع **المسئلة الخامسة** الاية دالة على ان الانبيا عليهم السلام معصومون عن المعاصي والذنوب لانها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا فلو اتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم في تلك المعصية فتصير تلك المعصية واجبة علينا وكونها معصية يوجب كونها محرمة علينا فيلزم توارد الايجاب والتحريم على الشي الواحد وانه محال فان قيل انتم في الاعتراض على كلام الجبائي ذكرتم ان قوله الا ليطاع لا يفيد العموم فكيف تمسكتم به في هذه المسئلة مع ان هذا الاستدلال لا يتم الا مع القول بانه يفيد العموم قلنا ظاهر اللفظ يوهم العموم وانما تركنا العموم في تلك المسئلة للدليل العقلي القاطع الذي ذكرناه على انه يستحيل منه تعالى ان يريد الايمان فلاجل ذلك المعارض القاطع صرفنا الظاهر عن العموم وليس في هذه المسئلة برهان عقلي يوجب القدح في عصمة الانبيا فظهر الفرق والله اعلم اما قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وفيه مسايل المسئلة الاولى في سبب النزول وجهان الاول المراد به من تقدم ذكره من المنافقين يعني لو انهم عند ما ظلموا انفسهم بالتحاكم الى الطاغوت والفرار عن التحاكم الى الرسول جاوا الرسول واظهروا الندم على ما فعلوا واستغفروا عنه واستغفر لهم الرسول بان يسال الله ان يغفر لهم عند توبتهم وجدوا الله توابا رحيما الثاني قال ابو بكر الاصم ان قوما من المنافقين اصطلحوا على كيد في حق الرسول صلى الله عليه وسلم ثم دخلوا لاجل ذلك الغرض فاتاه جبريل عليه السلام واخبره به فقال صلى الله عليه وسلم ان قوما دخلوا يريدون امرا لا ينالونه فليقوموا وليستغفروا الله حتى استغفر لهم فلم يقوموا فقال الا تقومون فلم يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم قم يا فلان حتى عد اثني عشر رجلا منهم فقاموا وقالوا كنا عزمنا على ما قلت ونحن نتوب الى الله من ظلمنا انفسنا فاستغفر لنا فقال الان اخرجوا انا كنت في بدي الامر اقرب الى الاستغفار وكان الله اقرب الى الاجابة اخرجوا عني **المسئلة الثانية** لقايل ان يقول اليس لو استغفروا الله وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة فما الفايدة في ضم استغفار الرسول الى استغفارهم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان ذلك التحاكم الى الطاغوت

كان

١٥

كان مخالفة لحكم الله وكان ايضا اساءة الى الرسول وادخالا للغم في قلبه ومن كان كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك للغير فلهذا المعنى وجب عليهم ان يطلبوا من الرسول ان يستغفر لهم الثاني ان القوم لما لم يرضوا بحكم الرسول وظهر منهم ذلك التمرد فاذا تابوا وجب عليهم ان يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد وما ذاك الا بان يذهبوا الى الرسول ويطلبوا منه الاستغفار الثالث لعلهم اذا اتوا بالتوبة اتوا بها على وجه من الخلل فاذا انضم اليها استغفار الرسول صارت مستحقة القبول المسئلة الثالثة انما قال واستغفر لهم ولم يقل واستغفرت لهم اجلالا للرسول وانهم اذا جاوه فقد جاوا من خصه الله برسالته واكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه ومن كان كذلك فان الله لا يرد شفاعته فكانت الفايدة في العدول عن لفظ الخطاب الى لفظ المغايبة ما ذكرناه المسئلة الرابعة الاية دالة على الجزم بان الله تعالى يقبل التوبة التايب لانه تعالى لما ذكر عنهم الاستغفار قال بعده لوجدوا الله توابا رحيما وهو انه يقبل توبتهم ويرحم تضرعهم ولا يرد استغفارهم والله اعلم قوله عز وجل تعالى *فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما* فيه مسايل المسئلة الاولى في سبب نزول هذه الاية قولان الاول وهو قول عطا ومجاهد والشعبي ان هذه الاية نازلة في قصة اليهودي والمنافق وهذه الاية متصلة بما قبلها وهذا القول هو المختار عندي والثاني انها مستانفة نازلة في قصة اخرى وهو ما روي عن عروة ابن الزبير ان رجلا من الانصار خاصم الزبير في ماء يسقي به النخل فقال صلى الله عليه وسلم للزبير اسق ارضك ثم ارسل الما الى ارض جارك فقال الانصاري لاجل ابن عمتك فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال للزبير اسق ارضك ثم اصبر الماء حتى يبلغ الجدر واعلم ان الحكم في هذا ان من كان ارضه اقرب الى فم الوادي اولى باول الماء وحقه تمام السقي فالرسول الله صلى الله عليه وسلم اذن للزبير في السقي على وجه المسامحة فلما اساء خصمه الادب ولم يعرف حق ما امر به الرسول صلى الله عليه وسلم من المسامحة لاجله امر النبي صلى الله عليه وسلم باستيفاء حقه على سبيل التمام وحمل خصمه على مر الحق المسئلة الثانية لا في قوله فلا وربك فيه قولان الاول معناه فوربك كقوله فوربك لنسئلنهم ولا مزيدة لتاكيد معنى القسم كما زيدت في لئلا يعلم لتاكيد وجوب العلم ولا يومنون جواب القسم والثاني انها مفيدة وعلى هذا التقدير ذكر الواحدي فيه وجهين الاول انه يفيد نفي امر سبق والتقدير ليس الامر كما يزعمون انهم امنوا وهم يخالفون حكمك ثم استونف القسم بقوله وربك لا يومنون حتى يحكموك والثاني انها لتوكيد النفي الذي جاء فيما بعد لانه اذا ذكر في اول الكلام وفي اخره كان اوكد واحسن المسئلة الثالثة يقال شجر يشجر شجورا وشجرا اذا اختلف واختلط وشاجره اذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم في بعض عند المنازعة ومنه يقال لخشبات الهودج شجار لتداخل بعضها في بعض قال ابو مسلم الاصفهاني وهو ماخوذ عندي من

التفاف الشجر فان الشجر يتداخل بعض اغصانه في بعض واما الحرج فهو الضيق قال الواحدي يقال للشجر الملتف الذي لا يكاد يوصل اليه حرج وجمعه حراج واما التسليم فهو تفعيل من السلام يقال سلم فلان اي عوفي ولم ينشب به بلية وسلم هذا الشيء لفلان اي خلص له من غير منازع فاذا ثقلته بالتشديد فقلت سلم له فمعناه انه سلمه له وخلصه له هذا هو الاصل في اللغة وجميع استعمالات التسليم راجع الى هذا الاصل فقولهم سلم عليه اي دعا له بان يسلم وسلم اليه الوديعة اي دفعها اليه بلا منازعة وسلم لله اي رضي بحكمه وسلم لفلان اي ترك المنازعة معه وسلم الى الله امره اي فوض اليه حكم نفسه على معنى انه لم ير لنفسه في امره اثرا ولا شركا وعلم ان المدبر الصانع هو الله وحده لا شريك له المسئلة الرابعة اعلم ان قوله فلا وربك لا يؤمنون قسم من الله على انهم لا يصيرون موصوفين بصفة الايمان الا عند حصول شرائط اولها قوله حتى يحكموك فيما شجر بينهم وهذا يدل على ان من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا واعلم ان من التعليمية من يتمسك بهذه الاية في بيان انه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بارشاد النبي المعصوم قالوا لان قوله لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم تصريح بانه لا يحصل لهم الايمان الا اذا استعانوا بحكم النبي في كل ما اختلفوا فيه ونرى اهل العالم مختلفين في صفات الله سبحانه فمن معطل ومن مشبه ومن قدري ومن جبري فلزم بحكم هذه الاية انه لا يحصل الايمان الا بحكمه وارشاده وهدايته وحققوا ذلك بان عقول اكثر الخلق ناقصة غير وافية بادراك هذه الحقائق وعقل النبي المعصوم كامل مشرق فاذا اتصل اشراق نوره بعقول الامة قويت عقولهم وانقلبت من النقص الى الكمال ومن الضعف الى القوة فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الاسرار الالهية والذي يؤكد ذلك ان الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام كانوا جازمين متيقنين كاملي الايمان والمعرفة والذين بعدوا عنه اختلفوا واضطربوا وهذه المذاهب ما تولدت الا بعد زمان الصحابة والتابعين فثبت ان الامر كما ذكرناه والتمسك بهذه الاية رأيته في كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فيقال له هذا الدليل الذي ذكرته استخرجته من عقلك فاذا كانت عقول الاكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال الذي ذكرته لنقصان عقلك واذا كان هذا الاحتمال قائما وجب ان تشك في صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذي تمسكت به ولان معرفة النبوة موقوفة على معرفة الاله فلو توقفت معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور وهو محال الشرط الثاني قوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت قال الزجاج لا تضيق صدورهم من قضيتك واعلم ان الراضي بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم قد يكون راضيا به في الظاهر دون القلب فبين بهذه الاية انه لابد من حصول الرضا به في القلب واعلم ان ميل القلب ونفرته شيء خارج عن وسع البشر فليس المراد من الاية ذلك بل المراد منه ان يحصل الجزم واليقين في القلب بان الذي يحكم به الرسول هو الحق وهو الصدق الشرط الثالث قوله ويسلموا تسليما واعلم ان من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا قد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد او يتوقف

ذلك

في ذلك القبول فبين انه كما لابد في الايمان من حصول ذلك اليقين في القلب فلابد ايضا معه من التسليم في الظاهر فقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت المراد منه الانقياد في الباطن ويسلموا تسليما المراد منه الانقياد في الظاهر المسئلة الخامسة دلت الاية على ان الانبيا صلوات الله عليهم معصومون من الخطأ في الفتوى وفي الاحكام لانه تعالى اوجب الانقياد لحكمهم وبالغ في ذلك الايجاب وبين انه لابد من حصول ذلك الانقياد في الظاهر وفي القلب وذلك ينفي صدور الخطأ عنهم فهذا يدل على ان قوله عفا الله عنك لم اذنت لهم وان فتواه في اسارى بدر وان قوله لم تحرم ما احل الله لك وان قوله عبس وتولى كل ذلك محمول على التاويل على الوجوه التي لخصناها في هذا الكتاب المسئلة السادسة من الفقها من تمسك بقوله تعالى ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت على ان ظاهر الامر للوجوب وهو ضعيف لان القضاء هو الالزام ولا نزاع في انه للوجوب المسئلة السابعة ظاهر الاية يدل على انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس لانه يدل على انه يجب متابعة قوله وحكمه على الاطلاق وانه لا يجوز العدول منه الى غيره ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الاية قلما توجد في شيء من التكاليف وذلك يوجب تقديم عموم القران والخبر على حكم القياس وقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت مشعر بذلك لانه متى خطر بباله قياس يقتضي ضد مدلول النص فهناك يحصل الحرج في النفس فبين تعالى انه لا يكمل ايمانه الا بعد ان لا يلتفت الى ذلك الحرج ويسلم للنص تسليما كليا وهذا الكلام قوي حسن لمن انصف المسئلة الثامنة قالت المعتزلة لو كانت الطاعات والمعاصي بقضاء الله تعالى لزم التناقض وذلك لان الرسول اذا قضى على انسان بانه ليس له ان يفعل الفعل الفلاني وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لان قضاء الرسول والرضا بقضاء الله واجب فيجب على جميع المكلفين الرضا بذلك الفعل لانه قضاء الله فيجب عليهم ان يرضوا بالفعل والترك معا وذلك محال والجواب ان المراد من قضاء الرسول الفتوى المشروعة والمراد من قضاء الله التكوين والايجاد وهما مفهومان متغايران فالجمع بينهما لا يفضي الى التناقض والله اعلم قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا وَإِذًا لَآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾

اعلم ان هذه الاية متصلة بما تقدم من امر المنافقين وترغيبهم في الاخلاص وترك النفاق والمعنى انا لو شددنا التكليف على الناس نحو ان نأمرهم بالقتل والخروج عن الاوطان لصعب عليهم ذلك ولما فعله الا الاقلون وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم بالامور السهلة فليقبلوها بالاخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائي ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا بضم النون وضم الواو والسبب فيه نقل ضمة اقتلوا ونقل ضمة

اخرجوا اليهما وقرا عاصم وحمزة بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين وقرا ابو عمرو بكسر النون
وضم الواو قال الزجاج ولست اعرف لفصل ابي عمرو بين هذين الحرفين خاصية
الا ان يكون رواية وقال غيره اما كسر النون فلان الكسر هو الاصل لالتقاء الساكنين
واما ضم الواو فلان الضمة في الواو احسن لانها تشبه واو الضمير واتفق الجمهور
على الضم في واو الضمير نحو اشتروا الضلالة ولا تنسوا الفضل المسئلة الثانية
الكناية في قوله ما فعلوه عايدة الى القتل والخروج معا وذلك ان الفعل جنس واحد
وان اختلفت ضروبه واختلف القراء في قوله الا قليل فقرا ابن عامر قليلا بالنصب
وكذا هو في مصاحف اهل الشام ومصحف انس بن مالك والباقون قليل بالرفع اما
من نصب فقياس النفي الاثبات فان قولك ما جاءني احد كلام تام كما ان قولك جاءني
القوم كلام تام فلما كان الاستثنا منصوبا في الاثبات فكذا مع النفي والجامع هو
كون المستثنى فضلة جاءت بعد تمام الكلام واما من رفع فالسبب فيه انه جعله
بدلا من الواو في فعلوه وكذلك مستثنى من نفي كقولك ما اتاني احد الا زيد رفع
زيدا على البدل من احد فيحمل اعراب ما بعد الا على ما قبلها وكذلك في النصب
والجر كقولك ما رايت احدا فكما اتفقوا في قولهم ما اتاني الا زيد على
الرفع وجب ان يكون قولهم ما اتاني احد الا زيد بمنزلته المسئلة الثالثة
الضمير في قوله ولو انا كتبنا عليهم فيه قولان الاول وهو قول ابن عباس ومجاهد
انه عائد الى المنافقين وذلك لانه تعالى كتب على بني اسرائيل ان يقتلوا انفسهم
وكتب على المهاجرين ان يخرجوا من ديارهم فقال تعالى ولو كتبنا القتل
والخروج عن الوطن على هولاء المنافقين ما فعلوه الا القليل رياء وسمعة و
حينئذ يصعب الامر عليهم وينكشف كفرهم فاذ لم يفعل بهم ذلك بل كلفناهم
بالاشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص وهذا
القول اختيار ابي بكر الاصم وابي القفال الثاني ان المراد لو كتب الله على الناس
ما ذكر ما فعله الا قليل منهم وعلى هذا التقدير دخل تحت هذا الكلام المومن والمنافق واما
الضمير في قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به فهو مختص بالمنافقين ولا يبعد ان يكون
اول الاية عاما واخرها خاصا وعلى هذا التقدير يحسن ان يكون المراد بالقليل هو
المومنين روي ان ثابت بن قيس بن شماس فاخر يهوديا فقال اليهودي ان موسى
امرنا بقتل انفسنا ففعلنا ذلك وان محمدا يامركم بالقتال فتكرهونه فقال ثابت
لو ان محمدا امرني ان اقتل نفسي لفعلت ذلك فنزلت هذه الاية وقال النبي صلى الله
عليه وسلم والذي نفسي بيده ان من امتي رجالا الايمان اثبت في قلوبهم من الجبال
الرواسي وعن عمر بن الخطاب انه قال والله لو امرنا ربنا لفعلنا والحمد لله
الذي لم يامرنا بذلك المسئلة الرابعة قال ابو علي الجبائي لما دلت هذه الاية
على انه تعالى لم يكلفهم ما يغلظ ويثقل عليهم فبان لا يكلفهم ما لا يطيقون
كان اولى فقال له هذا لازم عليك لان ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما لم يكلفهم هذه
الاشيا الشاقة لانهم لا يومنون وانهم لا يستفيدون من التكليف الا العقاب الدايم
ومع ذلك فانه تعالى كلفهم فكلما جعله جوابا عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت والله اعلم

ثم قال تعالى ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم
من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما اعلم ان المراد من قوله ولو انهم
فعلوا ما يوعظون به انهم لو فعلوا ما كلفوا به وامروا به وانما سمي هذا التكليف
والامر وعظا لان تكاليف الله مقرونة بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب
والثواب والعقاب وما كان كذلك فانه يسمى وعظا ثم انه تعالى بين انهم لو التزموا هذه
التكاليف لحصلت لهم انواع من المنافع النوع الاول قوله لكان خيرا لهم فيحتمل
ان يكون المراد انه يحصل لهم خير الدنيا والاخرة ويحتمل ان يكون المعنى المبالغة
والترجيح وهو ان ذلك انفع لهم وافضل من غيره لان قولنا خير يستعمل على
الوجهين جميعا النوع الثاني قوله واشد تثبيتا وفيه وجوه الاول المراد
ان هذا اقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم عليه لان الطاعة تدعو الى امثالها
والواقع منها في وقت يدعو الى المواظبة عليه الثاني ان يكون اثبت وابقى لانه
حق والحق ثابت باق والباطل زايل الثالث ان الانسان يطلب اولا تحصيل
الخير فاذا حصله فانه يطلب ان يصير الحاصل باقيا ثابتا فقوله لكان خيرا لهم
اشارة الى الحالة الاولى وقوله واشد تثبيتا اشارة الى الحالة الثانية النوع
الثالث قوله واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما اعلم انه تعالى لما بين ان هذا
[illegible] الاخلاص في الايمان خير مما يريدونه من النفاق واكثر ثباتا وبقاء
بين انه كما انه في نفسه خير فهو ايضا مستعقب لخيرات عظيمة وهو الاجر
العظيم والثواب قال صاحب الكشاف واذا جواب سؤال مقدر كانه قيل ماذا يكون
من هذا الخير والتثبيت فقيل هو ان نؤتيه من لدنه اجرا عظيما كقوله
ويؤت من لدنه اجرا عظيما واقول انه تعالى جمع في هذه الاية قرائن كثيرة كل واحد
منها يدل على عظم هذا الاجر احدها انه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهو قوله
اتيناه وقوله من لدنا والمعطي الحكيم اذا ذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة
عند الوعد بالعطية دل ذلك على عظمة تلك العطية وثانيها قوله من لدنا هذا
التخصيص يدل على المبالغة كما في قوله وعلمناه من لدنا علما وثالثها انه تعالى
وصف هذا الاجر بالعظيم والشي الذي وصفه اعظم العظما بالعظمة لا بد وان يكون
في نهاية الجلالة وكيف لا يكون عظيما وقال عليه السلام فيها ما لا عين رات ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر النوع الرابع قوله ولهديناهم صراطا مستقيما
وفيه قولان احدها ان الصراط المستقيم هو الدين الحق نظيره قوله تعالى
وانك لتهدي الى صراط مستقيم والثاني انه الصراط الذي هو الطريق من عرصة
القيمة وذلك لانه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والاجر والدين الحق مقدم على
الثواب والاجر والصراط الذي هو الطريق من عرصة القيمة وذلك لانه تعالى
ذكره بعد ذكر الثواب والاجر والدين الحق مقدم على الثواب الى الجنة انما يحتاج
اليه بعد استحقاق الاجر فكان حمل لفظ الصراط في هذا الموضع على هذا
المعنى اولى قوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين
انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك

رفيقا ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليما اعلم انه تعالى لما امر بطاعة الله وطاعة
الرسول فقوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم زيف طريقة
الذين تحاكموا الى الطاغوت وصدوا عن الرسول ثم اعاد الامر بطاعة الرسول
مرة اخرى فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع ثم رغب في تلك الطاعة بقوله
لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم
صراطا مستقيما اكد الامر بطاعة الله وطاعة الرسول في هذه الاية مرة
اخرى بقوله ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم
من النبيين والصديقين الى اخر الاية وهاهنا مسائل المسئلة الاولى
ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روى جمع من المفسرين ان ثوبان مولى
ان ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله قليل الصبر عنه
فاتاه يوما وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن في وجهه فساله رسول الله
عن حاله فقال يا رسول الله ما بي من وجع غير اني اذا لم اراك اشتقت اليك واستو
حشت وحشة شديدة حتى القاك فذكرت الاخرة فخفت ان لا اراك هناك
لاني ان دخلت الجنة فانت تكون في درجات النبيين وانا في درجة العبيد
فلا اراك وان لم ادخل الجنة فحينئذ لا اراك ابدا فنزلت هذه الاية الثاني قال السدي
ان ناسا من الانصار قالوا يا رسول الله انك تسكن الجنة في اعلاها ونحن نشتاق اليك
فكيف نصنع فنزلت الاية الثالث قال مقاتل نزلت الاية في رجل من الانصار قال
للنبي صلى الله عليه وسلم اذا خرجنا من عندك الى اهالينا اشتقنا اليك فما ينفعنا
شيء حتى نرجع اليك ثم ذكرت درجتك في الجنة فكيف لنا برؤيتك ان دخلنا الجنة
فانزل الله هذه الاية فلما توفي النبي صلى الله عليه وسلم اتى الانصاري ولده وهو في
حديقة له فاخبره بموت النبي صلى الله عليه وسلم فقال اللهم اعمني حتى لا ارى
شيا حتى القاه فعمي مكانه وكان يحب النبي صلى الله عليه وسلم حبا شديدا فجعله
الله معه في الجنة الرابع قال الحسن ان المومنين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم
ما لنا منك الا الدنيا فاذا كانت الاخرة رفعت في الاعلى فحزن النبي صلى الله
عليه وسلم وحزنوا فنزلت هذه الاية قال المحققون لا ننكر صحة هذه الروايات
الا ان سبب نزول الاية يجب ان يكون اعظم من ذلك وهو الحث على الطاعة
والترغيب فيها فانك تعلم ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ فهذه الاية
عامة في حق جميع المكلفين وهو ان كل من اطاع الله واطاع الرسول فاز
بالدرجات العالية والمراتب الشريفة عند الله المسئلة الثانية ظاهر
قوله ومن يطع الله والرسول يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لان اللفظ الدال
على الصفة يكفي في العمل به في جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة
قال القاضي لا بد من حمل هذا على غير ظاهره وان تحمل الطاعة على فعل
جميع المامورات وترك المنهيات اذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل
فيه الفساق والكفار لانهم قد ياتون بالطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق
والكفار لانهم قد ياتون بالطاعة الواحدة وعندي فيه وجه اخر وهو انه يثبت

في اصول

في اصول الفقه ان الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم م
معللا بذلك الوصف اذا ثبت هذا فقوله ومن يطع الله في كونه الها وطاعة الله
في كونه الها هو معرفته والاقرار بجلاله وعزه وكبريائه وصمديته
فصارت هذه الاية تنبيها على امرين عظيمين من احوال المعاد فالاول
هو ان منشا جميع السعادات يوم القيمة اشراق الروح بانوار معرفة
الله فكل من كانت هذه الانوار في قلبه اكثر وصفاؤها اقوى وبعدها
عن التكدر بمحبة عالم الاجسام اتم كان الى السعادة اقرب والى الفوز بالنجاة
اوصل والثاني انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة وعد اهل الطاعة
بالاجر العظيم والثواب الجزيل والهداية الى الصراط المستقيم ثم ذكر
في هذه الاية وعدهم بكونهم مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
وهذا الذي وقع به الختم لا بد وان يكون اشرف واعلى مما قبله ومعلوم انه
ليس المراد كون هولاء معهم هو انهم يكونون في عين تلك الدرجات لان
هذا ممتنع فلا بد وان يكون معناه ان الارواح الناقصة اذا استحكمت
علائقها مع الارواح الكاملة في الدنيا بسبب الحب الشديد فاذا
فارقت هذا العالم ووصلت الى عالم الاخرة بقيت تلك العلائق الروحانية
هناك ثم تصير تلك الارواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة فكان
هذه المرايا ينعكس الشعاع من بعضها على البعض وبسبب هذه الانعكاسات يصير
انوارها في غاية القوة فكذا القول في تلك الارواح فانها لما كانت مجلوة
بصقالة المجاهدة عن غبار حب ما سوى الله وذلك هو المراد من طاعة
الله وطاعة الرسول ثم لما ارتفعت الحجب الجسدانية اشرقت عليها انوار جلال
الله ثم انعكست تلك الانوار من بعضها الى بعض فصارت الارواح الناقصة
كاملة بسبب تلك العلائق الروحانية فهذا الاحتمال خطر بالبال والله
اعلم باسرار كلامه المسئلة الثالثة ليس المراد بكون من اطاع الله
واطاع الرسول مع النبيين والصديقين كون الكل في درجة واحدة
لان هذا يقتضي التسوية في الدرجة بين الفاضل والمفضول وانه لا يجوز بل المراد
كونهم في الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الاخر وان بعد المكان لان
الحجاب اذا زال شاهد بعضهم بعضا واذا ارادوا الزيارة والتلاقي قدروا عليه
فهذا هو المراد من هذه المعية المسئلة الرابعة اعلم انه تعالى ذكر
النبيين ثم ذكر اوصافا ثلاثة الصديقين والشهداء والصالحين واتفقوا على
ان النبيين مغايرون للصديقين والشهداء والصالحين فاما هذه الصفات
الثلاثة فقد اختلفوا فيها قال بعضهم هذه الصفات كلها لموصوف واحد وهي
صفات متداخلة فانه لا يمتنع في الشخص الواحد ان يكون صديقا وشهيدا وصالحا
وقال الاخرون بل المراد بكل وصف صنف من الناس وهذا الوجه اقرب لان
المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وكما ان النبيين غير من ذكر
بعدهم كذا القول في سائر الصفات فلنبحث عن هذه الصفات الثلاثة الصفة

الاولى الصديق وهو اسم لمن عادته الصدق ومن غلب على عادته فعل قيل فيه
فعيل كما يقال سكير وخمير وشريب والصدق صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين
وكفى الصدق فضيلة ان الايمان ليس الا التصديق وكفى الكذب مذمة ان الكفر ليس
الا التكذيب اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في الصديق وجوه الاول ان
من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه شك فهو صديق والدليل عليه قوله تعالى و
الذين امنوا بالله ورسوله اولئك هم الصديقون الثاني قال قوم الصديقون
افاضل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الثالث الصديق اسم لمن سبق الى تصديق
الرسول عليه السلام فلانه قد اشتهرت الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم
انه قال ما عرضت الاسلام على احد الا وله كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم دل
هذا الحديث على انه صلى الله عليه وسلم كما عرض الاسلام على ابي بكر ولم يتوقف
فلو قدرنا ان اسلامه تاخر عن اسلام غيره لزم ان يقال النبي صلى الله عليه
وسلم قصر حيث اخر عرض الاسلام عليه وهذا لا يكون قدحا في ابي بكر بل يكون
قدحا في الرسول عليه السلام وذلك كفر فلما بطل نسبة هذا التقصير
الى الرسول عليه السلام علمنا انه صلى الله عليه وسلم ما عرض الاسلام عليه
والحديث دل على ان ابا بكر رضي الله عنه لم يتوقف البتة فحصل من مجموع
الامرين ان ابا بكر رضي الله عنه اسبق الناس اسلاما اما بيان انه
كان قدوة لساير الناس في ذلك فلان يتقدير ان يقال ان اسلام علي كان
سابقا على اسلام ابي بكر الا انه لا يشك عاقل ان عليا ما صار قدوة في ذلك
الوقت لان عليا كان في ذلك الوقت صبيا صغيرا وكان ايضا في تربية الرسول
صلى الله عليه وسلم وما كان شديد القرب منه في القرابة واما ان هذا شانه
يكون سببا لرغبة ساير الناس في الاسلام واتفقوا على انه رضي الله عنه
لما امن جاء بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن
ابي وقاص وعثمان بن مظعون حتى اسلموا وكان اسلامه سببا لاقتداء هؤلاء الا
كابر به فثبت بمجموع ما ذكرنا انه رضوان الله عليه كان اسبق الناس اسلاما
وثبت ان اسلامه صار سببا لاقتداء افاضل الصحابة في ذلك الاسلام فثبت
ان احق الامة بهذه الصفة هو ابو بكر الصديق رضي الله عنه اذا عرفت هذا فنقول
هذا الذي ذكرناه يقتضي انه كان افضل الخلق بعد الرسول عليه السلام وبيانه من
وجهين الاول انه لما كان اسلامه اسبق من غيره وجب ان يكون ثوابه اكثر
لقوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم
القيمة الثاني بعد ان اسلم جاهد في الله وصار جهاده مفضيا الى حصول
الاسلام لاكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن
مظعون وعلي رضي الله عنهم جاهد يوم احد ويوم الاحزاب في قتل الكفار الى قتل
الكفار ولا شك ان الاول افضل وايضا فابو بكر جاهد في اول الاسلام حين كان
النبي صلى الله عليه وسلم في غاية الضعف وعلي انما جاهد يوم احد ويوم الاحزاب وكان
الاسلام قويا في هذه الايام ومعلوم ان الجهاد وقت الضعف افضل من الجهاد وقت

القوة ولهذا المعنى قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك
اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا فبين ان نصرة الاسلام وقت
ما كان ضعيفا اعظم ثوابا من نصرته وقت كونه قويا فثبت بمجموع ما ذكرنا ان اولى
الناس بهذا الوصف هو الصديق فلهذا اجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب الا من
لا يلتفت اليه فانه ينكره ودل تفسير الصديق بما ذكرنا انه لا مرتبة بعد النبوة في الفضل
والعلو الا هذا الوصف وهو كون الانسان صديقا وكما دل الدليل عليه فقد
دل لفظ القران عليه فانه اينما ذكر الصديق والنبي لم يجعل بينهما واسطة فقال في
صفة اسمعيل انه كان صديقا نبيا وقال في هذه الاية مع النبيين والصديقين
بمعنى انك ان ترقيت من الصديقية وصلت الى النبوة وان نزلت من النبوة وصلت
الى الصديقية ولا متوسط بينهما وقال في اية اخرى والذي جاء بالصدق وصدق به فلم
يجعل بينهما واسطة وكما دلت هذه الدلايل على نفي الواسطة فقد وفق الله هذه الامة
الموصوفة بانها خير امة حتى جعلوا الامام بعد الرسول ابا بكر على سبيل الاجماع ولما
توفي رضوان الله عليه دفنوه الى جنب الرسول صلى الله عليه وسلم وما ذاك الا ان الله
تعالى رفع الواسطة بين النبيين والصديقين في هذه الاية فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما
في الوجوه التي عددناها الصفة الثانية الشهداء والكلام في الشهداء قد مر في مواضع من
هذا الكتاب ولا باس ان نعيد البعض فنقول لا يجوز ان تكون الشهادة مفسرة بكون الانسان
مقتول الكافر والذي يدل عليه وجوه الاول ان هذه الاية دالة على ان مرتبة
الشهادة مرتبة عظيمة في الدين وكون الانسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف
لان هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن لا منزلة له عند الله الثاني ان المؤمنين
قد يقولون اللهم ارزقنا الشهادة فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر
اياه لكانوا قد طلبوا من الله ذلك القتل وانه غير جايز لان صدور ذلك القتل من الكافر
كفر فكيف يجوز ان يطلب من الله ما هو كفر الثالث روي انه صلى الله عليه وسلم
قال المبطون شهيد والغريق شهيد فعلمنا ان الشهادة ليست عبارة عن
القتل بل الشهيد فعيل بمعنى الفاعل والذي يشهد بصحة دين الله تارة بالحجة
والبيان واخرى بالسيف والسنان فالشهداء هم القايمون بالقسط وهم الذين
ذكرهم الله في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة واولوا العلم قايما بالقسط
يقال للمقتول في سبيل الله شهيد من حيث انه بذل نفسه في نصرة دين الله وشهادته
له بانه الحق وما سواه هو الباطل واذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله
في الاخرة كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
الصفة الثالثة الصالحون والصالح هو الذي يكون صالحا في اعتقاده وفي عمله فان
الجهل فساد في الاعتقاد والمعصية فساد في العمل واذا عرفت من تفسير الصديق والشهيد
والصالح ما بين هذه الصفات من التفاوت وذلك ان كل من كان اعتقاده صوابا
وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح ثم ان الصالح قد يكون يشهد لدين الله انه هو
الحق وان ما سواه هو الباطل وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل واخرى بالسيف
وقد لا يكون الصالح موصوفا بكونه قايما بهذه الشهادة فثبت ان كل من كان صديقا

شهيدًا كان صالحًا وليس كل من كان صالحًا شهيدًا فالشهيد اشرف انواع الصالح
ثم ان الشهيد قد يكون صديقًا وقد لا يكون ونعني بالصديق الذي كان اسبق
ايمانًا من غيره وكان ايمانه قدوة لغيره فثبت ان كل من كان صديقًا كان
شهيدًا وليس كل من كان شهيدًا كان صديقًا فثبت ان افضل الخلق هم الانبيا وبعدهم
الصديقون وبعدهم من ليس له الا محض درجة الشهادة وبعدهم من ليس له الا
محض درجة الصلاح فالحاصل هو ان اكابر الملئكة ياخذون الدين الحق عن الله
والانبيا ياخذونه عن الملائكة كما قال تنزل الملائكة بالروح من امره على من
يشاء من عباده والصديقون ياخذونه عن الانبيا والشهداء ياخذونه عن
الصديقين لانا بينا ان الصديق هو الذي ياخذ في المرة الاولى عن الانبيا و
صار قدوة لمن بعده والصالحون ياخذون عن الشهدا فهذا هو تقرير هذه المراتب
واذا عرفت هذا ظهر لك انه لا احد يدخل الجنة الا وهو داخل في هذه النعوت
والصفات ثم قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وفيه مسايل المسئلة الاولى قال صاحب
الكشاف فيه معنى التعجب كانه قيل وما احسن اولئك رفيقا المسئلة الثانية
الرفق في اللغة لين الجانب ولطافة الفعل وصاحبه رفيق هذا معناه في اللغة ثم الصاحب
يسمى رفيقا لارتفاقك به وبصحبته ومن هذا قيل للجماعة في السفر رفقة لارتفاق بعضهم
ببعض المسئلة الثالثة قال الفرا انما وحد الرفيق وهو صفة جمع لان الرفيق والبريد
والرسول تذهب به العرب الى الواحد والجمع قال تعالى انا رسول رب العالمين ولا يجوز
ان يقال حسن اولئك رجلا وبالجملة هذا انما يجوز في الاسم ايضًا وزعم انه مذهب سيبويه
وقيل معنى قوله وحسن اولئك رفيقا اي حسن كل واحد منهم مرافقًا المسئلة الرابعة
اعلم انه تعالى بين فيمن اطاع الله ورسوله ان يكون مع النبيين والصديقين والشهدا
والصالحين ثم لم يكتف بذلك بل ذكر انهم يكونون رفقاء له وقد ذكرنا ان الرفيق هو الذي
يرفق به في الحضر والسفر فبين ان هؤلاء المطيعين يرتفقون بهم وانما يرتفقون بهم
اذا نالوا منهم رفقا وخيرا ولقد ذكرنا سرًا في كيفية هذا الارتفاق واما على
حسب الظاهر فان الانسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقا له فبين تعالى ان الانبياء
والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقا من شدة محبتهم له و
يسرون برؤيته ثم قال تعالى ذلك الفضل من الله وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى لا شك ان قوله تعالى ذلك اشارة الى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب
فلما حكم على كل ذلك بانه فضل من الله دل هذا على ان الثواب غير واجب على الله ومما
يدل عليه من جهة العقل وجوه الاول ان القدرة على الطاعة ان كانت لا تصلح الا
للطاعة فخالق تلك القدرة هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا وان
كانت صالحة للمعصية ايضا لم يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية الا بخلق الداعي
الى الطاعة ويصير مجموع القدرة والداعي موجبا للفعل فخالق هذا المجموع هو
الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا الثاني نعم الله على العبد لا
تحصى وهي موجبة للطاعة والشكر فاذا كانت الطاعات تقع في مقابلة النعم
السالفة امتنع كونها موجبة للثواب في المستقبل الثالث ان الوجوب يستلزم

٩٠
من قبلكم الذين اوتوا الكتاب والثاني انه متعلق بـ وصينا يعني الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وصيناهم
بذلك قوله واياكم عطف على الذين اوتوا الكتاب اسم للجنس يتناول الكتب السماوية والمراد
اليهود والنصارى المسئلة الثالثة اتقوا الله اي بان اتقوا كقولك امرتك بالخير قال
الكسائي اوصيتك ان تفعل كذا وان تفعل كذا اي امرتك ان ائت زيدًا قال تعالى اني امرت ان
اكون اول من اسلم وقال انما امرت ان اعبد رب هذه البلدة ثم قال تعالى وان تكفروا فان لله ما
في السموات وما في الارض وكان الله غنيا حميدًا قوله وان تكفروا عطف على قوله ان اتقوا الله
والمعنى امرناهم وامرناكم بالتقوى وقلنا لهم ولكم ان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض
وفيه وجهان الاول المراد انه تعالى خالقهم ومالكهم والمنعم عليهم باصناف النعم كلها فحق كل
عاقل ان يكون منقادًا لاوامره ونواهيه يرجو ثوابه ويخاف عقابه الثاني انهم ان
كفروا فان لله ما في سمواته وارضه من اصناف مخلوقاته من يعبده ويتقيه وكان
ذلك غنيًا عن خلقهم وعبادتهم ومستحقا لان يحمد لكثرة نعمه وان لم يحمده احد منهم
فهو في ذاته محمود سواء حمدوه او لم يحمدوه ثم قال ولله ما في السموات وما في الارض وكفى
بالله وكيلا فان قيل فما الفايدة في تكرير قوله ولله ما في السموات وما في الارض قلنا انه
تعالى ذكر هذه الكلمة في هذه الاية ثلاث مرات لتقرير ثلاثة امور اولها انه تعالى
قال وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته والمراد منه كونه تعالى جوادًا مفضلا
فذكر عقيبه قوله ولله ما في السموات وما في الارض والغرض تقرير كونه واسع الجود
والكرم وثانيها قوله وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض والغرض
منه انه تعالى منزه عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين فلا يزداد جلاله
بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي والسيات فذكر عقيبه قوله فان لله ما في السموات
وما في الارض والغرض منه تقرير كونه غنيًا لذاته عن الكل وثالثها قال لله ما في السموات
وما في الارض وكفى بالله وكيلا ان يشا يذهبكم ايها الناس ويات باخرين وكان الله على ذلك
قديرًا والمراد منه انه تعالى قادر على الافناء والايجاد فان عصيتموه فهو قادر على
اعدامكم وافنائكم بالكلية وعلى ان يوجد قوما اخرين مشتغلين بعبوديته وتعظيمه
فالغرض هاهنا تقرير كونه سبحانه قادرًا على جميع المقدورات واذا كان الدليل
الواحد دليلا على مدلولات كثيرة فانه يحسن ذكر ذلك الدليل ليستدل به على احد
تلك المدلولات ثم يذكر مرة اخرى ليستدل به على الثاني ثم ذكرنا ليستدل به
على المدلول الثالث وهذه الاعادة احسن واولى من الاكتفاء بذكر ذلك الدليل
مرة واحدة لان عند اعادة ذكر الدليل يخطر في الذهن ما يوجب العلم بالمدلول الثاني
فكان العلم الحاصل بذلك المدلول اقوى واجلى فظهر ان هذا التكرير في غاية الحسن
والكمال وايضًا فاذا اعاده ثلاث مرات وفرع عليه في كل مرة اثبات صفة اخرى
من صفات جلال الله تعالى تنبه الذهن حينئذ لكون تخليق السموات والارض
دالا على اسرار شريفة ومطالب جليلة فعند ذلك يجتهد الانسان في التفكر فيها
والاستدلال باحوالها وصفاتها على صفات الخالق سبحانه ولما كان الغرض الكلي
من هذا الكتاب الكريم صرف العقول والافهام عن الاشتغال بغير الله الى الاستغراق
في معرفة الله تعالى وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب ويؤكده لاجرم

كان في غاية الحسن والكمال وقوله وكان الله على ذلك قديرا معناه انه تعالى لم يزل
ولا يزال موصوفا بالقدرة على جميع المقدورات فان قدرته على الاشيا لو كانت حادثة
لافتقر حدوث تلك القدرة الى قدرة اخرى ولزم التسلسل قوله تعالى من كان
يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والاخرة وكان الله سميعا بصيرا
والمعنى ان هؤلاء الذين يريدون بجهادهم الغنيمة فقط مخطئون وذلك لان عند الله
ثواب الدنيا والاخرة فلم اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع انه كالعدم بالنسبة الى ثواب
الاخرة ولو كان عاقلا لطلب ثواب الاخرة حتى يحصل له ذلك ويحصل له ثواب الدنيا
على سبيل التبع فان قيل كيف دخلت الفاء في جواب الشرط وعنده تعالى ثواب الدنيا
والاخرة له ان اراده وعلى هذا التقدير يتعلق الجزاء بالشرط ثم قال تعالى وكان الله
سميعا بصيرا يعني كلامهم انهم لا يطلبون من الجهاد الا الغنيمة ويرى انهم لا يسعون
في الجهاد ولا يجتهدون الا عند توقع الفوز بالغنيمة وهذا كالزجر منه تعالى لهم عن
هذه الاعمال قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله
ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فلا
تتبعوا الهوى ان تعدلوا وان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا
في هذه الاية مسايل المسيلة الاولى في اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه الاول انه لما
تقدم ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهن وبين الازواج عقبه بالامر بالقيام باداء
حقوق الله تعالى وبالشهادة لاحياء حقوق الله وبالجملة كانه قيل ان اشتغلت بتحصيل
مشتهياتك كنت لنفسك لا لله وان اشتغلت بتحصيل مامورات الله تعالى
كنت لله لنفسك ولا شك ان هذا المقام اعلى واشرف فكانت هذه الاية تاكيدا لما تقدم
من التكاليف الثاني انه تعالى لما منع الناس من ان يقتصروا على طلب ثواب الدنيا
لما امرهم ان يكونوا طالبين لثواب الاخرة وذكر عقبه هذه الاية بين ان كمال
سعادة الانسان في ان يكون قوله وفعله لله وحركته وسكونه لله حتى يصير من
الذين يكونون في اخر مراتب الانسانية واول مراتب الملائكة فاما اذا عكس هذه
القضية كان مثل البهيمة التي منتهى وجدانها علف والسبع الذي غاية امره ايذاء حيوان
الثالث انه تقدم في هذه السورة امر الناس بالقسط كما قال وان خفتم ان لا
تقسطوا وامرهم بالاشهاد عند دفع اموال اليتامى اليهم وامرهم بعد ذلك ببذل
النفس والمال في سبيل الله وجرى في هذه السورة قصة طعمة بن الابيرق واجتماع
قومه على الكذب عنه بالكذب والشهادة على اليهودي بالباطل ثم انه تعالى امر
في هذه الايات بالمصالحة مع الزوج ومعلوم ان كل ذلك امر من الله تعالى لعباده ان
يكونوا قائمين بالقسط شاهدين على كل احد بل وعلى انفسهم فكانت هذه الاية كالمؤكد
لما جرى ذكره في هذه السورة من انواع التكاليف المسيلة الثانية القوام
مبالغة من قائم والقسط العدل وهذا امر منه تعالى لجميع المكلفين بان يكونوا بالغين
في اختيار العدل والاحتراز عن الجور والميل وقوله شهداء لله اي تقيمون شهاداتكم لوجه الله
تعالى كما امرتم باقامتها ولو كانت الشهادة على انفسكم واباءكم واقاربكم وشهادة
الانسان على نفسه لها تفسيران الاول ان يقر على نفسه لان الاقرار كالشهادة في كونه

91 موجبا لزام الحق والثاني ان يكون المراد ان كانت الشهادة وبالا على انفسكم
واقاربكم وذلك ان يشهد على من توقع ضرره من سلطان ظالم او غيره المسيلة
الثالثة في نصب شهداء لله ثلاثة اوجه الاول الحال من قوامين والثاني خبر كونوا
على ان يكون لها خبران والثالث ان يكون صفة لقوامين المسيلة الرابعة
انما قدم الامر بالقيام بالقسط على الامر بالشهادة لوجوه الاول ان اكثر
الناس عادتهم انهم يامرون غيرهم بالمعروف فاذا آل الامر الى انفسهم تركوا
حتى ان اقبح القبيح اذا صدر عنهم كان في محل المسامحة واحسن الحسن اذا صدر
عن غيرهم كان في محل المنازعة فالله سبحانه وتعالى نبه في هذه الاية على سوء هذه
الطريقة وذلك انه تعالى امرهم بالقيام بالقسط اولا ثم امرهم بالشهادة على
الغير ثانيا تنبيها على ان الطريقة الحسنة ان يكون مضايقة الانسان مع
نفسه فوق مضايقته مع الغير الثاني ان القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر
العقاب عن النفس واقامة الشهادة عبارة في دفع ضرر العقاب عن الغير
هو الذي عليه الحق ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير
الثالث ان القيام بالقسط فعل والشهادة قول والفعل اقوى من القول فان
قيل انه تعالى قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط قدم شهادة
على القيام بالقسط وفي هذه الاية قدم القيام بالقسط على الشهادة فما الفرق قلنا شهادة
الله تعالى عبارة عن كونه خالقا للمخلوقات وقيامه بالقسط عبارة عن رعاية قوانين
العدل في تلك المخلوقات فلزم هناك ان تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط
في حق العدل فالقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعيا للعدل ومباينا للجور ومن المعلوم
انه ما لم يكن الانسان كذلك لم تكن شهادته على الغير مقبولة فثبت ان الواجب في
قوله شهد الله ان تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط والواجب هاهنا ان تكون
الشهادة متاخرة عن القيام بالقسط ومن تامل علم ان هذه الاسرار مما لا يمكن الوصول
اليها الا بالتاييد الالهي والله اعلم اما قوله تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى
بهما اي ان يكون المشهود عليه غنيا او فقيرا فلا تكتموا الشهادة اما لطلب رضى الغني
او الترحم على الفقير فالله اولى بامورهما ومصالحهما وكان من حق الكلام ان يقال فالله اولى
لان قوله ان يكن غنيا او فقيرا في معنى ان يكن احد هذين الا انه بني الضمير على الرجوع الى المعنى
دون اللفظ اي الله اولى بالفقير والغني وفي قراءة ابي فالله اولى بهم راجع الى قوله والوالدين
والاقربين وقرا عبد الله ان يكن غني وفقير على كان التامة ثم قال تعالى فلا تتبعوا الهوى ان
تعدلوا والمعنى اتركوا متابعة الهوى ومن ترك احد النقيضين يصيروا موصوفين بصفة
العدل وتحقيق الكلام ان العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى ومن ترك احد النقيضين
فقد حصل له الاخر وتقدير الاية فلا تتبعوا الهوى لاجل ان لا تعدلوا والمعنى اتركوا او في متابعة
متابعة الهوى لاجل ان تعدلوا ثم قال تعالى وان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا
وفي هذه الاية قراءتان قرا الجمهور تلووا بواوين وقرا ابن عامر وحمزة تلوا فاما وجه قراءة الجمهور ففيه وجهان
الاول ان يكون بمعنى الدفع والاعراض من قولهم لواه حقه اذا ابطله ودفعه والثاني ان
يكون بمعنى التحريف والتبديل من قولهم لوى الشي اذا امله ومنه يقال التوى هذا

وجهان

الامر اذا انعقد وتعسر تشبيها بالشيء المفتل واما تلووا فمعناه وجهان الاول ان ولا نه الشيء اقبال عليه واشتغال به والمعنى ان تقبلوا عليه فتتموه او تعرضوا عنه فان الله كان بما تعملون خبيرا فيجازي المحسن باحسانه والمسيء المعرض باساءته والحاصل ان تلووا عن اقامتها وتعرضوا عن اقامتها والثاني قال الفراء والزجاج يجوز ان يقال تلوا اصله تلووا ثم قلبت الواو همزة لانضمامها ثم حذفت الهمزة والقيت الحركة اعني حركتها على الساكن الذي قبله فصار تلوا وهذا اضعف الوجهين واما قوله فان الله كان بما تعملون خبيرا فهو تهديد ووعيد للمذنبين ووعد بالاحسان للمطيعين قوله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا

فيه مسائل المسئلة الاولى في اتصال هذه الاية بما قبلها وجهان احدهما انها متصلة بقوله كونوا قوامين بالقسط وذلك لان الانسان لا يكون قائما بالقسط الا اذا كان راسخ القدم في الايمان بالاشيا المذكورة في هذه الاية وثانيها انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة ذكر عقيبها الامر بالايمان والله اعلم المسئلة الثانية اعلم ان ظاهر قوله قوله يا ايها الذين امنوا امنوا مشعر بانه امر بتحصيل الحاصل ولا شك انه محال فلهذا السبب ذكر المفسرون فيه وجوها وهي محصورة في قولين الاول المراد بقوله يا ايها الذين امنوا دوموا على الايمان واثبتوا عليه وحاصله يرجع الى هذا المعنى يا ايها الذين امنوا في الماضي والحاضر امنوا في المستقبل ونظيره قوله فاعلم انه لا اله الا الله مع انه كان عالما بذلك وثانيها يا ايها الذين امنوا على سبيل التقليد امنوا على سبيل الاستدلال وثالثها يا ايها الذين امنوا بحسب الاستدلال لان الجملية امنوا بحسب الدلايل التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسله ورابعها امنوا بان كنه عظمة الله لا تنتهي اليه عقولكم وكذلك احوال الملائكة واسرار الكتب وصفات الرسل لا تنتهي اليها على سبيل التفصيل عقولنا وخامسها روي ان جماعة من احبار اليهود جاؤا وقالوا يا رسول الله انا نؤمن بك وبكتابك وبموسى والتوراة وعزير ونكفر بما سواه من الكتب والرسل فقال صلى الله عليه وسلم امنوا بالله ورسوله محمد وبكتابه القران وبكل كتاب كان قبله فقالوا لا نفعل فنزلت هذه الاية فكلهم امنوا القول الثاني ان المخاطبين بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ليس المسلمون وفي تفسير الاية تفريعا على هذا القول وجوه احدها ان الخطاب مع اليهود والنصارى والتقدير يا ايها الذين امنوا بموسى والتوراة وبعيسى والانجيل امنوا بمحمد والقران وثانيها ان الخطاب مع المنافقين والتقدير يا ايها الذين امنوا باللسان امنوا بالقلب ويتاكد هذا بقوله تعالى من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وثالثها انه خطاب مع الذين قالوا امنا وجه النهار امنوا ايضا اخره ورابعها انه خطاب مع المشركين تقديره يا ايها الذين امنوا باللات والعزى امنوا بالله لا باللات والكثر العلماء رجحوا القول الاول لان لفظ المؤمن لا يتناول عند الاطلاق الا المسلمين المسئلة الثالثة قرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل على ما لم يسم فاعله والباقون نزل وانزل بالفتح فمن ضم فحجته قوله تعالى لتبين

للناس

92

للناس ما نزل اليهم وقال في اية اخرى والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك ومن فتح فحجته انا نحن نزلنا الذكر وقوله وانزلنا اليك الذكر وقال بعض العلما كلاهما حسن الا ان الضم افخم كما في قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك المسئلة الرابعة اعلم انه تعالى امر في هذه الاية بالايمان باربعة اشيا اولها بالله تعالى وثانيها برسوله وثالثها بالكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل وذكر في الكفر امورا خمسة فاولها الكفر بالله وثانيها الكفر بملائكته وثالثها الكفر بكتبه ورابعها الكفر برسله وخامسها الكفر باليوم الاخر ثم قال فقد ضل ضلالا بعيدا اي من كفر بهذه الاشيا فقد ضل ضلالا بعيدا وفي الاية سوالات الاول لم قدم في مراتب الايمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب وفي مراتب الكفر قلنا القصة للجواب لان في مرتبة النزول من معرفة الخالق الى الخلق كان متقدما على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق الى الخالق يكون هو الرسول متقدما على الكتاب السوال الثاني لم ذكر في مراتب الايمان امورا ثلاثة الايمان بالله وبالرسول وبالكتب وذكر في مراتب الكفر امورا خمسة الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب وبالرسل واليوم الاخر والجواب لان الايمان بالله تعالى وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الايمان بالملائكة وباليوم الاخر لا محالة اما انه ربما ادعى الانسان انه يؤمن بالله وبالرسل والكتب ثم انه ينكر الملائكة وينكر اليوم الاخر ويزعم انه يجعل الايات الواردة في الملائكة وفي اليوم محمولة على التاويل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم نص على ان منكر الملائكة ومنكر القيمة كافر بالله تعالى السوال الثالث كيف قيل لاهل الكتاب والكتاب الذي انزل من قبل مع انهم ما كانوا كافرين بالتوراة والانجيل بل مؤمنين بهما والجواب عنه من وجهين الاول انهم كانوا مؤمنين بهما فقط وما كانوا مؤمنين بكل ما انزل من الكتب فامروا ان يؤمنوا بكل الكتب المنزلة والثاني ان ايمانهم ببعض الكتب دون البعض لا يصح لان طريق الايمان هو المعجزة فاذا كانت المعجزة حاصلة في الكل كان ترك الايمان بالبعض طعنا في المعجزة واذا حصل الطعن في المعجزة امتنع التصديق بشي منها وهذا هو المراد من قوله نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا السوال الرابع لم قال نزل على رسوله وانزل من قبل الجواب قال صاحب الكشاف لان القران نزل مفرقا منجما في عشرين سنة بخلاف الكتب قبله واول الكلام في هذا سبق في تفسير قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وانزل التوراة والانجيل من قبل والله اعلم السوال الخامس قوله والكتاب الذي انزل من قبل لفظ مفرد واي الكتب هو المراد الجواب انه اسم جنس فيصلح للعموم والله اعلم قوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما الذين يتخذون الكافرين اوليا من دون المؤمنين ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزا بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن معكم وان كان للكافرين نصيب قالوا الم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيمة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم واذا قاموا الى الصلوة قاموا

كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا مذبذبين بين ذلك لا الى
هولاء ولا الى هولاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا

فيه مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما امر بالايمان ورغب فيه بين فساد
طريقة من كفر بعد الايمان فذكر هذه الاية واعلم ان فيه اقوالا كثيرة فالاول المراد منه
ان الذين يتكررون منهم الكفر بعد الايمان مرات وكرات فان ذلك يدل على انه لا وقع
للايمان في قلوبهم اذ لو كان له وقع ورتبة في قلوبهم لما تركوه بادنى سبب ومن لا يكون للايمان
في قلبه وقع فالظاهر انه لا يومن بالله ايمانا صحيحا معتبرا فهذا هو المراد بقوله لم يكن الله
ليغفر لهم وليس المراد انه لو اتى بالايمان الصحيح لم يعتبر بل المراد منه الاستبعاد
والاستغراب على الوجه الذي ذكرناه وكذلك ترى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع
فانه لا يكاد يرجى منه الثبات والغالب انه يموت على الفسق وكذلك هاهنا الثاني
قال بعضهم اليهود آمنوا بالتوراة وبموسى ثم كفروا بعزير ثم امنوا بداود ثم كفروا بعيسى
ثم ازدادوا كفرا عند مقدم محمد صلى الله عليه وسلم الثالث قال اخرون المراد المنافقون
فالايمان الاول اظهارهم الاسلام وكفرهم بعد ذلك هو نفاقهم وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم
والايمان الثاني هو انهم كلما لقوا جمعا من المسلمين قالوا انا مومنون والكفر الثاني
هو انهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن وازديادهم في
الكفر هو جدهم واجتهادهم في استخراج انواع الكفر والكيد في حق المسلمين
واظهار الايمان قد يسمى ايمانا قال الله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يومن
قال القفال ليس المراد بيان هذا العدد بل المراد ترددهم كما قال مذبذبين بين
ذلك لا الى هولاء ولا الى هولاء قال والذي يدل عليه انه بعد هذه بشر المنافقين
بان لهم عذابا اليما الرابع قال قوم المراد طايفة من اهل الكتاب قصدوا تشكيك
المسلمين فكانوا يظهرون الاسلام تارة والكفر اخرى على ما اخبر الله تعالى انهم
قالوا امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار واكفروا اخره وقوله ثم ازدادوا
كفرا معناه انهم بلغوا في ذلك الى حد الاستهزاء والسخرية بالاسلام والله اعلم المسئلة
الثانية دلت الاية على انه قد يحصل الكفر بعد الايمان وذلك يبطل مذهب القائلين
بالموافاة وهي شرط صحة الاسلام وهم يجيبون عن ذلك بانا نحمل الايمان على اظهار
الايمان المسئلة الثالثة دلت الاية على ان الكفر يقبل الزيادة والنقصان فوجب
ان يكون الاسلام ايضا كذلك لانهما ضدان متنافيان فاذا قبل احدهما التفاوت
فكذلك الاخر والله اعلم وذكروا في تفسير هذه الزيادة وجوها الاول انهم ماتوا على
كفرهم الثاني انهم ازدادوا كفرا بسبب ذنوب اصابوها حال كفرهم وعلى هذا التقدير
لما كانت اصابة الذنوب وقت الكفر زيادة في الكفر وكذلك اصابة الطاعات وقت
الايمان يجب ان يكون زيادة في الايمان الثالث ان الزيادة في الكفر انما حصلت
بقولهم انما نحن مستهزؤن وذلك يدل على ان الاستهزاء بالدين اعظم انواع الكفر
واقوى مراتبه ثم قال تعالى لم يكن الله ليغفر لهم وفيه سؤالان الاول ان الحكم المذكور في هذه
الاية انما يكون مشروطا بعدم التوبة المذكورة في الاية والثاني ايضا باطل لان الكفر بعد
التوبة مغفور ولو كان ذلك بعد العشرة فعلى كلا التقديرين فالسوال لازم والجواب

عنه

٩٢

عنه من وجوه الاول انا لا نحمل قوله ان الذين على الاستغراق بل نحمله على المعهود
السابق والمراد به اقوام معينون علم الله تعالى منهم انهم يموتون على الكفر ولا
يتوبون عنه قط فقوله لم يكن الله ليغفر لهم اخبار عن موتهم على الكفر وعلى هذا
التقدير زال السوال الثاني ان الكلام خرج على الغالب المعتاد وهو ان
من كان كثير الانتقال من الاسلام الى الكفر لم يكن للاسلام في قلبه وقع
ولا عظم والظاهر من حال مثل هذا الانسان انه يموت على الكفر على ما قررناه
الثالث ان الحكم المذكور في الاية مشروط بعدم التوبة على الكفر فان قيل على هذا
التقدير يضيع الصفات المذكورة قلنا ان افرادهم بالذكر يدل على ان كفرهم افحش
وجنايتهم اعظم وعقوبتهم في القيامة اقوى فجرى هذا مجرى قوله واذ اخذنا من
النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح خصهما بالذكر لاجل التشريف وكذلك قوله و
ملائكته وجبريل وميكال السوال الثاني اللام في قوله ليغفر لهم في التاكيد فقوله لم يكن
الله ليغفر لهم يفيد نفي التاكيد وهذا غير لايق بهذا الموضع به تاكيد النفي فما الوجه
فيه والجواب ان نفي التاكيد اذا ذكر على سبيل التهكم كان المراد منه المبالغة في
تاكيد النفي والله اعلم ثم قال الله تعالى ولا ليهديهم سبيلا قال اصحابنا هذا يدل على انه سبحانه
لم يهد الكافر الى الايمان خلافا لقول المعتزلة وهم اجابوا عنه انه محمول على المنع من زيادة
اللطف او على انه تعالى لا يهديه في الاخرة الى الجنة ثم قال الله تعالى بشر المنافقين بان لهم
عذابا اليما واعلم ان من حمل الاية المتقدمة على المنافقين قال الله تعالى بين انه لا
يغفر لهم كفرهم ولا يهديهم الى الجنة ثم قال وكما لا يوصلهم الى دار الثواب فانه
ذلك يوصلهم الى اعظم انواع العقاب وهو المراد من قوله بشر المنافقين بان
لهم عذابا اليما وقوله بشر تهكم بهم والعرب تقول تحيتك الضرب وعتابك
السيف ثم قال الله تعالى الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المومنين الذين
نصب على الذم بمعنى اريد الذين او رفع بمعنى هم الذين واتفق المفسرون على ان
المراد بالذين يتخذون المنافقين وبالكافرين اليهود كان المنافقون يوالونهم
ويقول بعضهم لبعض ان امر محمد لا يتم فتقول اليهود ان العزة والمنعة لهم
ثم قال الله تعالى ايبتغون عندهم العزة قال الواحدي اصل العزة في اللغة الشدة ومنه
قيل للارض الصلبة الشديدة عزاز ويقال قد استعز المرض على المريض اذا اشتد
مرضه وكاد ان يهلك وتعزز اللحم اذا اشتد ومنه عز على ان يكون كذا بمعنى اشتد
وعز الشيء اذا قل حتى لا يكاد يوجد لا يوجد مطلبه واعتز فلان بفلان اذا اشتد ظهره
وشاة عزوز للتي يشتد حلبها ويصعب والعزة القوة منقولة من الشدة لتقارب
معنييهما والعزيز القوي المنيع بخلاف الذليل اذا عرفت هذا فنقول ان المنافقين
كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود ثم انه تعالى ابطل عليهم هذا الراي
بقوله فان العزة لله جميعا فان قيل هذا كالمناقض لقوله ولله العزة ولرسوله وللمومنين
قلنا القدرة الكاملة لله وكل من سواه فباقداره صار قادرا وباعزازه صار عزيزا
فالعزة الحاصلة للرسول عليه السلام وللمومنين لم تحصل الا من الله تعالى فكان الامر
عند التحقيق ان العزة جميعا لله ثم قال تعالى وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم

ايات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره و
هذه الاية نزلت بمكة ثم ان احبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون مثل فعل المشركين
والقاعدون معهم والموافقون لهم حكى ذلك الكلام فقال تعالى مخاطبا للمنافقين
انه قد نزل عليكم في الكتاب اذا سمعتم ايات الله يكفر بها والمعنى اذا سمعتم
الكفر بايات الله والاستهزاء بها ولكن وقع فعل السماع على الايات والمراد به سماع
الاستهزاء قال الكسائي وهو كما يقال سمعت عبد الله يلام وعندي فيه وجه اخر
وهو ان يكون المعنى اذا سمعتم ايات الله حال ما يكفر بها ويستهزأ بها وعلى هذا
التقدير فلا حاجة الى ما قال الكسائي فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غير
الكفر والاستهزاء ثم قال انكم اذا مثلهم والمعنى ايها المنافقون انتم مثل اولئك
الاحبار في الكفر قال اهل العلم هذا يدل على ان من رضي بالكفر فهو كافر ومن رضي بمنكر يراه
وخالط اهله وان لم يباشر كان في الاثم بمنزلة المباشر بدليل انه تعالى ذكر لفظ المثل
هاهنا اذا كان الجالس راضيا بذلك الجلوس فاما اذا كان ساخطا لقولهم وانما
جلس على سبيل التقية والخوف فالامر ليس كذلك ولهذه الدقيقة قلنا
بان المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود وكانوا بالمدينة يطعنون في القران
والرسول كانوا كافرين مثل اولئك اليهود واما المسلمون والذين كانوا
بمكة فكانوا يجالسون الكفار الذين كانوا يطعنون في القران فهم كانوا باقين على
الايمان والفرق ان المنافقين كانوا يجالسون اليهود عن الاختيار والمسلمين
كانوا يجالسون الكفار عند الضرورة ثم انه تعالى حقق كون المنافقين
مثل الكافرين في الكفر فقال ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم
جميعا يريد كما انهم اجتمعوا على الاستهزاء بايات الله في الدنيا فكذلك هم
يجتمعون في عذاب جهنم يوم القيمة واراد جامع بالتنوين لانه بعد ما جمعهم
ولكن حذف التنوين استخفافا من اللفظ وهو مراد في الحقيقة اما قوله الذين
يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن معكم وان كان
للكافرين نصيب قالوا الم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين واعلم ان
قوله الذين يتربصون بكم اما بدل من الذين يتخذون واما صفة للمنافقين
واما نصب على الذم وقوله يتربصون اي ينتظرون ما يحدث من خير
او شر فان كان فتح اي ظفر على اليهود قالوا للمؤمنين الم نكن معكم اي فاعطونا
قسما من الغنيمة وان كان للكافرين يعني اليهود نصيب اي ظفر على المسلمين
قالوا الم نستحوذ عليكم يقال استحوذ عليه فلان اي غلب عليه وفي تفسير هذه
الاية وجهان الاول ان يكون المعنى نغلبكم ونتمكن من قتلكم واسركم ثم لم نفعل
شيئا من ذلك ونمنعكم من المسلمين بان ثبطناهم عنكم وخيلنا لهم ما ضعفت به
قلوبهم وتوانينا في مظاهرتهم عليكم فهاتوا لنا نصيبا مما اصبتم الثاني ان يكون
المعنى ان اولئك الكفار واليهود كانوا قد هموا بالدخول في الاسلام ثم ان المنافقين
حذروهم عن ذلك وبالغوا في تنفيرهم عنه واطمعوهم انه سيضعف امر محمد وسيقوى
امركم فاذا اتفقت لهم صولة على المسلمين قال المنافقون الستنا غلبناكم

على رايكم

٩٤ على رايكم في الدخول في الاسلام ومنعناكم منه وقلنا لكم بانه سيضعف امره ويقوى
امركم فلما شاهدتم صدق قولنا فادفعوا الينا نصيبا مما وجدتم والحاصل ان
المنافقين يمنون على الكافرين بانا نحن ارشدناكم الى هذه المصالح فادفعوا
الينا نصيبا مما وجدتم فان قيل لم سمي ظفر المسلمين فتحا وظفر الكافرين نصيبا
قلنا تعظيما لشان المؤمنين واحتقارا لحظ الكافرين لان ظفر المؤمنين امر
عظيم تفتح له ابواب السماء حتى تنزل الملائكة بالفتح على اولياء الله واما ظفر
الكافرين فما هو الا حظ دني ولا يبقى منه الا الذم في الدنيا والعقوبة في العاقبة
ثم قال تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة اي بين المؤمنين والمنافقين والمعنى انه تعالى
ما وضع السيف في الدنيا عن المنافقين بل اخر عقابهم الى يوم القيمة ثم قال ولن يجعل الله
للكافرين على المؤمنين سبيلا وفيه قولان الاول وهو قول علي وابن عباس ان المراد به
في القيامة بدليل انه عطف على قوله فالله يحكم بينهم يوم القيامة الثاني ان المراد به
في الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة والمعنى ان حجة المسلمين غالبة على حجة الكل و
ليس لاحد ان يغلبهم بالحجة والدليل الثالث هو انه عام في الكل الا ما خصه
الدليل وللشافعي رضي الله عنه مسايل منها ان الكافر اذا استولى على مال المسلم واحرزه
بدار الحرب لم يملكه بدلالة هذه الاية ومنها ان الكافر ليس له ان يشتري عبدا
مسلما بدلالة هذه الاية ومنها ان المسلم لا يقتل بالذمي بدلالة هذه الاية ثم قال
تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وقد مر تفسير الخداع في سورة
البقرة في قوله يخادعون الله والذين امنوا قال الزجاج في هذه الاية يخادعون
الله رسول الله اي يظهرون له الايمان ويبطنون له الكفر كما قال ان الذين
يبايعونك انما يبايعون الله وقوله وهو خادعهم اي يجازيهم بالعقاب على خداعهم قال
ابن عباس انه تعالى خادعهم في الاخرة وذلك انه تعالى يعطيهم نورا كما يعطي المؤمنين
فاذا وصلوا الى الصراط انطفى النور وبقوا في الظلمة ودليله قوله تعالى مثلهم
كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات
لا يبصرون ثم قال تعالى واذا قاموا الى الصلاة مع المسلمين قاموا كسالى اي
متثاقلين متباطئين وهو معنى الكسل في اللغة وسبب ذلك الكسل انهم يعتقدون بها
في الحال ولا يرجون بها ثوابا ولا يخافون من تركها عقابا فكان الداعي على الترك قويا
من هذا الوجه والداعي الى الفعل ليس الا خوف الناس والداعي الى الفعل متى كان كذلك
وقع الفعل على وجه الكسل والفتور قال صاحب الكشاف قرئ كسالى بضم الكاف
وفتحها جمع كسلان ثم قال تعالى يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا والمعنى انهم
لا يقومون الى الصلاة الا لاجل الريا فان قيل ما معنى المراءاة وهي مفاعلة من الرؤية
قلنا المرائي يريهم عمله وهم يرونه استحسان ذلك وفي قوله ولا يذكرون الله
الا قليلا وجوه الاول ان المراد بذكرون الصلاة والمعنى انهم يصلون الا قليلا لانه متى
لم يكن معهم احد من الاجانب لا يصلون واذا كانوا مع الناس فعند دخول وقت
الصلاة يتكلفون حتى يصيروا غائبين عن اعين الناس الثاني ان المراد
يذكرون الثالث ان المراد بذكر الله انهم في صلاتهم لا يذكرون الله الا قليلا هو

الذى يظهرون من التكبيرات فاما الذى يخفى من القراءة والتكبيرات والتسبيحات
فهم لا يذكرونها الثالث المراد انهم لا يذكرون الله فى جميع الاوقات سواء كان
ذلك الوقت وقت الصلاة او لم يكن وقت الصلاة الا قليلا نادرا قال صاحب
الكشاف وهكذا ترى كثيرا من المتظاهرين بالاسلام لو صحبته الايام والليالى لم
تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة ولكن حديث الدنيا يستغرق به ايامه
واوقاته لا يفتر عنه الرابع قال قتادة انما قل لان الله تعالى لم يقبله وما
رده الله تعالى فكثيره قليل وما قبله الله فقليله كثير ثم قال تعالى مذبذبين
بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا وفيه مسائل
المسئلة الاولى مذبذبين اما حال من قوله يراؤون او من قوله لا يذكرون الله الا
قليلا ويحتمل ان يكون منصوبا على الذم المسئلة الثانية مذبذبين اى
متحيرين وحقيقة المذبذب الذى يذب عن كلا الجانبين اى يذاد ويدفع فلا يقر
فى جانب واحد الا ان الذبذبة فيها تكرير ليس فى الذب كان المعنى كلما مال
الى جانب ذب عنه واعلم ان السبب فى ذلك ان الفعل يتوقف على الداعى
فاذا كان الداعى الى الفعل هو الاغراض المتعلقة باحوال هذا العالم كثر التذبذب
والاضطراب لان منافع هذا العالم واسبابه متغيرة سريعة التبدل واذا كان
الفعل تبعا للداعى والداعى تبعا للمقصود ثم كان المقصود سريع التبدل
والتغير لزم وقوع التغير فى الميل والرغبة وربما تعارضت الدواعى
والصوارف فيبقى الانسان فى الحيرة والتردد اما من كان مطلوبه ومقصده
ايضا الخيرات الباقية واكتساب السعادات الروحانية ثم ان تلك المطالب
امور باقية بريئة عن التغير والتبدل لا جرم كان هذا الانسان ثابتا راسخا فلهذا
المعنى وصف الله تعالى اهل الايمان بالثبات وقال يثبت الله الذين امنوا
وقال الا بذكر الله تطمئن القلوب وقال يا ايتها النفس المطمئنة المسئلة
الثالثة قرأ ابن عباس مذبذبين بكسر الذال والمعنى يذبذبون قلوبهم او دينهم
او رأيهم او بمعنى يتذبذبون كما جاء صلصل وتصلصل بمعنى وفى مصحف ابن عبد الله
متذبذبين وعن ابى جعفر مدبدبين بالدال المهملة وكان المعنى انهم تارة
فى دبة وتارة فى دبة فلا يبقون على دبة واحدة والدبة الطريقة وهى التى
تدب فيها المسئلة الرابعة قوله بين ذلك اى بين الكفر والايمان اى بين
ذلك الكافرين والمؤمنين وكلمة ذلك راجعة الى الجماعة وقد تقدم تقريره
فى تفسير قوله عوان بين ذلك وذكر الكافرين والمؤمنين قد جرى فى
هذه القصة عند قوله الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين
واذا جرى ذكر الفريقين فقد جرى ذكر الكفر والايمان قال قتادة معنى الاية
ليسوا مؤمنين مخلصين ولا مشركين مصرحين بالشرك المسئلة الخامسة احتج اصحابنا بهذه
الاية على ان الحيرة فى الدين انما تحصل بايجاد الله تعالى وقالوا ان قوله مذبذبين
يقتضى فاعلا قد ذبذبهم وصيرهم مترددين وذلك ليس باختيار العبد فان الانسان
اذا وقع فى قلبه الدواعى المتعارضة الموجبة للتردد والحيرة فلو اراد ان يدفع ذلك

التردد

٩٥

التردد عن نفسه لم يقدر عليه اصلا ومن رجع الى نفسه وتأمل فى احواله
علم ان الامر كما ذكرنا واذا كانت تلك الذبذبة لا بد لها من فاعل وثبت
ان فاعلها ليس هو العبد ثبت ان فاعلها هو الله تعالى فثبت ان الكل من الله
تعالى فان قيل قوله تعالى لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء يقتضى ذمهم على تركهم
طريقة المؤمنين وطريقة الكافرين وذلك انه يقتضى انه تعالى ذمهم على
طريقة النفاق وهى اخبث منهما لان الله سبحانه تعالى ذم الكفار فى اول
سورة البقرة فى آيتين وذم المنافقين فى بضع عشرة آية وما ذلك الا
ان طريقة الكفار فهو تعالى انما ذمهم لا لانهم تركوا الكفر بل لانهم
عدلوا عنه الى ما هو اخبث منه ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له
سبيلا واحتج اصحابنا بهذه الاية على قولهم من وجهين الاول ان ذكر
هذا الكلام عقيب قوله مذبذبين يدل على ان تلك الذبذبة من الله تعالى
والا لم يتصل هذا الكلام بما قبله الثانى انه تصريح بانه تعالى اضله عن الدين
قالت المعتزلة معنى هذا الاضلال ترك الالطاف او عبارة على ان حكم الله
على ان حكم الله عليه بالضلال او عبارة عن ان الله تعالى يضله يوم القيامة
عن طريقة الجنة وهذه الوجوه تكلمنا عليها مرارا قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين اتريدون ان
تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا اعلم انه تعالى لما ذم المنافقين
بانهم مرة الى الكفار ومرة الى المسلمين من غير ان يستقروا
مع احد الفريقين نهى المسلمين فى هذه الاية ان يفعلوا مثل فعلهم فقال يا ايها
الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين والسبب فيه ان
الانصار بالمدينة كان لهم فى بنى قريظة رضاع وحلف ومودة فقالوا
لرسول الله صلى الله عليه وسلم من نتولى فقال المهاجرين فنزلت هذه
الاية والوجه الثانى ما قاله القفال رحمه الله وهو ان هذا نهى للمؤمنين عن
موالاة المنافقين كانه يقول قد بينت لكم اخلاق المنافقين ومذاهبهم
فلا تتخذوا منهم اولياء ثم قال اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا
فان حملنا الاية الاولى على انه تعالى نهى المؤمنين عن موالاة الكفار كان معنى
هذه الاية اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا على كونكم منافقين
والمراد ان تجعلوا لاهل دين الله وهم الرسول وامته وان حملنا الاية الاولى
على المنافقين كان المعنى اتريدون ان تجعلوا لله عليكم فى عقابكم حجة بسبب
موالاتكم الكفار قوله تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار ولن
تجد لهم نصيرا الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك
مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما
وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الليث الدرك اقصى قعر الشئ كالبحر ونحوه فعلى
هذا المراد بالدرك الاسفل اقصى قعر جهنم واصل هذا من الادراك بمعنى
اللحوق ومنه ادراك الطعام وادراك الغلام فالدرك ما يلحق من الطبقة
والظاهر ان جهنم طبقات والظاهر ان اشدها اسفلها قال الضحاك الطبق

اذاكان بعضها فوق بعض والدرك اذاكان بعضها اسفل من بعض المسئلة الثانية
قرا حمزة والكسائى وحفص عن عاصم فى الدرك بسكون الراء والباقون بفتحها
قال الزجاج هما لغتان مثل الشمع والشمع الا ان الاختيار فتح الراء لانه
اكثر استعمالا قال ابو حاتم جمع الدرك ادراك كقولهم جمل واجمال وفرس
وافراس وجمع الدرك ادرك مثل افلس واكلب المسئلة الثالثة قال ابن
الانبارى انه تعالى قال فى صفة المنافقين انهم فى الدرك الاسفل وقال
فى ال فرعون ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فايهما اشد عذاب المنافقون ام
ال فرعون واجاب انه يحتمل ان اشد العذاب انما يكون فى الدرك الاسفل
وقد اجتمع الفريقان المسئلة الرابعة انما كان المنافق اشد عذابا من الكافر
لانه مثله فى الكفر وضم اليه نوعا اخر من الكفر وهو الاستهزاء بالاسلام
وباهله وبسبب انهم لما كانوا يظهرون الاسلام كان يمكنهم الاطلاع اسرار
المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك فكان تتضاعف المحنة من هؤلاء المنافقين
فلهذه الاسباب جعل الله عذابهم ازيد من عذاب الكفار ثم قال تعالى ولن
تجد لهم نصيرا وهذا تهديد لهم واحتج اصحابنا بهذا على اثبات الشفاعة
فى حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجرا عن النفاق من حيث انه تعالى
نفاق وليس هذا استدلالا بدليل الخطاب ووجه الاستدلال فيه انه تعالى
ذكر ذلك فى معرض الزجر عن النفاق فلو حصل ذلك مع عدمه لم يبق ذلك زجر
عنه من حيث انه نفاق ثم قال تعالى الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله و
اخلصوا دينهم لله الاية فاعلم ان هذه الاية فيها تغليظات عظيمة وثانيها اصلاح
العمل فالتوبة عن القبيح واصلاح العمل عبارة عن الاقدام على الحسن وثالثها
الاعتصام بالله وهو ان يكون غرضه من التوبة واصلاح العمل مرضاة الله
تعالى لا طلب مصلحة الوقت فانه لو كان مطلوبه جلب المنافع ودفع المضار
لتغير عن التوبة واصلاح العمل سريعا اما اذا كان مطلوبه خلف المنافع مرضاة
الله وسعادة الاخرة والاعتصام بدين الله بقى على هذه الطريقة ولم يتغير عنها
ورابعها الاخلاص والسبب فيه انه تعالى امرهم اولا بترك القبيح وثانيا بفعل
الحسن وثالثا ان يكون غرضهم فى ذلك الترك والفعل طلب مرضاة الله و
رابعها ان يكون ذلك الغرض وهو طلب مرضاة الله تعالى خالصا وان لا يمزج
به غرض اخر فاذا حصلت هذه الشرائط الا الغرض الاربعة فعند ذلك
قال فاولئك مع المومنين ولم يقل فاولئك يومنون ثم اوقع اجر المومنين فى
التشريف لانضمام المنافقين اليهم وسوف يوت الله المومنين اجرا
عظيما وهذه القرائن الدالة على ان حال المنافقين شديد عند الله تعالى
قوله تعالى

فيه مسائل المسئلة الاولى انعذابكم لاجل التشفى به او لطلب النفع ام لدفع الضرر
كل ذلك محال فى حقه لانه تعالى غنى لذاته عن الحاجات منزه عن جلب المنافع ودفع
المضار وانما المقصود منه حمل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز عن القبيح
واذا اتيتم بالحسن وتركتم القبيح فكيف يليق بكرمه ان تعذبكم المسئلة الثانية
قالت المعتزلة هذه الاية على قولنا وذلك لانها دالة على انه سبحانه خلق خلقا لاجل التعذيب
والعقاب فان قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم صريح فى انه لم اخذ لغرض التعذيب
وايضا الاية تدل على ان فاعل الشكر والايمان هو العبد وليس ذلك فعلا لله تعالى والا لصار
التقدير ما يفعل الله بعذابكم ان خلق الكفر والايمان فيكم ومعلوم ان هذا غير منتظم
وقد سبق الجواب عن هذه الكلمات المسئلة الثالثة قال اصحابنا دلت هذه
الاية على انه لا يعذب صاحب الكبيرة لانا نفرض الكلام فيمن شكر وامن ثم اقدم على شرب
والزنا فواجب ان لا يعاقب بدليل قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم فان
قالوا لا نسلم ان صاحب الكبيرة مؤمن فقد ذكرنا الوجوه الكثيرة فى هذا الكتاب على انه
مؤمن المسئلة الرابعة فى تقديم الشكر على الايمان وجهان الاول انه على التقديم
والتاخير اى ان امنتم وشكرتم لان الايمان مقدم على ساير الطاعات
الثانى اذا قلنا الواو لا توجب الترتيب فالسوال زايل الثالث ان الانسان
اذا نظر فى نفسه راى النعمة العظيمة حاصلها فى تخليقها وترتيبها وشكر شكرا مجملا
ثم اذا تم النظر فى معرفة النعم امن به شكرا شكرا مفصلا فكان ذلك الشكر
المجمل مقدما على الايمان فلهذا اقدمه عليه فى الذكر ثم قال تعالى وكان الله شاكرا عليما
لانه تعالى امرهم بالشكر سمى جزاء الشكر شكرا على سبيل الاستعارة فالمراد
من الشاكر فى حقه تعالى كونه مثيبا على الشكر والمراد من كونه عليما انه عالم بجميع
الجزئيات فلا يقع الغلط له البتة فلا جرم يوصل الثواب الى الشاكر والعقاب
الى المعرض ثم قال تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الاية وفى الاية مسائل
المسئلة الاولى فى كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما هتك ستر المنافقين
وفضحهم وكان هتك الستر غير لائق بالرحيم الكريم ذكر تعالى ما يجرى مجرى
العذر فى ذلك فقال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم يعنى انه
تعالى لا يحب اظهار الفضائح والقبائح الا فى حق من عظم ضرره وكثر كيده
ومكره فعند ذلك يجوز اظهار فضائحه ولهذا قال عليه السلام اذكروا الفاسق
بما فيه كى يحذره الناس وهؤلاء المنافقون كان قد كثر مكرهم وكيدهم وظلمهم
فى حق المسلمين وعظم ضرره فلهذا المعنى ذكر الله تعالى فضائحهم وكشف
اسرارهم الثانى انه تعالى ذكر فى هذه الاية المتقدمة ان هؤلاء المنافقين
اذا تابوا واخلصوا صاروا من المؤمنين فيحتمل انه كان يتوب بعضهم ويخلص
فى توبته فلم يسلم بعد ذلك من التعيير والذم من بعض المسلمين بسبب ما صدر
منه فى الماضى من النفاق فبين تعالى بهذه الاية انه لا يحب هذه الطريقة
ولا يرضى بالجهر بالسوء من القول الا فى حق من ظلم نفسه واقام على نفاقه فانه

لا يكره ذلك المسئلة الثانية قالت المعتزلة دلت الاية على انه تعالى لا
يريد من عباده فعل القبائح ولا يخلقها وذلك لان محبة الله تعالى عبارة عن
ارادته قلنا لا يحب الله الجهر بالسوء من القول علمنا انه لا يريد ذلك وايضا
لو كان خالقا لافعال العباد لكان مريدا لها ولو كان مريدا لها لكان قد احب ايجاد الجهر
بالسوء من القول وانه خلاف الاية والجواب المحبة عندنا عبارة عن اعطاء
الثواب على الفعل وعلى هذا الوجه يصح ان يقال انه تعالى اراده ولكنه ما
احبه والله اعلم المسئلة الثالثة قال اهل العلم انه تعالى لا يحب الجهر بالسوء
من القول ولا غير الجهر ايضا ولكنه تعالى انما ذكر هذا الوصف لان كيفية
الواقعة اوجبت ذلك كقوله اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا والتبين واجب
في الظعن والاقامة فكذا هاهنا المسئلة الرابعة في قوله الا من ظلم وجهان
وذلك لانه اما ان يكون استثناء منقطعا او متصلا القول الاول انه استثناء
متصل وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول قال ابو عبيدة هذا من باب حذف
المضاف على تقدير الا جهر من ظلم واقيم المضاف اليه مقامه الثاني قال
الزجاج المصدر هاهنا اقيم مقام الفاعل والتقدير لا يحب الله المجاهر بالسوء
الا من ظلم القول الثاني ان هذا الاستثناء منقطع والمعنى لا يحب الجهر بالسوء من
القول لكن المظلوم له ان يجهر بظلامته المسئلة الخامسة المظلوم ماذا يفعل
فيه وجوه الاول قال قتادة وابن عباس لا يحب رفع الصوت بما يسوء
الغير الا المظلوم فان له ان يرفع صوته بالدعا على من ظلمه الثاني قال
مجاهد الا ان يجهر بظلم ظالمه له الثالث لا يجوز اظهار الاحوال المستورة
والمكتومة لان ذلك يصير سببا لوقوع الناس في الغيبة وذلك الانسان
في الغيبة وذلك لكن من ظلم فيجوز اظهار ظلمه بان يذكر انه سرق او غصب وهذا
قول الاصم الرابع قال الحسن الا ان ينتصر من ظلمه وقيل نزلت الاية في ابي بكر
الصديق رضي الله عنه فان رجلا شتمه فسكت مرارا ثم رد عليه فقام النبي
صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر شتمني وانت جالس فلما رددت عليه
قمت قال ان ملكا كان يجيب عنك فلما رددت عليه ذهب ذلك الملك
وجاء الشيطان فلم اجلس عند مجي الشيطان المسئلة السادسة قرا
جماعة من الكبار الضحاك وزيد بن اسلم وسعيد بن جبير الا من ظلم بفتح الظاء
وفيه وجهان الاول ان قوله الا من ظلم كلام منقطع عما قبله والتقدير لكن
من ظلم فدعوه ثم قال الفراء والزجاج يعني لكن من ظلم فانه يجهر بالسوء من
القول معه ثم قال وكان الله سميعا عليما وهو تحذير من التعدي في الجهر المأذون
فيه يعني فليتق الله ولا يقل الا الحق ولا يقذفه بسوء كان مستورا فانه يصير
عاصيا بذلك وهو تعالى سميع لما يقوله عليم بما يضمره اما قوله ان تبدوا خيرا
او تخفوه او تعفوا عن سوء فان الله كان عفوا قديرا اعلم ان معاقد الخيرات
على كثرتها محصورة في امرين صدق مع الحق وخلق مع الخلق والذي يتعلق بالخلق
محصور في قسمين ايصال نفع اليهم او دفع ضرر عنهم فقوله ان تبدوا خيرا او تخفوه

اشارة الى ايصال النفع وقوله او تعفوا اشارة الى دفع الضر عنهم فدخل في هاتين
الكلمتين جميع انواع الخير واعمال البر ثم قال فان الله كان عفوا قديرا وفيه وجوه
الاول انه تعالى يعفو عن الجانيين مع قدرته على الانتقام فعليكم ان تعملوا
بسنة الله وهو قول الحسن الثاني ان الله كان عفوا لمن عفا قديرا على ايصال
الثواب اليه الثالث قال الكلبي ان الله تعالى اقدر على عفو ذنوبك منك
على عفو صاحبك اما قوله تعالى ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون
ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون
ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا واعتدنا للكافرين
عذابا مهينا اعلم انه تعالى لما تكلم على طريقة المنافقين عاد يتكلم على مذاهب اليهود
والنصارى ومناقضاتهم وذكر في اخر السورة من هذا الجنس انواعا فالنوع الاول
من اباطيلهم ايمانهم ببعض الانبياء دون البعض فقال ان الذين يكفرون بالله ورسله
اليهود امنوا بموسى والتوراة وكفروا بعيسى والانجيل والنصارى امنوا بعيسى
والانجيل وكفروا بمحمد والقران ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله اي
ويريدون ان يفرقوا بين الايمان بالله ورسله ويريدون ان يتخذوا بين ذلك
سبيلا اي بين الايمان بالكل وبين الكفر بالكل سبيلا اي واسطة وهي الايمان
بالبعض دون البعض ثم قال اولئك هم الكافرون حقا وفيه مسائل المسئلة
الاولى في الخبر ان قولان احدهما انه محذوف كانه قيل جمعوا المخازي والثاني
انه ابلغ لانه اذا حذف الجواب ذهب الوهم الى كل مذهب العيب واذا ذكر بقي
مقصورا على المذكور والثاني انه والاحسن ان لا يكون الخبر منفصلا عن المبتدا
المسئلة الثانية انهم انما كانوا كافرين حقا لوجهين الاول ان الدليل
الذي يدل على نبوة البعض ليس الا المعجز فاذا كان دليلا على النبوة لزم القطع
بانه حيث حصل حصلت النبوة فان جوزنا في بعض المواضع حصول المعجزة بدون
الصدق تعذر الاستدلال به وحينئذ يلزم الكفر بجميع الانبياء فثبت ان من لم
يقبل نبوة احد منهم لزمه الكفر بجميع الانبياء فان قيل هب انه يلزمهم الكفر
بكل الانبياء ولكن ليس اذا توجه بعض الالزامات على الانسان لزم ان
يكون ذلك الانسان قائلا به فالزام الكفر غير والتزام الكفر غير والقوم
لما لم يلتزموا ذلك فكيف يقضى عليهم بالكفر قلنا الالتزام اذا كان خفيا يحتاج
فيه الى فكر وتامل كان الامر فيه كما ذكرتم اما اذا كان جليا واضحا لم يبق بين الالزام
والالتزام فرق والثاني وهو ان قبول بعض الانبياء ان كان لاجل الانقياد
لطاعة الله تعالى وحكمه وجب قبول الكل وان كان لطلب الرياسة كان ذلك
كفرا بكل الانبياء الثالث في قوله حقا وجهان الاول انه انتصب على سبيل
قولك زيد اخوك حقا والمعنى اخبرتك بهذا المعنى اخبارا حقا والثاني ان يكون التقدير
اولئك هم الكافرون كفرا حقا طعن الواحدي فيه الكفر لا يكون حقا
بوجه من الوجوه والجواب ان المراد بهذا الحق الكامل والمعنى اولئك هم
الكافرون كفرا كاملا ثابتا حقا يقينا واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد اردفه

بالوعد فقال والذين امنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد اولئك سوف
يؤتيهم اجورهم وكان الله غفورا رحيما وفي الاية مسائل المسئلة الاولى
انما قال ولم يفرقوا بين احد منهم لان التفريق يقتضي بين الشيئين فصاعدا
لانه احد اللفظ يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث ويدل عليه وجهان
الاول صحة الاستثنا والثاني قوله تعالى لستن كاحد من النساء اذا عرفت
هذا فتقدير الاية ولم يفرقوا بين اثنين منهم او بين جماعة المسئلة الثانية
تمسك اصحابنا بهذه الاية في اثبات العفو وعدم الاحباط فقالوا انه تعالى وعد
من امن بالله ورسله بانه يؤتيه اجورهم والمفهوم منه انه يؤتيهم اجورهم
على ذلك الايمان والا لم يصلح هذه الاية لان يكون ترغيبا في الايمان وذلك يوجب
القطع بعدم الاحباط والقطع بالعفو وبالاخراج من النار بعد الادخال
فيها المسئلة الثالثة قرا عاصم في رواية حفص يؤتيهم بالياء والضمير راجع الى
اسم الله والباقون بالنون وذلك اولى لوجهين احدهما انه افخم والثاني
انه مشاكل لقوله واعتدنا المسئلة الرابعة قوله سوف يؤتيهم اجورهم معناه
ان ايتاءها كائن لا محالة وان تاخر فالغرض به توكيد الوعد وتحقيقه لا كونه
متاخرا ثم قال وكان الله غفورا رحيما والمراد انه وعدهم بالثواب ثم اخبرهم بعد ذلك
انه يتجاوز عن سيئاتهم ويعفو عنها ويغفرها قوله تعالى يسالك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات
فعفونا عن ذلك واتينا موسى سلطانا مبينا ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم
وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا وقلنا لهم لا تعدوا في السبت واخذنا منهم
ميثاقا غليظا فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بايات الله وقتلهم الانبيا
بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون
الا قليلا وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما وقولهم انا قتلنا
المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم
وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما
قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزا حكيما وان من اهل الكتاب
الا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيمة يكون عليهم شهيدا فبظلم من
الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله
كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا
للكافرين منهم عذابا اليما لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون
يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة والمؤتون
الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الاخر اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما
اعلم ان هذا هو النوع الثاني من جهالات اليهود فانهم قالوا ان كنت رسولا من
عند الله فاتنا بكتاب من السماء جملة كما جاء موسى بالالواح وقيل طلبوا ان ينزل
عليهم كتابا من السماء الى فلان وكتابا الى فلان بانك رسول وقيل كتابا معاينة

كّ

٩٨ حتى ينزل وانما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت لان معجزات النبي صلى الله عليه
وسلم كانت قد تقدمت وحصلت فكان طلب الزيادة من باب التعنت ثم قال
تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك وانما اسند السؤال اليهم وان وجد من ابائهم
في ايام موسى عليه السلام وهم النقبا السبعون لانهم كانوا على مذهبهم وراضين
بسؤالهم ومشاكلين لهم في التعنت واعلم ان المقصود من الاية بيان ما كانوا
عليه من التعنت كانه قيل ان موسى لما نزل عليه كتاب من السما لم يكتفوا بذلك
القدر بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاينة وهذا يدل على ان طلب هولاء النزول
الكتاب عليهم من السماء ليس لاجل استرشاد بل لمحض العناد ثم قال تعالى فقد
سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم
وهذه القصة قد فسرناها في سورة البقرة واستدلال المعتزلة بهذه الاية على
نفي الرؤية قد اجبنا عنه هناك ثم قال تعالى ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات
والمعنى بيان كمال جهالتهم واصرارهم على كفرهم فانهم ما اكتفوا بعد نزول التوراة عليهم
بل طلبوا الرؤية جهرة بل ضموا اليه عبادة العجل وذلك يدل على غاية بعدهم
عن طلب الحق والدين والمراد بالبينات من قوله من بعد ما جاءتهم البينات امور
احدها انه تعالى جعل ما امرهم من الصاعقة بينات فان الصاعقة وان كانت
شيئا واحدا الا انها كانت على قدرة الله تعالى وعلى علمه وعلى قدرته وعلى كونه مخالفا
للاجسام والاعراض وعلى صدق موسى عليه السلام في دعوى النبوة وثانيها المراد
بالبينات انزال الصاعقة واحياؤهم بعد ما اماتهم وثالثها انهم انما عبدوا العجل
من بعد ان شاهدوا جميع معجزات موسى عليه السلام التي كان يظهرها في زمان فرعون
وهي العصا واليد البيضاء وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة والمقصود من هذا
الكلام ان هولاء يطلبون منك يا محمد ان تنزل عليهم كتابا من السما فاعلم يا محمد
انهم لا يطلبونه منك الا عنادا ولجاجا فان موسى قد انزل عليه هذا الكتاب وانزل
عليه ساير المعجزات القاهرة ثم انهم طلبوا الرؤية على سبيل العناد واقبلوا على
عبادة العجل وكل ذلك يدل على انهم مجبولون على اللجاج والبعد عن طريق
الحق ثم قال تعالى فعفونا عن ذلك واتينا موسى سلطانا مبينا يعني لم نستاصل
عبدة العجل وان كانوا قد بالغوا في اظهار اللجاج والعناد معه لكنا نصرناه
وقويناه فعظم امره وضعف خصمه وفيه بشارة للرسول صلى الله عليه وسلم
على سبيل التنبيه والرمز اي ان هولاء الكفار وان كانوا يعاندونه فانه بالاخرة
يستولي عليهم ويقهرهم ثم قال على سبيل التنبيه ثم حكى عنهم ساير جهالاتهم واصرارهم
على باطلهم فاحدها انه تعالى رفع فوقهم الطور بميثاقهم وفيه وجوه الاول
انهم امتنعوا عن قبول شريعة التوراة فرفع الله الجبل فوقهم حتى قبلوا والمعنى
ورفعنا فوقهم الطور لاجل ان يعطوا الميثاق بقبول الدين الثالث انهم اعطوا
الميثاق على انهم ان هموا بالرجوع عن الدين فالله يعذبهم باي نوع من انواع العذاب
اراد فلما هموا بترك الدين اظل الله تعالى الطور عليهم وهو المراد من قوله ورفعنا
فوقهم الطور بميثاقهم وثانيها قوله وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا ومضى بيانه

في سورة البقرة وثالثها قوله الطور بميثاقهم وثانيها قوله وقلنا لهم ادخلوا
الباب سجدا لا تعدوا في السبت واخذنا منهم ميثاقا غليظا وفيه مسايل المسئلة
الاولى لا تعدوا في السبت فيه وجهان الاول لا تعتدوا باقتناص السمك
فيه قال الواحدي يقال عدا عليه اشد العدو والعدو والعدوان ظلمه وجاوز الحد
ومنه قوله فيسبوا الله عدوا الثاني لا تعدوا والسبت من العدو بمعنى الحضر والمراد
به النهي عن العمل والكسب يوم السبت كانه قال لهم اسكنوا عن العمل في
هذا اليوم واقعدوا في منازلكم فانا الرزاق المسئلة الثانية قرا نافع
لا تعدوا ساكنة العين مشددة الدال اراد لا تعتدوا وحجته قوله
ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فجاء في هذه القصة بعينها
افتعل ثم ادغم التاء في الدال لتقاربهما ولان تزيد على تا في الجمهور وكثير
من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين اذا كان الثاني منهما مدغما ولم
يكن الاول حرف لين نحو دابة وشابة وقيل لهم ان المد يصير عوضا عن الحركة
وروى ورش عن نافع لا تعدوا بفتح العين وتشديد الدال نقل حركتها
الى العين والباقون تعدوا بضم الدال وسكون العين خفيفة المسئلة
الثالثة قال القفال الميثاق هو العهد الموكد غاية التوكيد وذلك يزعمونه
يدعونه من التوراة ثم قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بايات الله
وقتلهم الانبيا بغير حق وفيه مسايل المسئلة الاولى في متعلق الباء في قوله
الاول انه محذوف تقديره فبما نقضهم ميثاقهم وكذا لعناهم وسخطنا
عليهم والحذف افخم لان عند الحذف يذهب الوهم كل مذهب ودليله
المحذوف ان هذه الاشيا المذكورة من صفات الذم فيدل على اللعن الثاني
ان متعلق الباء هو قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات
احلت لهم وهذا قول الزجاج وزعم ان قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا
بدل من قوله فبما نقضهم واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه
وجهان احدهما ان بين الايتين بعيد جدا فجعل احدهما بدلا عن الاخرى
بعيد الثاني ان تلك الجنايات المذكورة عظيمة جدا لان كفرهم بالله
وقتلهم الانبيا وانكارهم للتكليف بقولهم قلوبنا غلف اعظم الذنوب وذكر
الذنوب العظيمة انما يليق ان يفرع عليه العقوبة العظيمة وتحريم بعض
الماكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة المسئلة
الثانية اتفقوا على ان ما في قوله فبما نقضهم ميثاقهم صلة زايدة والتقدير
فبنقضهم ميثاقهم وقد استقصينا هذه المسئلة في تفسير قوله فبما
رحمة من الله لنت لهم والله اعلم المسئلة الثالثة انه تعالى ادخل حرف
الباء على امور اولها نقض الميثاق وثانيها كفرهم بايات الله والمراد منه كفرهم
بالمعجزات وقد بينا فيما تقدم ان من انكر معجزة رسول واحد فقد انكر جميع
معجزات الرسل فلهذا السبب حكم الله عليهم بالكفر بايات الله وثالثها
قتلهم الانبيا بغير حق وذكرنا تفسيره في سورة البقرة ورابعها قولهم قلوبنا

غلف

99

غلف وذكر القفال فيه وجهين احدهما ان غلفا جمع غلاف والاصل غلف بتحريك
اللام فخفف بالتسكين كما قيل كتب ورسل بتسكين التاء والسين والمعنى
على هذا انهم قالوا قلوبنا غلف اي اوعية للعلم فلا حاجة بنا الى علم سوى
ما عندنا وكذبوا الانبيا بهذا القول والثاني ان غلفا جمع اغلف وهو المتغطي
بالغلاف اي بالغطاء والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي
اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ثم قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم
فلا يؤمنون الا قليلا فان حملنا الاية المتقدمة على التاويل الاول كان المراد
من هذه الاية انه تعالى كذبهم في ادعايهم ان قلوبنا اوعية العلم وبين انه طبع
عليها وختم عليها فلا يصل اثر الدعوة والبيان اليها وهذا يليق بمذهبنا وان حملنا
الاية المتقدمة على التاويل الثاني كان المراد من هذه الاية انه تعالى كذبهم
في ادعايهم ان قلوبهم في اكنة واغطية وهذا يليق بمذهب المعتزلة الا ان الوجه
الاول هو المطابق لقوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا اي لا
يؤمنون الا بموسى والتوراة وهذا اخبار منهم على حسب دعواهم وزعمهم
والا فقد بينا ان من يكفر برسول واحد ومعجزة واحدة فانه لا يمكنه الايمان باحد
من الرسل البتة وخامسها قوله وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما اعلم انهم
انما نسبوا مريم الى الزنا لانكارهم قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون
الاب ومنكر قدرة الله على ذلك كافر لانه يلزمه ان يقول كل مولود مسبوق
بوالد لا الى اول وذلك يوجب عليه القول بقدم العالم والدهر والقدح في وجود
الصانع المختار فالقوم لا شك انهم اولا انكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد من
دون الاب وثانيا نسبوا مريم الى الزنا فالمراد بقوله وبكفرهم هو انكارهم قدرة
الله تعالى وبقوله وقولهم على مريم بهتانا عظيما نسبتهم اياها الى الزنا ولما
حصل التغاير لا جرم حسن العطف وانما صار هذا الطعن بهتانا عظيما
لانه ظهر عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دل على براءتها
من كل عيب نحو قوله وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا ونحو كلام
عيسى عليه السلام حال كونه طفلا منفصلا عن امه فان كل ذلك دلايل قاطعة على
براءة مريم عليها السلام من كل ريبة فلا جرم وصف الله تعالى طعن اليهود فيها
بانه بهتان عظيم وكذلك وصف طعن المنافقين في عايشة رضي الله عنها بانه بهتان
عظيم حيث قال سبحانك هذا بهتان عظيم وذلك يدل على ان الروافض الذين
يطعنون في عايشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون في مريم عليها السلام وسادسها
قوله تعالى وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وهذا يدل على كفر
عظيم منهم لانهم لما قالوا فعلنا ذلك فهذا يدل على انهم كانوا راغبين في قتله
مجتهدين في ذلك ولا شك ان هذا القدر كفر عظيم فان قيل اليهود كانوا كافرين
بعيسى عليه السلام اعداء له عامدين لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة والفاعل ابن
الفاعلة فكيف قالوا انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله والجواب عنه من وجهين
الاول انهم قالوا على وجه الاستهزاء كقول فرعون ان رسولكم الذي ارسل اليكم

بمجنون وكقوله كفار قريش لمحمد صلى الله عليه وسلم يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك
لمجنون والثاني يجوز ان يضع الله الذكر الحسن مكان ذكر القبيح في الحكاية
عنهم رفعاً لعيسى عليه السلام عما كانوا يذكرونه ثم قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه
ولكن شبه لهم واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود انهم قتلوا عيسى فالله تعالى
كذبهم في هذه الدعوى فقال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم واعلم انه تعالى
لما حكى عن اليهود وفي الاية سؤالات الاول قوله شبه مسند الى ماذا ان جعلته مسنداً
الى المسيح فهو مشبه به وليس هو مشبه وان اسندته الى المقتول فلم يجر له ذكر
والجواب من وجهين الاول انه مسند الى الجار والمجرور وهو كقولك خيل اليه
كانه قيل ولكن وقع لهم الشبه الثاني ان يسند الى ضمير المقتول لان قوله وما قتلوه
يدل على انه وقع القتل على غيره فصار ذلك الغير مذكوراً بهذا الطريق فحسن
اسناد شبه اليه الثاني انه جاز ان يقال ان الله تعالى يلقي شبه انسان
على انسان اخر فهذا يفتح باب السفسطة فانا اذا راينا زيداً فلعله ليس زيد ولكنه
القى شبه زيد عليه وعند ذلك لا يبقى النكاح والطلاق والملك موثوقاً به وايضاً
يفضي الى القدح في التواتر لان خبر التواتر انما يفيد العلم بشرط انتهايه في الاخرة
الى المحسوس فاذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجه الطعن
في التواتر وذلك يوجب القدح في جميع الشرايع وليس لمجيب ان يجيب عنه بان
ذلك مختص بزمان الانبياء لانا نقول لو صح ما ذكرتم فذاك انما يعرف بالدليل والبرهان
وجب ان لا يقطع بشيء من المحسوسات ووجب ان لا نعتمد على شيء من الاخبار المتواترة
وايضاً ففي زماننا ان انسدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح وحينئذ
يعود الاحتمال المذكور في جميع الازمنة وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن
في التواتر والطعن فيه يوجب الطعن في نبوة الانبياء عليهم السلام فهذا فرع
يوجب الطعن في الاصول فكان مردوداً والله اعلم والجواب اختلف مذهب
العلماء في هذا الموضع وذكروا وجوهاً الاول قال كثير من المتكلمين ان اليهود لما
قصدوا قتله رفعه الله تعالى الى السماء فخاف رؤساء اليهود خوفاً من وقوع الفتنة
بين عوامهم فاخذوا انساناً وقتلوه ولبسوا على الناس انه المسيح والناس ما كانوا
يعرفون المسيح الا بالاسم لانه كان قليل المخالطة للناس وبهذا الطريق زال السؤال
لا يقال ان النصارى ينقلون عن اسلافهم انهم شاهدوه مقتولاً لانا نقول ان
تواتر النصارى ينتهي الى قوم قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب والطريق الثاني انه تعالى
القى شبهه على انسان اخر ثم فيه وجوه الاول ان اليهود لما علموا انه حاضر في البيت الفلاني
مع اصحابه امر يهودي راس اليهود رجلاً من اصحابه يقال له طيطانوس ان يدخل
على عيسى ويخرجه ليقتله فلما دخل عليه اخرج الله عيسى من سقف البيت والقى على
ذلك الرجل شبه عيسى فظنوه هو فصلبوه وقتلوه الثاني وكلوا بعيسى رجلاً يحرسه
وصعد عيسى في الجبل والقى الله الشبه على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى
الثالث ان اليهود لما هموا باخذه وكان مع عيسى عشرة من اصحابه فقال لهم من
يشتري الجنة بان يلقى عليه شبهي فقال واحد منهم انا فالقى الله تعالى عليه شبهه

عيسى عليه السلام فاخرج وقتل ورفع الله عيسى عليه السلام الرابع كان رجل يدعي انه من
اصحاب عيسى وكان منافقاً فذهب الى اليهود ودلهم عليه فلما دخل مع اليهود لاخذه
القى الله تعالى شبهه عليه فقتل وصلب وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله
اعلم بحقايق الامور ثم قال تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به
من علم الا اتباع الظن وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان في قوله وان الذين
اختلفوا فيه قولان الاول انهم هم النصارى وذلك لانهم باسرهم متفقون على ان
اليهود قتلوه لان فرق النصارى ثلاثة النسطورية والملكانية واليعقوبية اما
النسطورية فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته واكثر
الحكماء يرون ما يقرب من هذا قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا
الهيكل بل هو اما جسم شريف منساب في هذا البدن واما جوهر روحاني مجرد
في ذاته وهو مدبر هذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل واما النفس التي
هي في الحقيقة عيسى فالقتل ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فما الوجه في هذا
التخصيص لانا نقول ان نفسه قدسية سماوية علوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية
عظيمة القرب من ارواح الملايكة والنفس متى كانت كذلك لم يعظم تالمها بسبب
القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تخلص الى فسحة السموات
وانوار عالم الجلال فيعظم بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم ان هذه الاحوال
غير حاصلة لكل الناس بل هي غير حاصلة من مبدا خلقة ادم عليه السلام
الى قيام القيمة الا لاشخاص قليلين فهذا هو الفايدة في تخصيص عيسى عليه السلام
بهذه الحالة واما الملكانية قالوا القتل والصلب وصل الى اللاهوت بالاحساس
والشعور لا بالمباشرة وقالت اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر
متولد من جوهرين فهذا شرح مذاهب النصارى في هذا الباب وهو المراد بقوله
وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه والقول الثاني ان المراد بالذين اختلفوا هم
اليهود ليخرجه فالقى الله شبهه عليه ورفع عيسى الى السماء فاخذوا ذلك الرجل وقتلوه
على انه عيسى عليه السلام قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا
فاين عيسى فذلك اختلافهم فيه المسئلة الثانية احتج نفاة القياس بهذه الاية
وقالوا العمل بالقياس اتباع للظن واتباع الظن مذموم في كتاب الله تعالى بدليل انه متى
ذكر ذكر في معرض الذم الا ترى انه تعالى وصف اليهود والنصارى ها هنا في معرض الذم فقال
وما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال في سورة الانعام في مذمة الكفار ان يتبعون
الا الظن وان هم الا يخرصون وقال في اية اخرى ان الظن لا يغني من الحق شيا وكل ذلك
يدل على ان اتباع الظن مذموم والجواب لا نسلم ان العمل بالقياس اتباع للظن
فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوماً
لا مظنوناً وهذا الكلام له غور وفيه بحث ثم قال تعالى وما قتلوه يقيناً واعلم ان هذا اللفظ
يحتمل وجهين احدهما تعيين عدم القتل والاخر تعيين القتل فعلى التقدير الاول يكون المعنى
انه تعالى اخبر انهم شاكون في انهم هل قتلوه ام لا ثم اخبر محمداً بان اليقين حاصل بانهم ما قتلوه
وعلى التقدير الثاني يكون المعنى انهم هل قتلوه ام لا ثم انه اكد ذلك بانهم قتلوا ذلك الشخص

الذى قتلوه لا على يقين انه عيسى بل حين ما قتلوه كانوا شاكين فى انه هل هو عيسى
ام لا واحتمال الاول اولى لانه تعالى قال بعده بل رفعه الله اليه وهذا الكلام انما
يصح اذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل اما قوله بل رفعه الله اليه ففيه مسايل
المسئلة الاولى قرا ابو عمرو والكسائى بل والراء قوى من اللام فى الراء والباقون بترك
الادغام وحجتهما قرب مخرج اللام من الراء والراء قوى من اللام لحصول التكرير فيها ولهذا
لم يجز ادغام الراء فى اللام لان الانقص يدغم فى الافضل وحجة الباقين ان الراء واللام
حرفان من كلمتين فالاولى ترك الادغام المسئلة الاولى قرا ابو عمرو والكسائى بل
الثانية المشبهة احتجوا بقوله بل رفعه الله اليه فى اثبات الجهة والجواب المراد ه
الرفع الى موضع لا يجرى فيه حكم غير الله كقوله والى الله ترجع الامور وقال
ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت وكانت الهجرة فى ذلك
الوقت الى المدينة وقال ابرهيم انى ذاهب الى ربى المسئلة الثالثة رفع عيسى الى السما
ثابت بهذه الاية ونظيره قوله فى ال عمران انى متوفيك ورافعك الى واعلم انه تعالى
لما ذكر عقيب ما شرح انه وصل الى عيسى انواع كثيرة من البلاء والمحنة انه رفعه
اليه كان اعظم فى باب الثواب من الجنة ومن كل ما فيها من اللذات الجسمانية وهذه
الاية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية ثم قال تعالى وكان الله عزيزا
حكيما والمراد من العزة كمال القدرة ومن الحكمة كمال العلم فنبه بذلك هذا على ان
رفع عيسى من الدنيا الى السموات وان كان كالمتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة
الى قدرتى والى حكمتى وهو نظير قوله سبحان الذى اسرى بعبده فان الاسراء كان
متعذرا بالنسبة الى قدرة محمد الا انه سهل بالنسبة الى قدرة الله تعالى ثم قال وان من اهل
الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته واعلم انه تعالى لما ذكر فضايح اليهود وقبايح افعالهم وشرح
انهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين انه ما حصل لهم ذلك المقصود وانه حصل لعيسى
عليه السلام اعظم المناصب واجل المراتب بين الله تعالى ان هؤلاء كانوا بالغين فى
عداوته لا يخرج احدهم من الدنيا الا بعد ان يؤمن به فقال وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به
قبل موته واعلم ان كلمة من صوابه ان بمعنى ما النافية كقوله وان منكم الا واردها فصار التقدير
وما احد من اهل الكتاب الا ليؤمنن به فان قيل انا نرى اكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى
عليه السلام والجواب من الوجهين الاول ما روى عن شهر بن حوشب قال قال لى الحجاج انه ما
قراتها الا وفى نفسى منها شى يعنى هذه الاية فانى اضرب عنق اليهودى ولا اسمع منه ذلك
فقلت ان اليهودى اذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه ودبره وقالت يا عدو الله كان
عيسى نبيا فكذبت به فيقول امنت به عبد الله فاهل الكتاب يؤمنون به ولكن حيث
لا ينفعهم ذلك الايمان فاستوى الحجاج جالسا وقال عمن قلت حدثنى محمد بن الحنفية
فاخذ ينكت الارض بقضيب ثم قال لقد اخذتها من عين صافية وعن ابن عباس رضى الله
عنهما انه فسر كذلك فقال له عكرمة فان خر من سقف بيت او اكله سبع قال يتكلم بها
فى الهوا ولا تخرج روحه حتى يؤمن به ويدل عليه قراءة ابى الا ليؤمنن به قبل موتهم
بضم النون على معنى وان منهم احد الا سيؤمنون به قبل موتهم لان احدا يصلح للجمع قال
صاحب الكشاف والفايدة فى اخبار الله تعالى بايمانهم بعيسى عليه السلام قبل موتهم انهم

متى علموا انه لا بد من الايمان به لا محالة فلان يؤمنوا به حال ما ينفعهم ذلك الايمان كان اولى
والوجه الثانى فى الجواب عن اصل السؤال ان قوله قبل موته اى قبل موت عيسى عليه
السلام والمراد ان اهل الكتاب الذين يكونون موجودين فى زمان نزوله فانه لا بد
وان يؤمنوا به قال بعض المتكلمين انه لا يمتنع نزوله من السماء الى الدنيا لانه انما ينزل
عند ارتفاع التكاليف او بحيث لا يعرف اذ لو نزل مع بقاء التكاليف على وجه يعرف ان
عيسى عليه السلام لكان اما ان يكون نبيا ولا نبى بعد محمد عليه السلام او غير نبى وذلك
غير جائز لان عزل الانبياء لا يجوز وهذا الاشكال عندى ضعيف لانه انما كان نبيا
الى مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فعند مبعثه انتهت تلك المدة فلا يبعد ان يصير بعد
نزوله تبعا لمحمد عليه السلام ثم قال ويوم القيمة يكون عليهم شهيدا قيل يشهد على اليهود
انهم كذبوه وطعنوا فيه وعلى النصارى انهم اشركوا به وكذلك كل نبى شاهد على امته
ثم قال فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن
سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل ه
واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما واعلم انه تعالى لما شرح فضايح اليهود
قبايح افعالهم ذكر عقيبه تشديده وما حرم عليهم فى الدنيا والاخرة اما
فى الدنيا فهو انه تعالى حرم عليهم طيبات كانت محللة لهم قبل ذلك كما قال
تعالى فى موضع اخر وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم
حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم
ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون ثم انه تعالى بين ما هو كالعلة الموجبة
لهذه التشديدات واعلم ان انواع الذنوب محصورة فى نوعين اما الاول فالظلم
للخلق والثانى الاعراض عن الدين الحق اما ظلم الخلق فاليه الاشارة بقوله
وبصدهم عن سبيل الله ثم انهم مع ذلك فى غاية الحرص فى طلب المال فتارة
يحصلونه بالربا مع انهم نهوا عنه وتارة بطريق الرشوة وهو المراد بقوله
واكلهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله سماعون للكذب اكالون للسحت
فهذه الاربعة هى الذنوب الموجبة للتشديد عليهم فى الدنيا والاخرة اما فى
الدنيا فهو الذى تقدم ذكره من تحريم الطيبات عليهم واما فى الاخرة
فهو المراد من قوله واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما واعلم انه تعالى لما
وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود وصف طريقة المومنين المحققين
منهم فقال لكن الراسخون فى العلم منهم والمومنون يومنون بما انزل اليك
وما انزل من قبلك والمقيمين الصلاة والموتون الزكاة والمومنون بالله واليوم
الاخر اولئك سنوتيهم اجرا عظيما فى الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان
المراد به عبد الله بن سلام واصحابه والراسخون فى العلم الثابتون فيه وفى الحقيقة
هم المستدلون لان المقلد يكون بحيث اذا شكك تشكك واما المستدل
فانه لا يتشكك البتة فالراسخون هم المستدلون والمومنون يعنى منهم او من هم
المهاجرين والانصار وارتفع الراسخون على الابتداء ويومنون خبره واما قوله
والمقيمين الصلاة ففيه اقوال الاول روى عن عثمان وعايشة انهما قالا ان

ان فى المصحف لحنا وستقيمه العرب بالسنتها واعلم ان هذا بعيد لان المصحف
منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت اللحن
فيه الثانى وهو قول البصريين انه نصب على المدح لبيان فضل الصلاة قالوا اذا
مررت بزيد الكريم فلك ان تجر الكريم لكونه صفة لزيد ولك ان تنصبه
على تقدير جائنى قومك اعنى المطعمين فى المحل وهم المغيثون فى الشدايد فكذا
هاهنا تقدير الاية اعنى المقيمين الصلاة وهم المؤتون الزكاة وطعن الكسائى
فى هذا القول وقال النصب على المدح انما يكون بعد تمام الكلام وهاهنا
لم يتم لان قولك لكن الراسخون فى العلم منتظر للخبر وخبره هو قوله سوف
نوتيهم اجرا عظيما والجواب لا نسلم ان الكلام لم يتم الا عند قوله اولئك فانا بينا
ان الخبر هو قوله يؤمنون وايضا لم لا يجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر
واما الدليل على امتناعه فهذا القول هو المعتمد فى هذه الاية والقول الثالث
وهو اختيار الكسائى ان المقيمين خفض بالعطف على ما فى قوله بما انزل اليك
والمعنى والمؤمنون يؤمنون بما انزل من قبلك وبالمقيمين الصلاة ثم عطف
على قوله والمؤمنون قوله والمؤتون الزكاة والمراد بالمقيمين الصلاة الانبيا
وذلك لانه لم يخل شرع احد منهم منها قال تعالى بعد ان ذكر عددا منهم فى
سورة الانبيا واوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلوة وقيل المراد بالمقيمين
الصلاة الملائكة الذين وصفهم الله تعالى بانهم الصافون وانهم المسبحون
وانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون فقوله يؤمنون بما انزل اليك وما انزل
من قبلك يعنى المؤمنين بالكتب وقوله والمقيمين الصلاة يعنى يؤمنون بالرسل
الرابع جاء فى مصحف عبد الله والمقيمون بالواو وهى قراءة مالك بن دينار والجحدرى
وعيسى الثقفى المسئلة الثانية اعلم ان العلماء على ثلاثة اقسام العلماء باحكام
الله تعالى فقط والعلماء بذات الله تعالى وصفاته فقط والعلماء باحكام الله
تعالى وبذاته اما الفريق الاول فهم العالمون باحكام الله وتكاليفه وشرايعه
واما الثانى فهم العالمون بذات الله وصفاته الواجبة والجايزة والممتنعة
واما الثالث فهم موصوفون بالعلمين وهم اكابر العلما والى هذه الاقسام الثلاثة
اشار الرسول عليه السلام بقوله جالس العلماء وخالط الحكماء ورافق الكبراء
اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصفهم بكونهم راسخون فى العلم ثم شرح
ذلك فبين اولا كونهم عالمين باحكام الله وعاملين بتلك الاحكام وهو المراد
من قوله والمؤمنين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك واما علمهم بتلك الاحكام
فهو المراد بقوله والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة خصهما بالذكر لكونهما
اشرف الطاعات لان الصلاة اشرف الطاعات البدنية والزكاة اشرف الطاعات
المالية ولما شرح كونهم عالمين باحكام الله تعالى وعاملين بها شرح بعد ذلك
بين كونهم عالمين بالله واشرف هذه المعارف فهو المراد من قوله واليوم الاخر
ولما شرح هذه الاقسام ظهر كون هؤلاء المذكورين عالمين باحكام الله تعالى
وعاملين بها وظهر كونهم عالمين بالله وباحوال المعاد واذا حصلت هذه العلوم

والمعارف

والمعارف ظهر كونهم راسخين فى العلم لان الانسان لا يمكنه ان يتجاوز هذا المقام فى الكمال
وعلو الدرجة اخرجهم بقوله اولئك سنوتيهم اجرا عظيما قوله تعالى انا اوحينا
اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده واوحينا الى ابراهيم واسمعيل واسحق
ويعقوب والاسباط وعيسى وايوب ويونس وهرون وسليمن واتينا داود زبورا
ورسلا قد قصصناهم من قبل ورسلا لم نقصصهم وكلم الله موسى تكليما رسلا
مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما
فى الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى ان اليهود يسالون الرسول صلى الله
عليه وسلم ان ينزل عليهم كتابا من السماء ثم ذكر بعد ذلك انهم يطلبون ذلك لا لاجل
الاسترشاد ولكن للعناد واللجاج وحكى انواعا كثيرة من فضايحهم وانما امتد الكلام
الى هذا المقام شرع الان فى الجواب عن تلك الشبهة فقال انا اوحينا اليك
كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده والمعنى انا توافقنا على نبوة نوح وابرهيم
واسمعيل وجميع المذكورين فى هذه الاية وعلى ان الله اوحى اليهم ولا طريق الى
العلم بكونهم انبيا الله ورسله الا ظهور المعجزات عليهم ولكل واحد منهم نوع من المعجزة
على التعيين وما انزل الله تعالى على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل
ما انزل التورية على موسى فلما لم يكن عدم انزال الكتاب على هؤلاء دفعة واحدة
قادحا فى نبوتهم بل يكفى فى اثبات نبوتهم ظهور نوع من انواع المعجزات عليهم
علمنا ان هذه الشبهة زايلة وان اصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل وتحقيق القول
فيه ان اثبات المدلول يتوقف على ثبوت الدليل ثم اذا حصل الدليل وتم فالمطالبة
بدليل اخر اذا اخر يكون طلبا للزيادة واظهارا للتعنت واللجاج والله سبحانه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا اعتراض لاحد عليه بانه لم اعطى هذا الرسول
هذا المعجز وذلك الرسول الاخر معجزا اخر وهذا الجواب المذكور فى قوله
تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله سبحان ربى
هل كنت الا بشرا رسولا يعنى ان من ادعى الرسالة لا بد له من معجز يدل على
صدقه وذلك قد حصل فاما ان ياتى بكل ما يطلب منه فذلك ليس
من شرط الرسالة فهذا جواب جيد عن الشبهة التى اوردها اليهود
وهو المقصود الاصلى من هذه الاية المسئلة الثانية قال الزجاج
الوحى هو الاعلام على سبيل الخفاء قال تعالى فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة و
عشيا اى اشار اليهم وقال واذ اوحيت الى الحواريين ان امنوا واوحى
ربك الى النحل واوحينا الى ام موسى والمراد بالوحى فى هذه الايات الثلاث
الالهام المسئلة الثالثة قالوا انما بدا تعالى بذكر نوح لانه اول نبى شرع
الله على لسانه الاحكام والحلال والحرام ثم قال والنبيين من بعده ثم
خص بعضهم بالذكر لكونهم افضل من غيرهم كقوله وملائكته ورسله
وجبريل وميكال واعلم ان الانبياء المذكورين فى هذه الاية سوى موسى
عليه السلام اثنا عشر ولم يذكر معهم وذلك لان اليهود قالوا ان كنت يا محمد
نبيا فاتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما اتى موسى بالتوراة كذلك
فالله تعالى اجاب عن هذه الشبهة بان هؤلاء الانبيا الاثنى عشر كلهم كانوا انبيا

ورسلا مع ان واحدا منهم ما اتى بكتاب مثل التوراة دفعة واحدة واذا كان
المقصود من تقريرهم هذا المعنى لم يجرد ذكر موسى عليه السلام معهم ثم ختم ذكر
الانبياء بقوله واتينا داود زبورا يعنى انكم اعترفتم بان الزبور من عند الله
تعالى وما نزل دفعة واحدة فى الواح مثل ما انزلت التوراة الا على موسى عليه السلام
فى الواح فدل هذا على ان نزول الكتاب لا على الوجه الذى نزلت التوراة لا يقدح
فى كونه من عند الله وهذا الزام حسن قوى المسئلة الرابعة قال اهل اللغة
الزبور الكتاب وكل كتاب زبور وهو فعول بمعنى مفعول كالرسول والركوب ه
والحلوب واصله من زبرت بمعنى كتبت وذكرنا ما فيه عند قوله جاؤا بالبينات
والزبر والكتاب المنير المسئلة الخامسة قرا حمزة زبورا بضم الزاى فى
كل القران والباقون بفتحها حجة حمزة ان الزبر مصدر فى الاصل ثم استعمل
المفعول كقولهم ضرب الامير ونسج فلان فصار اسما ثم جمع على زبور كشهور
شهور فالمصدر اذا اقيم مقام المفعول كالرسول فانه يجوز جمعه كما يجمع الكتاب
على كتب فعلى هذا الزبور الكتاب والزبور بضم الزاى كالكتب اما قراءة الباقين
فهى اولى لانها اشهر والقراءة بها اكثر ثم قال تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك من
قبل ورسلا لم نقصصهم عليك واعلم انه انتصب قوله رسلا بمضمر يفسره قد قصصناهم
عليك والمعنى والمعنى انه تعالى انما ذكر احوال بعض الانبيا فى القران والاكثرون غير
مذكورين على سبيل التفصيل ثم قال تعالى وكلم الله موسى تكليما والمعنى انه بعث
كل هولاء الانبياء والرسل وخص موسى عليه السلام بالتكليم معه ولم يلزم منه تخصيص
موسى بهذا التشريف الطعن فى نبوة ساير الانبيا فكذلك لم يلزم من تخصيصه بانزال التوراة
عليه دفعة طعن فيمن انزل الله الكتاب عليه لا على هذا الوجه وعن ابراهيم ويحيى بن وثاب
انهما قرا وكلم الله بالنصب وقال بعضهم وكلم الله معناه وجرح الله موسى باظفار
المحن ومخالب الفتن وهذا تفسير باطل ثم قال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما وفيه مسايل المسئلة
الاولى فى انتصاب قوله رسلا وجوه الاول قال صاحب الكشاف الاوجه ان
ينتصب على المدح الثانى ينتصب على البدل من قوله ورسلا الثالث ان يكون
التقدير اوحينا اليهم رسلا فيكون منصوبا على الحال المسئلة الثانية اعلم
ان هذا الكلام جواب ايضا عن شبهة اليهود وتقريره ان المقصود من بعثة
الانبيا عليهم السلام ان يبشروا الخلق على اشتغالهم بعبودية الله تعالى وان
ينذروهم على الاعراض عن العبودية فهذا هو المقصود الاصلى من البعثة فاذا
حصل هذا المقصود فقد كمل الغرض وتم المطلوب وهذا المقصود حاصل بانزال الكتاب
المشتمل على بيان هذا المطلوب ومن المعلوم انه لا يختلف حال هذا المطلوب بان
يكون ذلك الكتاب مكتوبا فى الالواح او لم يكن وبان يكون نازلا دفعة واحدة
او منجما مفرقا بل لو قيل ان انزاله منجما مفرقا اقرب للمصلحة لكان اولى لان الكتاب
اذا انزل دفعة واحدة كثرت التكاليف وتوجهت باسرها على المكلف فيثقل قبولها
ولهذا السبب اصر قوم موسى عليه السلام على التمرد ولم يقبلوا تلك التكاليف

اما

اما اذا انزل الكتاب منجما مفرقا لم يكن كذلك بل ينزل التكليف شيئا فشيئا وجزءا
فجزءا فحينئذ يحصل الانقياد والطاعة من القوم وحاصل
هذا الجواب ان المقصود من بعثة الرسل وانزال الكتب هو الاعذار والانذار
وهذا المقصود حاصل سواء نزل الكتاب دفعة او لم يكن كذلك وكان
اقتراح اليهود فى انزال الكتاب دفعة واحدة اقتراحا فاسدا وهذا ايضا
جواب عن تلك الشبهة فى غاية الحسن ثم ختم الاية بقوله وكان الله عزيزا
حكيما يعنى هذا الذى يطلبونه من الرسول امر هين فى القدرة ولكنكم
طلبتموه هذا الامتناع على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز وعزته تقتضى ان لا
يجاب المتعنت الى مطلوبه وكذلك حكمته تقتضى هذا الامتناع لعلمه تعالى
بانه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على لجاجهم وذلك لانه تعالى اعطى موسى
هذا التشريف ومع ذلك فقومه بقوا معه على المكابرة والاصرار واللجاج
المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على وجوب معرفة الله تعالى
لا تثبت الا بالسمع قالوا لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
يدل على ان قبل البعثة يكون للناس حجة فى ترك الطاعات والعبادات
ونظيره قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل
ان نذل ونخزى المسئلة الرابعة قالت المعتزلة دلت هذه الاية
على ان العبد قد يحتج على الرب وان الذى يقوله اهل السنة من انه تعالى لا اعتراض
عليه فى شى وان له ان يفعل ما يشا ليس بشى قالوا لان قوله لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل يقتضى ان لهم على الله حجة قبل الرسل
وذلك يبطل قول اهل السنة والجواب المراد لئلا يكون للناس على الله ما يشبه
الحجة فيما بينكم قالت المعتزلة ويدل ايضا على ان تكليف ما لا يطاق ايضا
باطل لان عدم ارسال الرسل اذا كان يصلح عذرا فبان يكون عدم القدرة
والمكنة صالحا لان يكون عذرا كان اولى وجوابه المعارضة بالعلم قوله تعالى
لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا
وفى الاية مسئلتان المسئلة الاولى قوله لكن لا يبتدا به لانه استدراك عما سبق
وفى ذلك المستدرك قولان الاول ان هذه الايات باسرها جواب عن
قوله يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السما فكانه قيل انهم وان شهدوا
بان القران لم ينزل عليه من السما لكن الله يشهد بانه نازل عليه من السما
الثانى انه تعالى لما قال انا اوحينا اليك قال القوم نحن لا نشهد بذلك فنزل
لكن الله يشهد المسئلة الثانية شهادة الله انما عرفت بسبب انه انزل عليه
هذا القران البالغ فى الفصاحة فى اللفظ والشرف فى المعنى الى حيث عجز الاولون
والاخرون عن معارضته فكان ذلك معجزا واظهار المعجز شهادة بكون المدعى
صادقا ولما كانت شهادته انما عرفت بواسطة انزال القران لا جرم قال الله
يشهد بما انزل اليك اى يشهد لك بالنبوة بواسطة هذا القران الذى انزله عليك

ثم قال تعالى انزله بعلمه وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انزله بعلمه بامره وحكمة
باللغة فصار قوله انزله بعلمه جاريًا مجرى قول القايل كتبت بالقلم وقطعت بالسكين
والمراد من قوله انزله بعلمه وصف القران بغاية الحسن ونهاية الكمال وهذا مثل
ما يقال في الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم اذا صنف كتابا واستقصى في تجويده
انه انما صنف هذا بكمال علمه يعني انه اتخذ جملة علومه آلة ووسيلة الى تصنيف هذا
فيدل على وصف ذلك المصنف بغاية الجودة ونهاية الحسن وكذا ههنا المسئلة
الثانية قال اصحابنا دلت الاية على ان الله تعالى عليم علما زايدًا على ذاته وذلك
لانها دلت على اثبات علمه تعالى ولو كان علمه نفس ذاته لزم اضافة الشي الى نفسه
وهو محال ثم قال تعالى والملايكة يشهدون وانما تعرف شهادة الملايكة بذلك
لان ظهور المعجزة على يده يدل على انه تعالى يشهد له بالنبوة واذا شهد الله تعالى بذلك
فقد شهدت الملايكة بذلك لا محالة لما ثبت في القران انهم لا يسبقونه بالقول
والمقصود كانه قيل يا محمد ان كذبت هولاء اليهود فلا تبال بهم فان الله تعالى
وهو اله العالمين يصدقك في ذلك وملايكة السموات السبع اجمعون يصدقونك
ومن صدقه رب العالمين وملايكة العرش والكرسي والسموات السبع اجمعون لم
يلتفت الى تكذيب اخس الناس وهم هولاء اليهود ثم قال تعالى وكفى بالله شهيدًا وقد
سبق الكلام في مثل هذا قوله تعالى ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا
ضلالا بعيدًا ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق
اعلم ان هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم والمراد انهم كفروا بالقران و
صدوا غيرهم عن سبيل الله وذلك بالقاء الشبهات في قلوبهم نحو قولهم
لو كان رسولا لاتى بكتابه دفعة كما نزلت التورية على موسى وقولهم ان الله تعالى
ذكر في التورية ان شريعة موسى لا تتبدل ولا تنسخ الى يوم القيمة وقولهم ان الانبيا
لا يكونون الا من ولد هارون وداود وقوله قد ضلوا ضلالا بعيدا وذلك لان اشد
الناس ضلالا من كان ضالا وكان يعتقد في نفسه انه محق ثم انه يتوسل بذلك الضلال
الى اكتساب المال والجاه ثم انه يبذل كل جهده في القاء غيره في مثل ذلك الضلال فهذا
الانسان لا شك انه قد بلغ في الضلال الى اقصى الغايات واعظم النهايات ولهذا قال
الله في حقهم ضلوا ضلالا بعيدا ولما وصف كيفية ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال ان
الذين كفروا وظلموا محمدًا بكتمان نعته وظلموا اعوامهم بالقاء الشبهات في قلوبهم لم يكن الله
ليغفر لهم واعلم انا ان حملنا قوله الذين كفروا على المعهود السابق لم يحتج الى اضمار شرط
في هذا الوعيد لانه يحمل الاية على اقوام علم الله منهم انهم يموتون على الكفر وان حملناه على الاستغراق
اضمرنا فيه شرط عدم التوبة ثم قال ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم والمعنى انه تعالى لا
يهديهم يوم القيمة الى الجنة بل يهديهم الى طريق جهنم ثم قال خالدين فيها ابدا وكان ذلك
على الله يسيرا انتصب خالدين على الحال والعامل فيه معنى لا يهديهم لانه بمنزلة ويقيمهم خالدين
وانتصب ابدا على الظرف وكان ذلك على الله يسيرا والمعنى انه لا يتعذر عليه شي فكان ايصال
الالام اليهم شيا بعد شي الى غير النهاية يسيرا عليه وان كان متعذرًا على غيره قوله تعالى

الا طريق جهنم خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله يسيرا

اعلم ان

اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبه اليهود بالوجوه الكثيرة وبين فساد طريقهم ذكر خطابا
يعمهم ويعم غيرهم في الدعوة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد جاء
كم الرسول بالحق من ربكم وهذا الحق فيه وجهان الاول انه جاء بالقران وهو معجز
فيلزم انه جاء بالحق من ربه والثاني انه جاء بالدعوة الى عبادة الله والاعراض عن
غيره والعقل يدل على ان هذا هو الحق فيلزم انه جا بالحق من ربه ثم قال فامنوا
خيرا لكم يعني فامنوا يكن ذلك الايمان خيرا لكم مما انتم فيه اي احمد عاقبة من الكفر
وان تكفروا فان الله غني عن ايمانكم لانه مالك السموات والارض وخالقهما و
من كان كذلك لم يكن محتاجا الى شي ويحتمل ان يكون المراد ان كفرتم فلله ملك السموات
فان لله ما في السموات وما في الارض ومن كان قادرًا على انزال العذاب الشديد عليكم
لو كفرتم ويحتمل ان يكون المراد ان كفرتم فله ملك السموات وله عبيد يعبدونه وينقادون
لامره وحكمه ثم قال وكان الله عليما حكيما اي عليم لا يخفى عليه شي من اعمال عباده المؤمنين
والكافرين فيخرج حكيم انه لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوي بين المؤمن والكافر والمحسن
والمسيء وهو كقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين
في الارض ام نجعل المتقين كالفجار قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا
على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه
فامنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون
له ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملايكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا فاما
الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله واما الذين استنكفوا واستكبروا
اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى في هذه الاية والتقدير
يا اهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم اي لا تفرطوا في تعظيم المسيح وذلك لانه
تعالى حكى عن اليهود انهم يبالغون في الطعن في المسيح والنصارى يبالغون
في تعظيمه وكلا طرفي قصدهم ذميم فلهذا قال للنصارى لا تغلوا في دينكم وقوله ولا تقولوا
على الله الا الحق لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن انسان او روحه ونزهوه
عن هذه الاحوال ولما منعهم عن طريق الغلو ارشدهم الى طريق الحق وهو ان المسيح
عيسى بن مريم رسول الله وعبده اما قوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فاعلم
انا فسرنا الكلمة في قوله ان الله يبشرك بكلمة منه والمعنى انه وجد بكلمة الله وامره
من غير واسطة ولا نطفة كما قال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من
تراب ثم قال له كن فيكون واما قوله وروح منه ففيه وجوه الاول انه جرت عادة
الناس انهم اذا وصفوا شيا بغاية الطهارة والنظافة قالوا انه روح فلما كان عيسى
لا يتكون عن نطفة الاب وانما تكون عن نفخة جبريل لا جرم وصف بانه روح والمراد
بقوله منه التشريف والتفضيل كما يقال هذه نعمة من الله والمراد كون النعمة كاملة
تشريفة الثاني انه كان سببا لاحياء الخلق في اديانهم ومن كان كذلك وصف بانه
روح قال تعالى في صفة القران وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا الثالث
روح منه اي رحمة منه قيل في تفسير قوله وايدهم بروح منه اي رحمة منه وقال

فيعذبهم عذابا اليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا

تعالى في صفة القران وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا الثالث روح منه
اى رحمة منه قيل في تفسير قوله وايدهم بروح منه اى برحمة منه وقال عليه السلام
انما انا رحمة مهداة فلما كان عيسى رحمة من الله على الخلق من حيث انه كان يرشدهم
الى مصالحهم في دينهم ودنياهم لاجرم سمى روحا منه الرابع ان الروح هو النفخ في
كلام العرب فان الروح والريح متقاربان فالروح عبارة عن نفخة جبريل عليه
السلام وقوله منه يعنى ذلك النفخ من جبريل كان بامر الله تعالى واذنه فهو منه
وهذا كقوله فنفخنا فيها من روحنا الخامس قوله روح ادخل التنكير في روح وذلك
يفيد التعظيم والمعنى روح من الارواح الشريفة القدسية وقوله منه
اضافة لذلك الروح الى نفسه لاجل التشريف والتعظيم والله اعلم ثم قال تعالى
فامنوا بالله ورسوله اى ان عيسى من رسل الله فامنوا به كايمانكم بسائر الرسل
ولا تجعلوه الها ثم قال ولا تقولوا ثلاثة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المعنى
ولا تقولوا ان الله سبحانه واحد بالجوهر ثلاثة بالاقانيم واعلم ان مذهب النصارى
مجهول جدا والذى يتحصل منه انهم اثبتوا ذواتا موصوفة بصفات ثلاثة الا انهم
ان سموها صفات فهى في الحقيقة ذوات بدليل انهم يجوزون عليها الحلول في عيسى
ومريم عليهما السلام ولولا انها ذوات قائمة بانفسها والا لما جوز عليها ان تحل في الغير
وان تفارق ذلك الغير فهم وان كانوا يسمونها بالصفات الا انهم في الحقيقة يثبتون
ذوات متعددة قائمة بانفسها وذلك محض الكفر فلهذا قال تعالى ولا تقولوا ثلاثة
قلنا ان حملنا الثلاثة على انهم يثبتون صفات ثلاثة فهذا لا يمكن انكاره وكيف لا نقول ذلك
وانا نقول هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام العالم القادر الحى المريد
ونفهم من كل واحد من هذه الالفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الاخر ولا معنى لتعدد الصفات
الا ذلك فلو كان القول بتعدد الصفات كفرا لزم رد القران ولزم رد العقل من حيث انا
نعلم ان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا او حيا المسئلة
الثانية قوله ثلاثة خبر مبتدا محذوف ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدا على
وجوه الاول ما ذكرناه اى ولا تقولوا الاقانيم ثلاثة الثانى قال الزجاج ولا تقولوا الهتنا
ثلاثة وذلك لان القران دل على ان النصارى يقولون ان الله والمسيح ومريم ثلاثة
الهة والدليل عليه قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله
قال الفراء ولا تقولوا هم ثلاثة كقوله سيقولون ثلاثة لان ذكر عيسى ومريم مع الله بهذه العبارة
يوهم كونهما الهين وبالجملة فلا نرى مذهبا في الدنيا اشد ركاكة وبعدا عن العقل من
مذهب النصارى ثم قال تعالى انتهوا خيرا لكم قد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله فامنوا خيرا
لكم ثم اكد التوحيد بقوله انما الله اله واحد ثم نزه نفسه عن الولد بقوله سبحانه
ان يكون له ولد ودلائل تنزيهه عن الولد قد ذكرناها في سورة ال عمران وفي سورة مريم
على الاستقصاء وقرا الحسن ان يكون بكسر همزة ان ورفع النون من يكون اى سبحانه
ما يكون له ولد وعلى هذا التقدير فالكلام جملتان ثم قال له ما في السموات وما في الارض
اعلم انه تعالى في كل موضع نزه نفسه عن الولد ذكر كونه ملكا ومالكا لما في السموات
وما في الارض فقال في مريم ان كل من في السموات والارض الا اتى الرحمن عبدا والمعنى ان

كل من كان مالكا لكل السموات والارض ولكل ما فيهما كان مالكا لعيسى ومريم لانهما كانا في
السموات وفي الارض وما كانا اعظم من غيرهما في الذات والصفات واذا كان مالكا
لما هو اعظم منهما فبان يكون مالكا لهما اولى واذا كانا مملوكين له فكيف يعقل مع هذا
توهم كونهما ولدا وزوجة ثم قال وكفى بالله وكيلا والمعنى ان الله سبحانه كاف في تدبير
المخلوقات وفي حفظ المحدثات فلا حاجة الى القول باثبات اله اخر وهو اشارة
الى ما ذكره المتكلمون من انه سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات قادرا على
كل المقدورات كان كافيا في الالهية فلو فرضنا الها اخر معه كان معطلا لا فائدة فيه
وذلك نقص والناقص لا يكون الها ثم قال تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج لن يستنكف اى لن
يانف واصله في اللغة من كففت الدمع اذا نحيته باصبعك عن خدك فتاويل لن يستنكف
لن ينقبض ولن يمتنع وقال الازهرى سمعت المنذرى يقول سمعت ابا العباس وسئل عن
الاستنكاف فقال هو من النكف يقال ما عليه في هذا الامر نكف ولا وكف والنكف
يقال للشئ واستنكف اذا دفع ذلك الشئ المسئلة الثانية روى ان وفد نجران
قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم لم تعيب صاحبنا قال ومن صاحبكم قالوا عيسى قال
واى شئ قلت قالوا تقول انه عبد الله ورسوله قالوا انه ليس بعار ان يكون عبد الله
فنزلت هذه الاية وانا اقول انه تعالى لما اقام الحجة القاطعة على ان عيسى عبد
ولا يجوز ان يكون ابنا له اشار بعده الى حكاية شبهتهم واجاب عنها وذلك لان
الشبهة التى عليها يعولون في اثبات انه ابن الله انه كان يخبر بالمغيبات وكان ياتى
بخوارق العادات من الاحياء والابراء فكانه قيل لن يستنكف المسيح بسبب هذا
القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله تعالى فان الملائكة المقربين اعلى
حالا منهم في العلم بالمغيبات لانهم مطلعون على اللوح المحفوظ واعلى حالا
منه في القدرة لان ثمانية منهم حملوا العرش على عظمته ثم ان الملائكة على كمال
حالهم في العلم والقدرة لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يستنكف المسيح عن
عبوديته بسبب هذا القدر القليل الذى كان معه من العلم والقدرة فاذا حملنا
الاية على ما ذكرناه صارت هذه الايات متناسبة ومناظرة شريفة
كاملة وكان حمل الاية على هذا الوجه اولى المسئلة الثالثة استدلت الجمهور
بهذه الاية في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم واجيبوا عن هذا الاستدلال
بوجوه كثيرة والذى نقوله هاهنا انا نسلم ان اطلاع الملائكة على المغيبات اكثر
من اطلاع البشر عليها ونسلم ان قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم اشد
من قدرة البشر كيف ويقال ان جبريل رفع مداين قوم لوط بريشة واحدة من جناحه
انما النزاع في ان ثواب طاعات الملائكة اكثر ام ثواب طاعات البشر وهذه الاية لا تدل
على ذلك البتة وذلك لان النصارى انما اثبتوا الهية عيسى بسبب انه اخبر عن الغيوب
واتى بخوارق العادات فايراد الملائكة لاجل ابطال هذه الشبهة انما يستقيم اذا كانت
الملائكة اقوى حالا في هذا العلم وفي هذه القدرة من البشر ونحن نقول بموجبه فاما
ان يقال المراد من الاية تفضيل الملائكة على المسيح في كثرة الثواب على الطاعات فذلك

مما لا يناسب هذا الموضع ولا يليق به فظهر ان الاستدلال انما قوى فى الاوهام لان
الناس ما لخصوا محل النزاع والله اعلم المسئلة الرابعة فى الاية سوال وهو ان
الملائكة معطوفون على المسيح فيصير التقدير ولا الملائكة المقربون ان يكونوا عبيدا
لله وذلك غير جائز والجواب فيه وجهان احدهما ان يكون المراد ولا كل واحد
من الملائكة والثانى مختلفة فى الدرجة والفضيلة والاكابر منهم مثل جبريل
وميكائيل واسرافيل وعزائيل وحملة العرش ثمانية وقد شرحنا طبقاتهم فى سورة
البقرة فى تفسير قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة ثم قال ومن يستنكف عن
عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا المعنى ان من استنكف عن
عبادة الله واستكبر عنها فان الله يحشرهم جميعا يوم القيمة الى حيث لا
لا يملكون لانفسهم شيئا واعلم انه تعالى لما ذكر انه يحشر هولاء المستنكفين المستكبرين
لم يذكر او لا ثواب المومنين المطيعين فقال فاما الذين امنوا وعملوا الصالحات
فيوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله ثم ذكر عقاب المستنكفين المتكبرين فقال
واما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا اليما ولا يجدون لهم من دون
الله وليا ولا نصيرا والمعنى ظاهر لا اشكال فيه وانما قدم ثواب المومنين على عقاب
المستنكفين لانهم اذا راوا اولا ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب انفسهم
كان ذلك اعظم فى الحسرة قوله تعالى يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم
نورا مبينا فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه وفضل ويهديهم اليه
اعلم انه تعالى لما اورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى
واجاب عن جميع شبهاتهم عمم الخطاب ودعا جميع الناس الى الاعتراف برسالة محمد صلى
الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم والبرهان نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم فقال يا ايها الناس كما سمى الايمان نورا فى القلب ولما قرر على كل العالمين
كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا ونبيا وكون القران كتابا امرهم بعد ذلك
بان يتمسكوا بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ووعدهم عليه بالثواب فقال فاما
الذين امنوا بالله واعتصموا به والمراد امنوا بالله فى ذاته وصفاته وافعاله
واحكامه واسمائه واعتصموا به اى بالله فى ان يثبتهم على الايمان ويصونهم
عن زيغ الشيطان فسيدخلهم فى رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما
فوعد بامور ثلثة الرحمة والفضل والهداية قال ابن عباس الرحمة الجنة والفضل
ما يتفضل عليهم مما لا عين رات ولا اذن سمعت ويهديهم اليه صراطا مستقيما
واقول الرحمة والفضل محمولان على ما فى الجنة من المنفعة والتعظيم واما الهداية
فالمراد منها السعادات الحاصلة على انوار عالم القدس والكبرياء فى الارواح البشرية
هذا هو السعادة الروحانية واخر ذكرها عن القسمين الاولين تنبيها على ان
البهجة الروحانية اشرف من اللذات الجسمانية والله اعلم قوله تعالى يستفتونك
قل الله يفتيكم فى الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك
وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة
رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين يبين الله لكم ان تضلوا والله بكل شىء عليم

اعلم انه

106

اعلم انه تعالى تكلم فى اول السورة فى احكام الاموال وختم اخر السورة بذلك
ليكون الاخر مشاكلا للاول ووسط السورة مشتمل على المناظرة مع الفرق
المخالفين للدين قال اهل العلم ان الله تعالى انزل فى الكلالة ايتين
احدهما فى الشتاء وهى التى فى اول هذه السورة والاخرى فى الصيف وهى هذه
الاية ولهذا تسمى هذه الاية اية الصيف وقد ذكرنا ان الكلالة اسم يقع على
الموروث فهو الذى مات ولا يرثه احد الوالدين ولا احد من الاولاد ثم قال
ان امرؤ هلك ليس له ولد والرفع على الصفة اى ان هلك امرؤ غير ذى ولد واعلم
ان ظاهر الاية فيه تقييدات ثلثة الاول ان ظاهر الاية يقتضى ان للاخت النصف
عند عدم الولد واما عند وجود الولد فانها لا تاخذ النصف وليس الامر كذلك
بل شرط كون الاخت بحيث تاخذ النصف ان لا يكون للميت ولد ابن فان كانت
له بنت فان الاخت تاخذ النصف وليس كذلك بل الشرط اما ان يكون للميت
بنت واحدة ولا والد وذلك لان الاخت لا ترث مع الوالد بالاجماع الثالث
ان قوله وله اخت المراد منه من الاب والام او من الاب لان الاخت من
الام والاخ لا يستحقون ميراث الاخت من الام قد بين الله حكمه فى اول السورة
بالاجماع ثم قال وهو يرثها ان لم يكن لها ولد يعنى ان الاخ يستغرق ميراث الاخت
ثم قال تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء
فللذكر مثل حظ الانثيين وهذه الاية دالة على ان الاخت المذكورة
ليست هى الاخت من الام فقط وروى ان الصديق رضى الله عنه قال
فى خطبته الا ان الاية التى انزلها فى سورة النسا فى الفرائض فاولها
فى الوالد والولد وثانيها فى الزوج والزوجة والاخوة من الام والاية التى
ختم الله بها سورة النسا انزلها فى الاخوة والاخوات من الاب والام والتى ختم
بها سورة الانفال انزلها فى اولى الارحام ثم قال تعالى يبين الله لكم ان تضلوا وفيه
وجوه الاول قال البصريون المضاف ههنا محذوف وتقديره يبين الله لكم
كراهة ان تضلوا الا انه حذف المضاف كقوله واسئل القرية الثانى قال
الكوفيون حرف النفى محذوف والتقدير يبين الله لكم لئلا تضلوا ونظيره قوله
ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا اى لئلا تزولا الثالث قال
الجرجانى صاحب النظم يبين الله الضلالة لتعلموا انها ضلالة فتجتنبوها
ثم قال والله بكل شىء عليم فيكون بيانه حقا وتعريفه صدقا واعلم ان فى هذه السورة لطيفة
عجيبة وهى ان اولها مشتمل على بيان كمال قدرة الله تعالى فانه تعالى قال يا ايها
الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وهذا دال على سعة القدرة واخرها
مشتمل بيان كمال العلم وهو قوله والله بكل شىء عليم وهذان الوصفان اللذان بهما
تثبت الربوبية والالهية والجلالة والعزة وبهما يجب على العبد ان يكون مطيعا
للاوامر والنواهى منقادا لكل التكاليف والله اعلم ذكر المولف رحمه الله
انه اتم تفسير هذه السورة وفى قرية من قرى حران يقال لها الصف والحمد لله وصلى الله
على سيدنا محمد النبى واله الطيبين الطاهرين وسلم تسليما كثيرا

ن الوارث وعلى الموروث
فان وقع على الوارث فهو بمعنى سوى
الوالد والولد وان وقع على

في الاية مسايل المسئلة الاولى يقال وفى بالعهد واوفى به ومنه الموفون بعهد الله
والعقد هو وصل الشئ بالشئ على سبيل الاستيثاق والاحكام والعهد الزام
والعقد التزام على سبيل الاحكام ولما كان الايمان معرفة الله بذاته وصفاته
واحكامه وافعاله وكان من جملة احكامه انه يجب على جميع الخلق الانقياد لله تعالى
في جميع تكاليفه واوامره ونواهيه فكان هذا العقد احد الامور المعتبرة في
تحقق ماهية الايمان فلهذا قال يا ايها الذين امنوا اوفوا بتلك العقود و
انما سمى الله تعالى هذه التكاليف عقودا لانه تعالى ربطها بعباده كما يربط
الشئ بالحبل الموثق واعلم انه تعالى تارة يسمى هذه التكاليف عقودا كما في
قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وتارة عهودا قال تعالى واوفوا بعهدي
اوف بعهدكم وقال واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان وحاصل
الكلام في هذه الاية ان الانسان مامور باداء التكاليف فعلا وتركا المسئلة
الثانية قال الشافعي رضى الله عنه اذا نذر صوم يوم العيد او ذبح الولد لا يصح
النذر وقال ابو حنيفة انه نذر الصوم والذبح بيان الاول انه نذر صوم يوم
العيد ونذر ذبح الولد وصوم يوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه
في يوم العيد وكذلك ذبح الولد ماهية مركبة من الذبح ومن وقوعه في الولد
والاتي بالمركب يكون اتيا بكل واحد من فردية فملتزم صوم يوم العيد وذبح
لقوله تعالى اوفوا بالعقود ولقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون ولقوله
يوفون بالنذر ولقوله عليه السلام اوف بنذرك اقتضى ما في الباب انه لغا هذا
النذر في خصوص كون الصوم واقعا في يوم العيد وفي خصوص كون الذبح واقعا
في الولد لان العام بعد التخصيص حجة وحجة الشافعي رضى الله عنه انه
نذر في المعصية المسئلة الثالثة قال ابو حنيفة خيار المجلس غير ثابت وقال
الشافعي رضى الله عنه ثابت حجة ابي حنيفة انه لما انعقد البيع والشراء وجب
ان يحرم الفسخ لقوله اوفوا بالعقود وحجة الشافعي رضى الله عنه تخصيص هذا
العموم بالخبر وهو قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا المسئلة
الرابعة قال ابو حنيفة الجمع بين الطلقات حرام وقال الشافعي ليس
بحرام حجة ابي حنيفة ان النكاح من العقود ترك العمل به في الطلقة الواحدة
لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فوجب ان يحرم دفعه لقوله تعالى اوفوا
بالعقود ترك العمل به في الطلقة الواحدة بالاجماع وهو انه لو حرم الجمع لما نفذ

فلا يحرم

فلا يحرم قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام اعلم انه تعالى لما قرر بالاية الاولى
على جميع المكلفين انه يلزمهم الانقياد بجميع تكاليف الله تعالى وذلك
الاصل الكلي والقاعدة الجميلة شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة و
فبدا بذكر ما يحل ويحرم من المطعومات فقال احلت لكم بهيمة الانعام
وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قالوا كل حي لا عقل له فهو بهيمة من قولهم
استبهم الامر على فلان اذا اشكل وهذا امر مبهم اى مسدود الطريق ثم اختص
هذا الاسم بكل ذات اربع في البر والبحر والانعام هي الابل والبقر والغنم قال تعالى
والانعام خلقها لكم فيها دفء الى قوله والخيل والبغال والحمير وقال تعالى مما عملت
ايدينا انعاما فهم لها مالكون وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها ياكلون وقال ومن الانعام
حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله الى قوله ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن
المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين قال الواحدي رحمه الله ولا يدخل
في اسم الانعام الحمير لانه ماخوذ من نعومة اذا عرفت هذا فنقول في لفظ الاية
سؤالات الاول ان البهيمة اسم الجنس والانعام اسم النوع فقوله بهيمة الانعام يجري
مجرى قول القايل حيوان الانسان وهو مستكره الثاني انه تعالى لو قال احلت
لكم الانعام لكان الكلام تاما بدليل انه تعالى قال في اية اخرى واحلت لكم
الانعام الا ما يتلى عليكم فاي فايدة في لفظ البهيمة في هذه الاية الثالث انه ذكر
لفظ البهيمة بلفظ الوحدان ولفظ الانعام بلفظ الجمع فما الفايدة فيه الجواب
عن السؤال الاول من وجهين الاول ان المراد بالبهيمة وبالانعام شئ واحد
واضافة البهيمة الى الانعام للبيان وهذه الاضافة بمعنى من كخاتم فضة ومعناه
البهيمة من الانعام او للتاكيد كقولنا نفس الشئ وذاته وعينه الثاني ان المراد
بالانعام شئ اخر وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول ان المراد من بهيمة
الانعام الظباء وبقر الوحش ونحوها كانهم ارادوا ما يماثل الانعام ويدانيها
من جنس البهائم في الاجترار وعدم الانياب فاضيفت الى الانعام لحصول المشابهة
الثاني ان المراد من بهيمة الانعام اجنة الانعام روى عن ابن عباس ان بقرة
ذبحت فوجد في بطنها جنين فاخذ ابن عباس بذنبها وقال هذه من بهيمة الانعام
وعن ابن عمر انها اجنة الانعام وذكاته ذكاة امه واعلم ان هذا الوجه يدل
على صحة مذهب الشافعي رضى الله عنه في ان الجنين مذكى بذكاة الام المسئلة
الثانية قالت الثنوية ذبح الحيوان ايلام وقبيح والقبيح لا يرضى به الاله
الرحيم الحكيم فيمتنع ان يكون الذبح حلالا مباحا قالوا والذي يحقق ذلك ان
هذه الحيوانات ليس لها قدرة على الدفع عن انفسها ولا لها لسان يحتج على من
قصد ايلامها والايلام قبيح الا ان ايلام من بلغ في العجز والحيرة الى هذا الحد اقبح
واعلم ان فرق المسلمين افترقوا فرقا كثيرة بسبب هذه الشبهة فقالت الكرامية
لا نسلم ان هذه الحيوانات تتالم عند الذبح لعل الله تعالى يرفع الم الذبح عنها
وهذا كالمكابرة في الضروريات وقالت المعتزلة لا نسلم ان الايلام قبيح مطلقا
بل انما يقبح اذا لم يكن مسبوقا بجناية ولا ملحقا بعوض وههنا الله سبحانه

وتعالى يعوض هذه الحيوانات في الاخرة باعواض شريفة وحينئذ يخرج هذا
الذبح عن ان يكون ظلما قالوا والذي يدل على صحة ما قلنا ما تقرر في العقول
انه يحسن تحمل الم الفصد والحجامة لطلب الصحة فاذا حسن تحمل الالم القليل لاجل
المنفعة العظيمة فكذلك القول في الذبح وقال اصحابنا ان الاذن في ذبح الحيوانات
تصرف من الله في ملكه والمالك لا اعتراض عليه في ملكه اذا تصرف في ملك
نفسه والمسئلة طويلة مذكورة في علم الاصول والله اعلم المسئلة الثالثة
قال بعضهم قوله احلت لكم بهيمة الانعام مجمل لان الاحلال انما يضاف الى الافعال
وها هنا اضيف الى الذات فتعذر اجراؤه على ظاهره فلا بد من اضمار فعل وليس
اضمار بعض الافعال اولى من بعض فيحتمل ان يكون المراد احلال الانتفاع بجلدها
او عظمها او صوفها او لحمها او المراد احلال الانتفاع بالكل ولا شك ان اللفظ
محتمل للكل فصارت الاية مجملة الا ان قوله تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع
ومنها تاكلون دل على ان المراد بقوله احلت لكم بهيمة الانعام اباحة الانتفاع
به من كل هذه الوجوه واعلم انه تعالى لما ذكر قوله احلت لكم بهيمة الانعام
الحق به نوعين من الاستثناء الاول قوله الا ما يتلى عليكم واعلم ان هذا استثناء
مجمل واستثناء الكلام المفصل يجعل ما بقي بعد الاستثناء مجملا ايضا الا ان
المفسرين اجمعوا على ان المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه الاية
وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة
والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب
ووجه هذا ان قوله احلت لكم بهيمة الانعام يقتضي احلالها لهم على جميع الوجوه فبين
الله تعالى انها ان كانت ميتة او موقوذة او متردية او نطيحة او افترسها السبع
او ذبحت على اسم غير الله تعالى فهي محرمة النوع الثاني من الاستثناء قوله
تعالى غير محلي الصيد وانتم حرم وفيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى
لما احل بهيمة الانعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها فعرفنا ان
ما كان منها صيدا فانه حلال في الاحلال دون الاحرام وما لم يكن صيدا فهو حلال في
الحالين جميعا المسئلة الثانية قوله وانتم حرم اي محرمون اي داخلون
في الاحرام بالحج والعمرة او احدهما يقال احرم بالحج والعمرة فهو محرم كما يقال
اجنب فهو مجنب ويستوي فيه الواحد والجمع يقال قوم حرم كما يقال قوم جنب قال
الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واعلم انا اذا قلنا احرم الرجل فله معنيان الاول
هذا والثاني انه دخل الحرم فقوله وانتم حرم يشمل الوجهين فيحرم الصيد على
من كان في الحرم وعلى من كان محرما بالحج والعمرة وهو قول الفقهاء المسئلة
الثالثة اعلم ان ظاهر الاية يقتضي ان الصيد حرام على المحرم ونظير هذه الاية قوله
تعالى واذا حللتم فاصطادوا واما ان كلمة اذا للشرط والمعلق بكلمة الشرط
على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء الا انه تعالى بين في اية اخرى ان المحرم على المحرم
انما هو صيد البر لا صيد البحر قال تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم و
للسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فصارت هذه الاية بيانا

لثلاث

لثلاث الايات المطلقة المسئلة الرابعة انتصب على الحال من قوله احلت لكم كما
يقول احل لكم الطعام غير معتدين فيه قال الفراء هو مثل قولك احل لكم الشيء
لا مفرطا فيه ولا متعديا والمعنى احلت لكم بهيمة الانعام الا ان تحلوا الصيد
في حال الاحرام فانه لا يحل لكم ذلك اذا كنتم محرمين ثم قال تعالى ان الله يحكم ما
يريد والمعنى انه تعالى اباح الانعام في جميع الاحوال واباح الصيد في بعض الاحوال
دون البعض فان قال قائل ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص كان جوابه
ان يقال انه تعالى مالك الاشياء وخالقها فلم يكن في حكمه اعتراض بوجه من الوجوه
وهذا هو الذي تقوله اصحابنا ان علة حسن التكليف هي الربوبية والعبودية لا ما
تقوله المعتزلة من رعاية المصالح قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله
ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد ولا امين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم و
رضوانا واذا حللتم فاصطادوا ولا يجرمنكم شنآن قوم ان صدوكم عن المسجد
الحرام ان تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان واتقوا
الله ان الله شديد العقاب اعلم انه تعالى لما حرم الصيد على المحرم في الاية الاولى
اكد ذلك بالنهي في هذه الاية عن مخالفة تكاليف الله تعالى فقال يا ايها
الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله واعلم ان الشعائر جمع والاكثرون على انها جمع شعيرة
وقال ابن فارس واحدها شعارة والشعار فعيلة بمعنى مفعلة والاشعار الاعلام
وكل شيء اعلم فقد اشعر وكل شيء جعل علما على شيء او اعلم بعلامة جاز ان يسمى شعيرة
فالهدي الذي يهدى الى مكة يسمى شعائر لانها معلمة بعلامات دالة على كونها هديا
واختلف المفسرون في المراد بشعائر الله وفيه قولان الاول قوله لا تحلوا
شعائر الله اي فرائضه التي حدها لعباده واوجبها عليهم وعلى هذا القول
فشعائر الله عام في جميع تكاليفه غير مخصوص بشيء معين ويقرب منه قول
الحسن شعائر الله دين الله والثاني ان المراد منه شيء خاص من التكاليف
وعلى هذا القول فذكروا وجوها الاول المراد لا تحلوا ما حرم الله عليكم في
حال احرامكم من الصيد والثاني قال ابن عباس ان المشركين كانوا يحجون
البيت ويهدون الهدايا ويعظمون المشاعر وينحرون فاراد المسلمون ان يغيروا
عليهم فانزل الله تعالى لا تحلوا شعائر الله الثالث قال الفراء كانت عامة العرب
لا يرون الصفا والمروة من شعائر الحج ولا يطوفون بينهما فانزل الله لا تستحلوا
ترك شيء من مناسك الحج واتوا بجميعها على سبيل الكمال والتمام الرابع قال
بعضهم الشعائر هي الهدايا تطعن في سنامها وتقلد ليعلم انها هدي وهو
قول ابي عبيدة ويدل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر
الله وهذا عندي ضعيف لانه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليه
الهدي والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه ثم قال تعالى
ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا تحلوا الشهر الحرام بالقتال فيه واعلم ان
الشهر الحرام هو الذي كانت العرب تعظمه وتحرم القتال فيه قال الله
ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات

بمحرمين

والارض منها اربعة حرم قيل هي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب
فقوله ولا الشهر الحرام يجوز ان يكون اشارة الى جميع هذه الاشهر
كما يطلق اسم الواحد على الجنس ويجوز ان يكون المراد هو رجب لانه اكمل هذه
الشهور الاربعة في هذه الصفة ثم قال تعالى ولا الهدى قال الواحدى
ما اهدى الى بيت الله من ناقة او بقرة او شاة فهو الهدى واحدها هدى
بتسكين الدال وقال ايضا هديه وجمعها هدى قال الشاعر

حلفت برب مكة والمصلى ... واعناق الهدى مقلدات

ونظير هذه الاية قوله تعالى هديا بالغ الكعبة وقوله والهدى معكوفا ان يبلغ محله
ثم قال تعالى ولا القلايد جمع قلادة وهي التي تشد في عنق البعير وغيره وهي مشهورة
وفي التفسير وجوه الاول المراد من الهدى ذوات القلايد وعطفت على الهدى
مبالغة في التوصية بها لانها اشرف الهدى ومبالغة في النهي عن التعرض
لك هدى على معنى فلا تحلوا قلايدها فكيف تحلوها كما قال ولا يبدين زينتهن
فنهى عن ابداء الزينة مبالغة في النهي عن ابداء مواقعها الثالث قال
بعضهم كانت العرب في الجاهلية مواظبين على المحاربة الا في الاشهر الحرم
فمن وجد في غير هذه الاشهر اصيب الا ان يكون مشعرا بزينة او ببعيره من
لحا شجر الحرم او متحرما بعمرة الى البيت فحينئذ لا يتعرض له فامر الله المسلمين
بتقرير هذا المعنى ثم قال ولا امين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم
ورضوانا وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا حميد بن قيس الاعرج تبتغون
فضلا من ربهم ورضوانا بالتاء على خطاب المومنين المسئلة الثانية
في تفسير الفضل والرضوان وجهان الاول يبتغون فضلا من ربهم بالتجارة
المباحة لهم في حجهم كقوله ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم قالوا
نزلت في تجاراتهم ايام الموسم والمعنى لا تمنعهم فانما قصدوا البيت
لاصلاح معاشهم ومعادهم فابتغاء الفضل للدنيا وابتغاء الرضوان
للاخرة قال اهل العلم ان المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء
الرضوان الله وان كانوا لا ينالون ذلك فلا يبعد ان يحصل لهم بسبب هذا
القصد نوع من الحرمة والوجه الثاني ان المراد بفضل الله الثواب وبالرضوان
انه يرضى الله عنهم وذلك لان الكافر وان كان لا ينال الفضل والرضوان
لكنه يظن ان بفعله طالب لهما فيجوز ان يوصف بذلك بناء على ظنه قال الله
تعالى وانظر الى الهك ذق انك انت العزيز المسئلة الثالثة
اختلف الناس فقال قوم هذه الاية منسوخة لان قوله لا تحلوا شعاير الله
ولا الشهر الحرام يقتضي حرمة القتال في الشهر الحرام وذلك
منسوخ بقوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ومن اقول كثير
من المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وقول الشعبي
لم ينسخ من سورة المايدة الا هذه الاية وقال قوم اخرون من المفسرين
هذه الاية غير منسوخة وهولاء لهم طريقان الاول ان الله تعالى

امرنا في

١٠٩

امرنا في هذه الاية ان لا نخيف من يقصد بيته من المسلمين وحرم علينا اخذ الهدى
من المهدين اذا كانوا مسلمين والدليل عليه اول الاية واخرها اما اول الاية
فهو قوله لا تحلوا شعاير الله انما يليق بنسك المسلمين وطاعاتهم لا بنسك الكفار و
اما اخر الاية فهي قوله يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا وهذا انما يليق بالمسلم
لا بالكافر الثاني قال ابو مسلم الاصفهاني المراد بالاية ذلك الخطر وهو المراد
بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال تعالى واذا حللتم
فاصطادوا وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا واذا احللتم قال حل المحرم
واحل وقرى بكسر الفاء وقيل هو بدل من كسر الهمزة عند الابتدا المسئلة
الثانية هذه الاية متعلقة بقوله غير محلي الصيد وانتم حرم لمانع من
حل الاصطياد فلما زال الاحرام وجب ان يزول المانع المسئلة الثالثة
ظاهر الامر وان كان للوجوب الا انه لا يفيد هاهنا الاباحة وكذا في قوله فاذا
قضيت الصلاة فانتشروا في الارض ونظيره قول القايل لا تدخلن هذه الدار
حتى تودي ثمنها فاذا اديت فادخلها اي فاذا اديت فقد ابيح لك دخولها
وحاصل الكلام انما عرفنا ان الامر هاهنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل والله اعلم
ثم قال تعالى ولا يجرمنكم شنان قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا
وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى قال القفال رحمه الله هذا معطوف على قوله لا تحلوا شعاير الله
الى قوله ولا امين البيت الحرام يعني ولا يحملنكم عداوتكم لقوم من اجل
انهم صدوكم عن المسجد الحرام على ان تعتدوا فتمنعوهم عن المسجد الحرام
فان الباطل لا يجوز ان يعتدى به ولا ان يعين بعضهم بعضا على العدوان حتى
اذا تعدى واحد على الاخر تعدى ذلك الاخر عليه لكن الواجب ان يعين
بعضهم بعضا على ما فيه البر والتقوى فهذا هو المقصود من الاية المسئلة
الثانية قال صاحب الكشاف جرم يجرى مجرى كسب في تعديه تارة الى
مفعول واحد وتارة الى اثنين تقول جرم ذنبا نحو كسبه وجرمته
ذنبا اي كسبته اياه يقال اجرمته ذنبا على نقل المتعدى الى مفعول بالهمزة
الى مفعولين كقولهم اكسبته ذنبا وعليه قراءة عبد الله ولا يجرمنكم بضم
الياء واول المفعولين على القراتين ضمير المخاطبين والثاني ان تعتدوا والمعنى
ولا يكسبنكم بغض قوم لان صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم والثاني ان تعتدوا
والمعنى المسئلة الثالثة الشنان البغض يقال شنيت الرجل اشناه
شناه ومشنا وشنانا بفتح الشين وكسرها ويقال رجل شنان وامراة شناة
ومصروفان ويقال شنان بغير صرف وفعلان قد جاء وصفا وقد جاء مصدرا
المسئلة الرابعة قرا ابن عامر وابو بكر عن عاصم واسمعيل عن نافع بجزم النون
الاولى والباقون بالفتح والفتح اجود لكثرة نظايرها في المصادر كالضربان
والسكران والغليان والغثيان واما بالسكون فقد جاء في الاكثر وصفا قال الواحدي
وقد جاء مصدرا قولهم لويته حقه ليانا في قول ابي عبيدة وانشد للاحوص

وان حاب فيه ذو الشنان وفندا   فقوله ذو الشنان على التحقيف كقولك
فى ضمان بحذف الهمزة والقاء حركتها على ما قبلها المسئلة الخامسة قرا ابن كثير و
ابو عمرو ان صدوكم بكسر الالف على الشرط والجزاء والباقون بفتح الالف يعني
لان صدوكم كما قال محمد بن جرير وهذه القراءة هي الاختيار لان معنى صدوكم
ما اصابهم عند المسجد الحرام مع اهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمومنين
يوم الحديبية عن العمرة وهذه السورة نزلت بعد الحديبية وكان هذا الصد
متقدما لا محالة على نزول هذه ثم قال واتقوا الله ان الله شديد العقاب والمراد
منه التهديد والوعيد يعني اتقوا الله ولا تستحلوا اشيا من محارمه ان الله شديد
العقاب لا يطيق احد عقابه قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ
وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ
إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ
يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ
عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ
فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ اعلم انه تعالى قال فى اول السورة احلت لكم بهيمة الانعام
ثم ذكر ان فيه استثنا يتلى عليكم فهاهنا ذكر الله تعالى تلك الصور المستثناة
عن ذلك العموم وهي احد عشر نوعا الاول الميتة وكانوا يقولون انكم تاكلون
ما تقتلون ولا تاكلون ما قتل الله واعلم ان تحريم الميتة موافق لما فى العقول
لان الدم جوهر لطيف جدا فاذا مات الحيوان حتف انفه احتبس الدم فى
عروقه وتعفن وفسد وحصل من اكله مضار عظيمة والثانى الدم ذكر
ذلك قال صاحب الكشاف كانوا يملاون الصاع من الدم ويشوونه ويطعمونه
الضيف والله تعالى حرم ذلك عليهم والثالث لحم الخنزير قال اهل العلم الغذاء
يصير جزا من جوهر المغتذى ولا بد ان يحصل للمغتذى اخلاق وصفات من جنس
ما كان حاصلا فى الغذاء والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة
فى المشتهيات فحرم اكله على الانسان لئلا يتكيف بتلك الكيفية واما الشاة
فانها حيوان فى غاية السلامة فانها ذات عارية عن جميع الاخلاق فلذلك
لا يحصل للانسان بسبب اكل لحمها كيفية اجنبية عن احوال الانسان الرابع
ما اهل لغير الله به والاهلال للانسان رفع الصوت ومنه يقال اهل فلان
بالحج اذا لبى ومنه استهل الصبي وهو صراخه اذا ولد وكانوا يقولون عند
الذبح باسم اللات والعزى فحرم الله تعالى ذلك والخامس المنخنقة يقال خنقه
فاختنق والخنق والاختناق انعصار الحلق واعلم ان المنخنقة على وجوه منها
ان اهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة فاذا ماتت اكلوها ومنها ما يخنق بحبل
الصائد ومنها ما يدخل راسها بين عودين فى شجرة فيختنق فيموت وبالجملة فباى
وجه اختنقت فهي حرام واعلم ان هذه المنخنقة من جنس الميتة لانها لما ماتت وما سالت
دمها كانت كالميتة حتف انفه والسادس الموقوذة وهي التي ضربت الى ان ماتت يقال
وقذها واوقذها اذا ضربها الى ان مات ويدخل فى الموقوذة ما رمي بالبندق فمات وهي

ايضاً

ايضاً فى معنى الميتة وفى معنى المنخنقة فانها ماتت ولم يسل دمها السابع
المتردية والمتردي هو الواقع فى الردى وهو الهلاك قال الله تعالى وما يغني
عنه ماله اذا تردى اى وقع فى النار ويقال فلان تردى من السطح فالمتردية
هي التي تسقط من جبل او موضع مشرف فتموت وهذا ايضا من الميتة لانها ماتت
وما سال منها الدم ويدخل فيه ما اذا اصابه سهم وهو فى الجبل فسقط على الارض
فانه يحرم اكله لانه لا يعلم انه مات بالتردي او بالسهم والثامن النطيحة وهي
المنطوحة الى ان ماتت وذلك مثل شاتين تناطحا الى ان ماتا او مات احدهما
وهذا ايضا داخل فى الميتة لانها ماتت من غير سيلان الدم واعلم ان دخول
الها فى هذه الكلمات الاربع اعني المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة
انما كان لانها صفات الموصوف مؤنث وهو الشاة كانه قيل حرمت عليكم
الشاة المنخنقة والموقوذة وخصت الشاة لانها من اعم ما ياكله الناس والكلام
يخرج على الاعم الاغلب ويكون هو الاكل فان قيل لم اثبت الهاء فى النطيحة مع انها
كانت فى الاصل منطوحة فعدل بها الى النطيحة وفى مثل هذا الموضع يكون
الها محذوفة كقولهم كف خضيب ولحية دهين وعين كحيل قلنا انما تحذف
الهاء من الفعلية اذا كانت صفة لموصوف تقدمها فاذا لم يذكر الموصوف وذكرت
الصفة وضعتها موضع الموصوف تقول رايت قتيلة بني فلان بالهاء لانك ان لم
تدخل الهاء لم تعرف رجل هو او امراة فعلى هذا دخلت الهاء فى النطيحة لانها صفة
لمؤنث غير مذكور وهو الشاة والتاسع قوله وما اكل السبع الا ما ذكيتم
وفيه مسايل المسئلة الاولى السبع اسم يقع على ما له ناب ويعدو على الانسان والدواب
ويفترسها مثل الاسد وما دونه ويجوز التخفيف فى سبع وسبعه وفى رواية عن
ابي عمرو السبع بسكون الباء وقرا ابن عباس واكيل السبع المسئلة الثانية قال قتادة
كان اهل الجاهلية اذا جرح السبع شيئا فقتله واكل بعضه اكلوا ما بقي فحرمه
الله وفى الاية محذوف تقديره وما اكل السبع لان ما اكله السبع فقد فقد ولا حكم
له وانما الحكم للباقي المسئلة الثالثة اصل الذكاء فى اللغة تمام الشي ومنه الذكاء
فى الفهم وهو تمامه ومنه الذكا فى السن وقيل جري المذكيات غلاب اى جري المسان
التي قد اسنت وبلغت تمام السن وهو النهاية فى الشباب فاذا نقص عن ذلك او زاد
فلا يقال له الذكا فى السن ويقال ذكيت النار اى اتممت اشتعالها اذا عرفت هذا
الاصل فنقول الاستثنا المذكور فى قوله الا ما ذكيتم فيه اقوال الاول انه استثنا
من جميع ما تقدم من قوله والمنخنقة الى قوله وما اكل السبع وهو قول علي وابن عباس
والحسن وقتادة فعلى هذا انك ان ادركت ذكاته بان وجدت له عينا تطرف او ذنبا
يتحرك او رجلا تركض فاذبح فانه حلال فانه لولا بقاء الحياة فيه والا لما حصلت هذه
الاحوال فلما وجدتها مع هذه الاحوال دل على ان الحياة بتمامها حاصلة فيه والقول
الثاني ان هذا الاستثنا مختص بقوله وما اكل السبع والقول الثالث انه استثنا
منقطع كانه قال لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال والقول الرابع انه استثنا من
التحريم لا من المحرمات يعني حرم عليكم ما مضى الا ما ذكيتم فانه لكم حلال وعلى

هذا التقدير يكون استثنا منقطعا ايضا العاشر من المحرمات المذكورة في هذه الاية
قوله تعالى وما ذبح على النصب يحتمل ان يكون واحدا فان قلنا انه جمع ففي واحده ثلاثة
وجوه الاول ان واحده نصاب فقولنا نصاب ونصب كقولنا حمار وحمر الثاني ان
واحده النصب فقولنا نصب ونصب كقولنا سقف وسقف ورهن ورهن والثالث
ان واحده النصيبة قال الليث النصب جمع النصيبة وهي علامة تنصب للقوم
اما ان يكون النصب واحدا فجمعه نصب وانصاب كقولنا طنب واطناب قال
الازهري وقد جعل الاعشى النصب واحدا فقال ولا النصب المنصوب لا تنسكنه
لعاقبة والله ربك فاعبدوا المسئلة الثانية من الناس من قال النصب هي
الاوثان وهذا بعيد لان هذا معطوف على قوله وما اهل لغير الله به وذلك هو الذبح
على اسم الاوثان ومن حق المعطوف ان يكون مغاير المعطوف عليه وقال ابن
جريج النصب ليس باصنام فان الاصنام احجار مصورة منقوشة وهذه النصب
احجار كانوا نصبوها حول الكعبة وكانوا يذبحون عندها للاصنام وكانوا يلطخونها
بتلك الدما ويضعون اللحوم عليها فقال المسلمون يا رسول الله كان اهل الجاهلية
يعظمون البيت بالدم فنحن احق ان نعظمه فكان النبي صلى الله عليه وسلم
لم ينكره فانزل الله تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها واعلم ان في معنى قوله وما
ذبح على النصب وجهان احدهما وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب والثاني
وما ذبح للنصب واللام وعلى يتعاقبان قال الله فسلام لك من اصحاب اليمين اي
فسلام عليك منهم وقال وان اسأتم فلها اي فعليها النوع الحادي عشر قوله وان
تستقسموا بالازلام قال القفال رحمه الله ذكر هذا في جملة المطاعم لانه مما ابتدعه
اهل الجاهلية وكان موافقا لما كانوا فعلوه من المطاعم وذلك ان الذبح على النصب
انما كان يقع عند البيت وكذا الاستقسام بالازلام كانوا يوقعونه عند البيت
اذا كانوا هناك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في الاية قولان الاول كان احدهم
اذا اراد سفرا او غزوا او تجارة او نكاحا او امرا اخر من معاظم الامور ضرب بالقداح
وكانوا قد كتبوا على بعضها امرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي وتركوا بعضها خاليا عن
الكتبة فان خرج الامر اقدم على الفعل وان خرج النهي امسك وان خرج الخالي
اعاد العمل مرة اخرى فمعنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة الخير والشر بواسطة
ضرب القداح الثاني قال المورخ وكثير من اهل اللغة الاستقسام هنا
هو الميسر المنهي عنه والازلام قداح الميسر والقول الاول اختيار الجمهور والله
والله اعلم المسئلة الثانية الازلام القداح واحدها زلم ذكره الاخفش وانما سميت القداح
بالازلام لانها زلمت اي سويت ويقال رجل مزلم وامراة مزلمة اذا اخفت شكر
العلايق ويقال قدح مزلم وزليم اذا ظرف واجيد قده وصنعته وما احسن ما زلم
سهمه اي سواه ويقال لقوايم البقر ازلام شبهت بالقداح للطافتها ثم قال تعالى ذلكم
فسق وفيه وجهان الاول انه يكون راجعا الى الاستقسام بالازلام فقط ومقتصرا
عليه الثاني ان يكون راجعا الى جميع ما تقدم ذكره من التحليل والتحريم فمن خالف
فيه ورد على الله تعالى كفر فان قيل على القول الاول لم صار الاستقسام بالازلام

فسقا

111

فسقا اليس قلنا قال الواحدي انما حرم ذلك لانه طلب لمعرفة الغيب وذلك
حرام لقوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وقال قل لا يعلم من في السموات والارض
الغيب الا الله وروى ابو الدرداء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال زجر
او استقسم او تطير طيرة ترده عن سفره لم ينظر الى الدرجات العلى يوم القيمة ولقايل
ان يقول كان الظن بناء على الامارات طلبا لمعرفة الغيب لزم ان يكون علم التعبير غيبا
فيكون كفرا لانه طلب للغيب وينبغي ان يكون اصحاب الكرامات المدعون للالهامات
كفارا ومعلوم ان كل ذلك باطل وايضا فالايات انما وردت في العلم والمستقسم
بالازلام يسلم انه لا يستفيد من ذلك علما وانما يستفيد منه ظنا ضعيفا فلم يكن
ذلك داخلا تحت هذه الايات وقال قوم اخرون انهم كانوا يجيلون تلك الازلام عند
الاصنام يعتقدون ان ما يخرج من الامر والنهي على تلك الازلام فبارشاد الاصنام و
هدايتهم فلهذا السبب كان ذلك كفرا وفسقا وهذا القول عندي اولى واقرب قوله تعالى
اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اعلم انه تعالى لما عدد فيما مضى ما يحلونه
من بهيمة الانعام وما احله منها ختم الكلام فيها بقوله ذلكم فسق والغرض منه تحذير
المكلفين عن مثل تلك الاعمال ثم حرضهم على التمسك بما شرع لهم باكمل ما يكون فقال
اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم اي فلا تخافوا المشركين في خلافكم اياهم
في الشرايع والاديان فاني انعمت عليكم بالدولة القاهرة والقوة العظيمة وصاروا
مقهورين لكم ذليلين عندكم وحصل لهم الياس من ان يصيروا قاهرين لكم
مستولين عليكم فاذا صار الامر كذلك فيجب عليكم ان لا تلتفتوا اليهم وان تقبلوا
على طاعة الله تعالى والعمل بشرايعه وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قوله اليوم يئس
الذين كفروا من دينكم فيه قولان الاول انه ليس المراد هو ذلك اليوم بعينه حتى يقال
انهم ما يئسوا قبله بيوم او يومين وانما هو كلام خارج عن عادة اهل البيان معناه
انه لا حاجة بكم الان الى مداهنة هولاء الكفار لانكم الان صرتم بحيث لا يطمع احد
من اعدائكم انهم ما يخسوا اصله في توهين امركم ونظيره قوله قد كنت بالامس شابا واليوم
قد صرت شيخا ولا تريد بالامس الذي قبل يومك ولا باليوم يومك الذي انت فيه
والقول الثاني ان المراد به يوم نزول هذه الاية وقد نزلت يوم الجمعة وكان يوم
عرفة بعد العصر في حجة الوداع سنة عشر والنبي صلى الله عليه وسلم واقف على
عرفات بناقته العضبا المسئلة الثانية قوله يئس الذين كفروا من دينكم
فيه قولان الاول يئسوا من ان يحلوا هذه الخبائث بعد جعلها الله محرمة والثاني
يئسوا من ان يغلبوكم على دينكم وذلك لانه تعالى كان قد وعد باعلاء هذا الدين
على كل الاديان وهو قوله ليظهره على الدين كله فحقق تلك النصرة وازال الخوف
بالكلية وجعل الكفار مغلوبين بعد ما كانوا غالبين ومقهورين بعد ان كانوا
قاهرين وهذا القول اولى المسئلة الثالثة قال قوم الاية دالة ان التقية
جائزة عند الخوف قالوا انه تعالى امرهم باظهار هذه الشرايع واظهار
العمل بها وعلل ذلك بزوال الخوف من جهة الكفار وهذا يدل على ان عند قيام
الخوف يجوز تركها ثم قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي

ورضيت لكم الاسلام دينا وفيه مسايل المسئلة الاولى في الاية الاشكال وهو
ان قوله اليوم اكملت لكم دينكم تقتضي ان الدين كان ناقصا قبل ذلك وذلك يوجب
ان الدين الذي كان محمد صلى الله عليه وسلم مواظبا اكثر عمره كان ناقصا وانه
انما وجد الدين الكامل في اخر عمره مدة قليلة واعلم ان المفسرين لاجل الاحتراز
عن هذا الاشكال ذكروا وجوها الاول ان المراد من قوله اكملت لكم دينكم وهو
ازالة الخوف عنهم واظهار القدرة لهم على اعدائهم وهذا كما يقول الملك عند ما
يستولي على عدوه ويقهره قهرا كليا اليوم كمل ملكنا وهذا الجواب ضعيف لان ملك
ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصا الثاني ان المراد اني اكملت لكم دينكم ما تحتاجون
اليه في تكاليفكم من تعلم الحلال والحرام وهذا ايضا ضعيف لانه لو لم يكمل قبل هذا اليوم
ما كانوا محتاجين اليه من الشرايع كان ذلك تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة فانه
لا يجوز الثالث وهو الذي ذكره القفال وهو المختار ان الدين ما كان ناقصا البته
بل كان زايدا كاملا يعني كانت الشرايع النازلة من عند الله في كل وقت كافية
في ذلك الوقت الا انه تعالى كان عالما في اول وقت المبعث بان ما هو كامل في هذا
اليوم ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد
بعد العدم واما في اخر زمان البعث فانزل شريعة كاملة وحكم ببقائها الى يوم القيمة
فلاجل هذا المعنى قال اكملت لكم دينكم المسئلة الثانية قال نفاة القياس دلت الاية
على ان القياس باطل وذلك لان الاية دلت على انه تعالى قد نص على الحكم في جميع الوقايع
اذ لو بقي بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا واذا حصل النص في جميع الوقايع
فالقياس اذا كان على وفق النص كان عبثا وان كان على خلافه كان باطلا اجاب مثبتوا
القياس بان المراد باكمال الدين انه تعالى بين حكم جميع الوقايع بعضها بالنص و
بعضها ببيان طريقة معرفة الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الاول ثم انه تعالى
امر بالقياس وتعبد به المكلفين كان ذلك في الحقيقة بيانا لكل الاحكام واذا كان
كذلك كان ذلك كمالا للدين قال نفاة القياس الطريق المفضية لالحاق غير المنصوص
بالمنصوص اما ان تكون دلايل قاطعة او غير قاطعة فان كان القسم الاول فلا نزاع
في صحته فانا نسلم ان القياس المبني على المقدمات اليقينية حجة الا ان مثل هذا
القياس يكون المصيب فيه واحدا والمخالف يكون مستحقا للعقاب وينقض قضاء
القاضي فيه وانتم لا تقولون بذلك وان كان الحق هو القسم الثاني كان ذلك تمكينا
لكل احد ان يحكم بما غلب على ظنه من غير ان يعلم هل هو دين الله ام لا وهل هو الحكم
الذي حكم الله به ام لا ومعلوم ان مثل هذا لا يكون كمالا للدين بل يكون ذلك القاء
للخلق في ورطة الظنون والجهالات [illegible] فقال مثبتوا القياس اذا
كان تكليف كل مجتهد ان يعمل بمقتضى ظنه كان ذلك كمالا للدين ويكون كل مكلف
قاطعا بانه عامل بحكم الله فزال السؤال المسئلة الثالثة قال اصحابنا هذه الاية
دالة على بطلان قول الرافضة وذلك لانه تعالى بين ان الذين كفروا يئسوا من
تبديل الدين واكد ذلك بقوله تعالى فلا تخشوهم واخشون فلو كانت امامة
علي بن ابي طالب منصوصا عليها من قبل الله تعالى وقبل رسوله نصا واجب الطاعة

لكان

١١٣

لكان من اراد اخفاءه وتغييره آيسا من ذلك بمقتضى هذه الاية فكان يلزم ان لا
يقدر احد من الصحابة على انكار ذلك النص وعلى تغييره واخفايه ولما لم يكن كذلك
بل لم يجر لهذا النص ذكر ولا ظهر منه خبر ولا اثر علمنا ان ادعاء هذا النص كذب
وان علي بن ابي طالب ما كان منصوصا عليه بالامامة المسئلة الرابعة قال
اصحاب الاثار انه لما نزلت هذه الاية على النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعدها الا احد
وثمانين يوما او اثنين وثمانين يوما ولم يحصل بعدها في الشريعة زيادة ولا نسخ
ولا تبديل البته وكان ذلك جاريا مجرى اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن قرب وفاته
وذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا ومما يؤكد ذلك ما روي انه صلى الله عليه
وسلم لما قرأ هذه الاية على الصحابة فرحوا جدا واظهروا السرور العظيم الا ابو بكر رضي
الله عنه فانه بكى فسئل عنه فقال هذه الاية تدل على قرب وفاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فانه ليس بعد الكمال الا الزوال فكان ذلك دليلا على كمال علم الصديق رضي الله
عنه حيث وقف من هذه الاية على سر لم يقف عليه احد المسئلة الخامسة قال اصحابنا
دلت الاية على ان الدين لا يحصل الا بخلق الله وايجاده والدليل عليه ايضا انه اضاف
اكمال الدين الى نفسه فقال اليوم اكملت لكم دينكم وان يكون كمال الدين منه الدين
منه الا واصله ايضا منه واعلم انا سواء قلنا الدين عبارة عن العمل او قلنا انه عبارة
عن المعرفة او قلنا انه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل والاستدلال
واما المعتزلة فانهم يحملون ذلك على اكمال بيان الدين واظهار شرايعه ولا شك
ان الذي ذكروه عدول عن الحقيقة الى المجاز ثم قال تعالى واتممت عليكم نعمتي بسبب
ذلك الاكمال لانه لا نعمة اتم من الاسلام واعلم ان هذه الاية ايضا دالة على ان خالق
الايمان هو الله تعالى لانا نقول الذي هو الاسلام نعمة وكل نعمة فمن الله فيلزم
ان يكون دين الاسلام من الله انما قلنا ان الاسلام نعمة لوجهين الاول ان
الكلمة المشهورة على لسان الامة وهي قولهم الحمد لله على نعمة الاسلام والوجه
الثاني انه تعالى قال في هذه اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ذكر
لفظ النعمة مبهمة والظاهر ان المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد باتمام النعمة جعلهم قاهرين لاعدائهم والمراد
جعل هذا الشرع لا يتطرق اليه نسخ قلنا اما الاول فقد عرف بقوله اليوم يئس
الذين كفروا من دينكم فحمل هذه الاية عليه ايضا تكريرا واما الثاني فلان ابقاء
هذا الدين لما كان اتماما للنعمة وجب ان يكون اصل هذا الدين نعمة لا محالة فثبت
ان دين الاسلام نعمة واذا ثبت هذا فنقول كل نعمة فهي من الله تعالى والدليل
عليه قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله واذا ثبتت هاتان المقدمتان لزم القطع
بان دين الاسلام انما حصل بتخليق الله وتكوينه وايجاده وبالله التوفيق
ثم قال تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا والمعنى ان هذا هو الدين المعتبر
عند الله تعالى ويؤيده قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ثم
قال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم وهذا
من تمام ما تقدم ذكره في المطاعم التي حرمها الله تعالى يعني انها وان كانت محرمة

[illegible]

الا انما تحل في حالة الاضطرار ومن ومن قوله ذلكم فسق الى هاهنا اعتراض وقع
في البين والغرض منه تاكيد ما ذكر من معنى التحريم فان تحريم هذه الخبائث
من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والاسلام هو الدين المرضي عند الله
والنعمة التامة والاسلام هو الدين المرضي عند الله تعالى ومعنى اضطر اصيب
بالضر الذي لا يمكنه معه الامتناع من الميتة والمخمصة المجاعة المجاعة قال اهل اللغة
الخمص والمخمصة خلو البطن من الطعام عند الجوع واصله من الخمص الذي هو
ضمور البطن يقال رجل خميص وخمصان وامراة خميصة وخمصانة والجمع خمايص
وخمصانات وقوله غير متجانف لاثم اي غير متعمد واصله متجانف لاثم فيتناول
كل اثم فان الله غفور رحيم ومعنى الاثم هاهنا في قول اهل العراق ان ياكل فوق
الشبع تلذذا وفي قول اهل الحجاز ان يكون عاصيا بسفره وقد استقصينا الكلام في
هذه المسيلة في تفسير سورة البقرة في قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد
قوله فان الله غفور رحيم يعني يغفر لهم ما اكل المحرم عند ما اضطر الى
اكله ورحيم بعباده حيث احل لهم ذلك المحرم عند يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ
لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ
مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ
سَرِيعُ الْحِسَابِ وهذا ايضا متصل بما تقدم من ذكر المطعم والماكل وفي الاية
مسايل المسيلة الاولى قال صاحب الكشاف في السؤال معنى القول فلذلك
وقع بعده ماذا احل لهم وانما لم يقل ماذا لنا حكاية لما قالوه واعلم ان هذا
ضعيف لانه لو كان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قد قالوا ماذا احل لهم
ومعلوم ان هذا باطل لانهم يقولون ذلك بل انما يقولون ماذا احل لنا بل الصحيح
ان هذا ليس حكاية لكلامهم بعبادتهم بل هو بيان لكيفية الواقعة المسيلة الثانية
قال الواحدي ماذا ان جعلته اسما واحدا فهو رفع بالابتداء وخبره احل وان شئت
جعلت ما وحدها اسما يكون خبرها ذا وما احل من صلة ذا لانه بمعنى ما ذا احل لهم المسيلة
الثالثة ان العرب في الجاهلية كانوا يحرمون اشيا من الطيبات كالبحيرة والسايبة
ان العرب في الجاهلية كانوا يحرمون اشيا من الطيبات كالبحيرة والسايبة والوصيلة
والحام فهم كانوا يحكمون بكونها طيبة الا انهم كانوا يحرمون اكلها لشبهات
ضعيفة فذكر الله تعالى ان كل ما يستطاب فهو حلال واكد هذه الاية بقوله
قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله
ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم ان الطيب في اللغة هو
المستلذ والحلال الماذون فيه يسمى ايضا طيبا تشبيها بما هو مستلذ لانهما
اجتمعا في انتفاء المضرة ولا يمكن ان يكون المراد بالطيبات هاهنا المحللات
والا لصار التقدير الا انه قل احل لكم المحللات ومعلوم ان هذا ركيك فوجب
حمل الطيبات على المستلذ المشتهى فصار التقدير احل لكم ما يستلذ ويشتهى
ثم اعلم ان العبرة في الاستلذاذ والاستطابة باهل المروة والاخلاق الجميلة
فان اهل البادية يستطيبون جميع الحيوانات [illegible] لا دلالة هذه الايات

١١٣

بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فهذا يقتضي التمكين من الانتفاع بكل
ما في الارض الا انه ادخل التخصيص في ذلك العموم فقال ويحرم عليهم الخبائث
ونص في هذه الايات الكثيرة على اباحة المستلذات والطيبات وصار هذا
اصلا كبيرا وقانونا مرجوعا اليه في تعرفة ما يحل ويحرم من الاطعمة فمنها ان لحم
الخيل مباح عند الشافعي وقال ابو حنيفه ليس بمباح حجة الشافعي رضي الله عنه
انه مستلذ مستطاب والعلم به ضروري واذا كان كذلك وجب ان يكون حلالا لقوله
احل لكم الطيبات ومنها ان متروك التسمية عند الشافعي رضي الله عنه مباح وعند ابي
حنيفة حرام وحجة الشافعي انه مستطاب مستلذ فوجب ان يحل لقوله تعالى
احل لكم الطيبات يدل ايضا على صحة قول الشافعي رضي الله عنه في هاتين المسئلتين قوله
تعالى الا ما ذكيتم استثنى المذكاة ثم فسر المذكاة بقطع ما بين اللبة واللحيين وقد
حصل ذلك فوجب ان يكون مذكاة فوجب ان يحل لعموم قوله الا ما ذكيتم واما متروك
التسمية فمذكاة ايضا لانه اجمعنا على انه لو ترك التسمية ناسيا فهي مذكاة وذلك يدل
ان ذكر الله تعالى باللسان ليس جزءا من ماهية الذكاة واذا كان كذلك كان الاتيان
بالذكاة بدون الاتيان بالتسمية ممكنا فنحن نتكلم فيما اذا وجد ذلك واذا حصلت
الذكاة دخل تحت قوله الا ما ذكيتم ومنها ان لحم الحمر الاهلية مباح عند مالك وعند
بشر المريسي وقد احتجا بهاتين الايتين الا ما يعتمد في تحريم ذلك على ما روى
عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر ثم قال
تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وفيه مسايل المسيلة الاولى في هذه الاية
قولان الاول ان فيها اضمارا والتقدير احل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح
مكلبين فحذف الصيد وهو مراد في الكلام لدلالة الباقي عليه وهو قوله فكلوا
مما امسكن عليكم الثاني ان يقال ان قوله وما علمتم من الجوارح مكلبين ابتداء
كلام وخبره هو قوله فكلوا مما امسكن عليكم وعلى هذا التقدير يصح الكلام من غير
حذف واضمار المسيلة الثانية في الجوارح قولان احدهما انها الكواسب
من الطير والسباع واحدها جارحة سميت جوارح لانها كواسب من جرح
واجترح اذا اكتسب قال الله تعالى الذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوا وقال
ويعلم ما جرحتم بالنهار اي ما كسبتم الثاني ان الجوارح هي التي تجرح وقالوا
ان ما اخذ من الصيد فلم يسل منه دم لم يحل المسيلة الثالثة نقل عن ابن عمر
والضحاك ان ما صاده غير الكلاب فلم يدرك ذكاته لم يجز اكله وتحل المسيلة
وتمسكوا بقوله تعالى مكلبين قالوا لان التخصيص يدل على كون هذا الحكم مخصوصا
به وزعم الجمهور ان قوله وما علمتم من الجوارح يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به
كالفهد والسباع من الطير مثل الشاهين والباشق والعقاب وقال الليث
سئل مجاهد عن الصقر والبازي والعقاب وما يصطاد من السباع
فقال هذه كلها جوارح واجابوا عن التمسك بقوله تعالى مكلبين من وجوه
الاول ان المكلب هو مؤدب الجوارح ومعلمها ان تصطاد لصاحبها وانما اشتق
هذا الاسم من الكلب لان التاديب اكثر ما يكون في الكلاب فاشتق منه هذا

اللفظ لكثرته في جنسه الثاني ان كل سبع فانه يسمى كلبا ومنه قوله لعتبة
قوله عليه السلام سلط عليه كلبا من كلابك فاكله الاسد الثالث
انه ماخوذ من الكلاب الذي هو بمعنى الضراوة يقال فلان كلب بكذا اذا كان
حريصا عليه والرابع هب ان المذكور في هذه الايات اباحة الصيد بالكلب
لكن تخصيصه بالذكر لا ينفي حل غيره بدليل ان الاصطياد بالرمي ووضع
الشبكة جائز وغير مذكور في الاية المسئلة الرابعة دلت الاية على ان
الاصطياد بالجوارح انما يحل اذا كانت الجوارح معلمة لانه تعالى قال وما
علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله وقال صلى الله عليه وسلم
لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل وقال الشافعي
رضي الله عنه والكلب لا يصير معلما الا عند امور وهي اذا اشلي استشلى واذا
اخذ حبس ولا ياكل واذا دعاه اجابه واذا اراده لم يفر منه فاذا فعل ذلك مرات
مرات فهو معلم ولم يذكر رضي الله عنه فيه حدا معينا بل قال انه متى غلب
على الظن انه تعلم به قال لان الاسماء اذا لم يكن معلوما من النص او الاجماع
وجب الرجوع فيه الى العرف وهو قول ابي حنيفة رحمه في اظهر الروايات
وقال الحسن البصري يصير معلما بمرة واحدة وعن ابي حنيفة في رواية
اخرى انه يصير معلما بثلاث مرات المسئلة الخامسة الكلاب والمكلب
الذي يعلم الكلاب الصيد وكلب صاحب الكلب كعلم صاحب التعليم وادب
صاحب التاديب قال صاحب الكشاف مكلبين بالتخفيف وافعل وفعل يشتركان
كثيرا استغنى عنها بعلمتم قلنا فايدتها ان يكون في تعلم الجوارح نحريرا
في علمه مدربا فانه موصوفا بالتكليب وتعلمونهن حال من الله او استيناف
والمقصود منه المبالغة في اشتراط التعليم ثم قال تعالى فكلوا مما امسكن
عليكم وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم انه ان كان الكلب معلما ثم
صار صيدا وجرحه وقتله وادركه الصايد ميتا فهو حلال وخرج
الجارحة كالذبح وكذلك الحكم في ساير الجوارح المعلمة وكذا في السهم والرمح
اما اذا اصاده الكلب فجثم عليه وقتله بالغم من غير جرح فقال بعضهم
لا يجوز اكله لانه ميتة قال اخرون يحل لدخوله تحت قوله فكلوا مما امسكن
عليكم هذا كله اذا لم ياكل فان اكل منه فقد اختلف العلما فعند ابن عباس وطاوس
والشعبي وعطا والسدي انه لا يحل وهو اظهر اقوال الشافعي رضي الله عنه قالوا
لانه امسك الصيد على نفسه والاية دلت على انه انما يحل اذا امسكه على صاحبه
ويدل عليه ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعدي بن حاتم اذا ارسلت
كلبك فاذكر اسم الله عليه فان ادركته ولم يقتل فاذبح فاذكر اسم الله عليه وان
ادركته وقد قتل ولم ياكل فقد امسك عليك وان وجدته قد اكل فلا
تطعم منه شيا فانما امسك على نفسه وقال سلمان الفارسي وسعيد بن ابي وقاص
وابن عمر وابو هريرة انه يحل وان اكل وهو القول الثاني للشافعي رضي الله عنه
واختلفوا في البازي اذا اكل فقال قايلون انه لا فرق بينه وبين الكلب فاذا اكل

شيئا من

١١٤

شيئا من الصيد لم يوكل ذلك الصيد وهو مروي عن علي ابن ابي طالب رضي الله
عنه وقال سعيد بن جبير وابو حنيفة والمزني يوكل ما بقي من الجوارح ولا يوكل
ما بقي من الكلب والفرق انه يمكن ان يؤدب الكلب على الاكل بالضرب ولا يمكن
ان يؤدب البازي على الاكل المسئلة الثانية من في قوله مما امسكن فيه وجهان
الاول انه صلة زايدة كقوله كلوا من ثمره اذا اثمر والثاني انه مفيد وعلى هذا
التقدير ففيه وجهان الاول ان الصيد كله لا يوكل فان لحمه يوكل وعظمه
ودمه وريشه لا يوكل الثاني كلوا مما بقي لكم الجوارح بعد اكلها منه قالوا والاية
دالة على ان الكلب اذا اكل من الصيد كانت البقية حلالا قالوا وان اكله من الصيد
لا يقدح في انه امسكه على صاحبه لان صفة الامساك هو ان ياخذ الصيد ولا يتركه
حتى يذهب والمعنى حاصل سواء اكل منه او لم ياكل منه ثم قال تعالى واذكروا اسم الله
عليه وفيه اقوال الاول اذكر اسم الله اذا ارسلت كلبك وروى ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله
عليه عايد الى ما علمتم من الجوارح اي سموا عليه عند ارساله القول الثاني الضمير عايد الى
ما امسكن بمعنى سموا عليه اذا ادركتم ذكاته الثالث ان يكون الضمير عايدا الى
الاكل بمعنى واذكروا اسم الله على الاكل روي انه صلى الله عليه وسلم قال لعمرو بن ابي
سلمة وكل مما يليك واعلم ان مذهب الشافعي رضي الله عنه ان متروك التسمية
عامدا يحل اكله فان حملنا هذه الاية على الوجه الثالث فلا كلام وان حملناه على
الاول والثاني كان المراد من الامر الندب توفيقا بينه وبين النصوص الدالة
على حكمه وسنذكر هذه المسئلة ان شاء الله تعالى في تفسير قوله ولا تاكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه ثم قال تعالى واتقوا الله ان الله سريع الحساب اي واحذروا
مخالفة امر الله في تحليل ما احله وتحريم ما حرمه قوله اليوم احل لكم الطيبات
وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن محصنين غير
مسافحين ولا متخذي اخدان ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في
الاخرة من الخاسرين اعلم انه تعالى اخبر في هذه الاية المتقدمة
انه احل الطيبات وكان المقصود من اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي
فبين انه كما اكمل الدين واتم النعمة في كل ما يتعلق بالدين فكذلك اتم النعمة
وكلما يتعلق بالدين فكذلك اتم النعمة في كل ما يتعلق بالدنيا ومنها احلال الطيبات
والغرض من الاعادة وكان المقصود من ذكره فايدة النكتة قال تعالى وطعام
الذين اوتوا الكتاب حل لكم وفي المراد ها هنا وجوه ثلاثة الاول انه الذبايح
يعني انه يحل لنا ذبايح اهل الكتاب واما المجوس فقد سن بهم سنة اهل الكتاب
في اخذ الجزية منهم دون اكل ذبايحهم ونكاح نسائهم وعن علي رضي الله عنه استثنى
نصارى بني تغلب قالوا ليسوا على النصرانية ولم ياخذوا منها الا شرب الخمر وبه اخذ
الشافعي رضي الله عنه وعن ابن عباس انه سيل عن ذبايح نصارى العرب فقال لا باس
به وبه اخذ ابو حنيفة الوجه الثاني ان المراد هو الخبز والفاكهة وما لا يحتاج فيه

الى الذكاة وهو منقول عن بعض ايمة الزيدية والثالث ان المراد جميع المطعومات
والاكثرون على القول الاول واحتجوا لذلك من وجوه احدها ان الذبايح
هي التي تصير طعاما مما يفعل الذبايح فحمل قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب على الذبايح
اولى وثانيها ان ماسوى الذبايح فهي محللة قبل ان كانت لاهل الكتاب وبعد
ان صارت لهم لا يبقى لتخصيصها باهل الكتاب فايدة وثالثها ما قبل هذه الاية في
الصيد والذبايح فحمل الاية على ذلك اولى ثم قال تعالى وطعامكم حل لهم ان تطعموهم
من طعامكم لانه لا يمتنع ان يحرم الله ان نطعمهم من ذبايحنا والفايدة في ذكر
ذلك ان اباحة المناكحة غير حاصلة في الجانبين واباحة الذبايح كانت حاصلة
في الجانبين لا جرم ذكر تعالى ذلك تنبيها على التمييز بين النوعين ثم قال تعالى والمحصنات
من المومنات وفي المحصنات قولان احدهما انهن الحراير والثاني انهن العفايف وعلى
التقدير الثاني يدخل في نكاح الامة والقول الاول اولى لوجوه احدها انه تعالى
قال بعد هذه الاية اذا اتيتموهن اجورهن ومهر الامة لا يدفع اليها بل الى سيدها
وثانيها انا بينا في تفسير قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات ان نكاح الامة انما يحل بشرطين
عدم طول الحرة وحصول الخوف من العنت وثالثها ان تخصيص العفايف
بالحل يدل ظاهرا على تحريم نكاح الزانية وقد بينا انه غير محرم ان قالوا
حملنا المحصنات على الحراير فيلزم تحريم نكاح الامة ونحن نقول على بعض
التقديرات ورابعها انا بينا ان اشتقاق الاحصان من التحصن ووصف
التحصن في حق الحرة اكثر ثبوتا منه في حق الامة لما ان الامة ان كانت عفيفة
الا انها لا تخلو من الخروج والبروز والمخالطة مع الناس بخلاف الحرة
فثبت ان تفسير المحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وفي الاية
مسايل المسئلة الاولى ذهب اكثر الفقهاء الى انه يجوز التزوج بالذمية
من اليهود والنصارى وتمسكوا فيه بهذه الاية وكان ابن عمر لا يرى
ذلك ويحتج بقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يومن ويقول لا اعلم شركا اعظم
من قولها ان ربها عيسى ومن قال بهذا القول اجابوا عن التمسك بقوله والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب بوجوه الاول المراد الذين امنوا منهم فانه كان
يحتمل ان يخطر ببال بعضهم ان اليهودية اذا امنت فهل يجوز للمسلم
ان يتزوج بها ام لا فبين تعالى بهذه جواز ذلك والثاني روي عن عطاء
انه قال انما رخص الله تعالى بالتزوج بالكتابية في ذلك الوقت لانه
كان في المسلمات قلة واما الان ففيهن الكثرة العظيمة فزالت الحاجة فلا جرم
زالت الرخصة والثالث الايات الدالة على وجوب المباعدة عن الكفار كقوله
لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقوله لا تتخذوا بطانة من دونكم
والا عدة عن الكفار كقوله لان عند حصول الزوجية ربما قويت المحبة ويصير ذلك
سببا لميل الزوج الى دينها وعند حدوث الولد فربما مال الولد الى دينها وكل
ذلك القاء النفس في الضرر من غير حاجة الرابع قوله تعالى في خاتمة هذه الاية

ومن

١١٥

ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الاخرة من الخاسرين وهذا من اعظم
المنفرات عن التزوج بالكافرة فلو كان المراد بقوله والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم اباحة التزوج بالكتابية لكان ذكر هذه الاية عقيبها كالمناقض
وهو غير جايز المسئلة الثانية ان قلنا المراد بالمحصنات الحراير لم تدخل الامة
الكتابية تحت الاية وان قلنا المراد العفايف دخلت وعلى هذا البحث الجواز لم
تدخل وقع الخلاف بين الشافعي وابي حنيفة فعند الشافعي رضي الله عنه لا يجوز و
تمسك بهذه الاية بناء على ان المراد بالمحصنات العفايف وقد سبق الكلام
فيه المسئلة الثالثة قال سعيد بن المسيب والحسن والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب من قبلكم يدخل فيه الذميات والحربيات فيجوز التزوج بكلهن
واكثر الفقهاء على ان ذلك مخصوص بالذمية فقط وهذا قول ابن عباس فانه
قال من نساء اهل الكتاب من يحل لنا ومنهن من لا يحل وقرا قاتلوا الذين لا
يومنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية ومن لم يعط لم يحل المسئلة الرابعة
اتفقوا على ان المجوس قد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم
دون اكل ذبايحهم ونكاح نسائهم وروي عن ابن المسيب انه قال اذا كان المسلم
مريضا فامر المجوسي ان يذكر الله ويذبح فلا باس وقال ابو ثور وان امره بذلك
في الصحة فلا باس المسئلة الخامسة قال الكثير من الفقهاء انما يحل نكاح الكتابية
التي دانت بالتوراة والانجيل قبل نزول القران قالوا والدليل عليه قوله هو
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم يدل على ان الذين امنوا بالكتاب
بعد نزول القران خرجوا عن حكم الكتاب ثم قال تعالى اذا اتيتموهن اجورهن وتقييد
التحليل باتيان الاجور يدل على تاكد وجوبها وان من تزوج امراة وعزم على ان
لا يعطيها صداقها كان في صورة الزاني وتسمية المهر بالاجر يدل على ان اقل
الصداق لا يتقدر كما ان اقل الاجر لا يتقدر ثم قال تعالى محصنين غير مسافحين ولا
متخذي اخدان قال الشعبي الزنا ضربان السفاح وهو الزنا وهو على سبيل الاعلان
واتخاذ الخدن وهو الزنا في السر والله تعالى حرمهما في هذه الاية واباح وهو
التمتع بالمراة على جهة الاحصان وهو التزوج ثم قال تعالى ومن يكفر بالايمان
فقد حبط عمله وفيه مسايل المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها
وجهان الاول ان المقصود منه الترغيب فيما تقدم من التكاليف والاحكام
يعني ومن يكفر بشرايع الله وتكاليفه فقد خاب وخسر في الدنيا والاخرة
والثاني قال القفال المعنى ان اهل الكتاب وان حصلت لهم في الدنيا فضيلة
المناكحة واباحة الذبايح في الدنيا الا ان ذلك لا يفرق بينهم وبين المشركين
في احوال الاخرة وفي الثواب والعقاب بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله
في الدنيا ولم يصل الى شيء من السعادات في الاخرة البتة المسئلة الثانية قوله
ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فيه اشكال وهو ان الكفر انما يعقل بالله ورسوله
واما الكفر بالايمان فهو مجاز فلهذا السبب اختلف المفسرون على وجوه الاول
قال ابن عباس ومجاهد ومن يكفر بالايمان اي ومن يكفر بالله وانما حسن هذا

المجاز لانه تعالى رب الايمان ورب الشيء قد يسمى باسم ذلك الشيء على سبيل
المجاز والثاني قال الكلبي ومن يكفر بالايمان شهادة ان لا اله الا الله فجعل
كلمة التوحيد ايمانا فان الايمان بها لما كان واجبا لان الايمان من لوازمها
بحسب امر الشرع واطلاق اسم الشيء على الازمة مجاز مشهور والثالث
قال قتادة ان ناسا من المسلمين قالوا كيف نتزوج نساءهم مع كونهم على غير
ديننا فانزل الله تعالى هذه الاية اي ومن يكفر بما نزل في القران فهو كذا وكذا
فسمى القران ايمانا لانه هو المشتمل على بيان كل ما لا بد منه في الايمان المسيلة
الثالثة القائلون بالاحباط احتجوا بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله
اي عقاب كفره يزيل ما كان حاصلا من ثواب ايمانه والذين ينكرون القول
بالاحباط قالوا معناه ان عمله الذي اتى به بعد ذلك الايمان فقد هلك وضاع
فانه انما يأتي بتلك الاعمال بعد الايمان لاعتقاد انها خير من الايمان فاذا لم
يكن الامر كذلك بل كان ضايعا باطلا كانت تلك الاعمال باطلة في انفسها
فهذا هو المراد من قوله فقد حبط عمله المسيلة الرابعة قوله وهو في الاخرة
من الخاسرين مشروط بشرط غير مذكور في الاية وهو ان يموت على الكفر اذ لو تاب
عن الكفر لم يكن في الاخرة من الخاسرين والدليل على انه لا بد من هذا
الشرط قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك
حبط اعمالهم قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ه
فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ
إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ
أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا
طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ
لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ اعلم انه تعالى
افتتح السورة بقوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وذلك لانه حصل بين
الرب وبين العبد عهد الربوبية وعهد العبودية بقوله اوفوا بالعقود طلب
من عباده ان يفوا بعهد العبودية فكانه قيل لنا العهد نوعان عهد الربوبية
منك وعهد العبودية منا فانت اولى بان تقدم الوفا بعهد الربوبية والاحسان
فقال تعالى انا اوفي اولا بعهد الربوبية والكرم ومعلوم ان منافع الدنيا محصورة
في نوعين لذات المطعم ولذات المنكح فاستقصى سبحانه في بيان ما يحل
ويحرم من المطعوم على المنكوح وعند تمام هذا البيان كانه يقول قد وفيت بعهد
الربوبية فيما يطلب من المنافع واللذات فاشتغل انت في الدنيا بالوفا بعهد
العبودية ولما كان اعظم الطاعات بعد الايمان الصلاة وكانت الصلاة
لا يمكن اقامتها الا بالطهارة لا جرم بدأ تعالى بذكر شرائط الوضوء فقال يا
ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وفي الاية مسايل
المسيلة الاولى اعلم ان المراد بقوله اذا قمتم الى الصلاة ليس نفس القيام ويدل
عليه وجهان الاول انه لو كان المراد ذلك لزم تاخير الوضوء عن الصلاة

وانه

119

فانه بالاجماع باطل الثاني انهم اجمعوا على انه لو غسل الاعضاء قبل الصلاة قاعدا
او مضطجعا لكان قد خرج عن العهدة بل المراد منه اذا اردتم القيام الى الصلاة واردتم
ذلك وهذا وان كان مجازا الا انه مشهور متعارف ويدل عليه وجهان الاول
ان ارادة الجازمة سبب لحصول الفعل واطلاق اسم المسبب على السبب مجاز
مشهور والثاني قوله الرجال قوامون على النساء وليس المراد منه القيام الذي هو
الانتصاب ويقال فلان قايم بذلك الامر قال تعالى قايما بالقسط وليس المراد به
الانتصاب بل المراد كونه مريدا لذلك الفعل متهيئا له مستعدا لادخاله في الوجود
فكذا قوله اذا قمتم الى الصلاة معناه اذا اردتم اداء الصلاة والاشتغال باقامتها
والله اعلم المسيلة الثانية قال قوم الامر بالوضوء تبع للامر بالصلاة وليس ذلك تكليفا
مستقلا بنفسه واحتجوا بان قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا جملة شرطية
الشرط فيها القيام الى الصلاة والجزاء الامر بالغسل والمعلق على الشيء بحرف
الشرط عدم عند عدم الشرط فهذا يقتضي ان الامر بالوضوء تبع للامر بالصلاة
وقال اخرون المقصود من الوضوء الطهارة والطهارة مقصودة بذاتها بدليل
القران والخبر اما القران فقوله تعالى في اخر الاية ولكن يريد ليطهركم واما
الحديث فقوله عليه السلام بني الدين على النظافة وقال امتي غر محجلون من اثار
الوضوء يوم القيمة وان الاخبار الكثيرة واردة في كون الوضوء سببا لغفران
الذنوب المسيلة الثالثة قال داود يجب الوضوء لكل صلاة وقال اكثر الفقها
لا يجب احتج داود بهذه الاية من وجهين الاول ان ظاهر لفظ الاية يدل على ذلك
فان قوله اذا قمتم الى الصلاة اما ان يكون المراد منه قياما واحدا في صلاة واحدة
او يكون المراد منه العموم والاول باطل لوجوه احدها ان على هذا التقدير تكون الاية
مجملة لان تعيين تلك المرة غير مذكور في الاية وحمل الاجمال اخراج لها عن الفايدة
وذلك خلاف الاصل وثانيها انه يصح ادخال الاستثناء عليه ومن شانه اخراج ما لولاه
لدخل وذلك يوجب العموم وثالثها ان الامة مجمعة على ان الامر بالوضوء
غير مقصود في هذه الاية على مرة واحدة ولا على شخص واحد واذا بطل هذا
وجب حمله على العموم عند كل قيام للصلاة اذ لو حمل هذه على هذا المجمل لزم احتياج
هذه الاية على ما هو مراد الله تعالى الى ساير الدلايل فتصير هذه الاية وحدها
مجملة وقد بينا انه خلاف الاصل فثبت بما ذكرنا ان ظاهر الاية يدل على وجوب
الوضوء عند كل قيام الى الصلاة الوجه الثاني انا نستفيد هذا العموم من ايماء
اللفظ وذلك لان الصلاة اشتغال بخدمة المعبود والاشتغال بخدمة هو
المعبود والاشتغال بخدمة المعبود يجب ان يكون مقرونا باقصى ما يقدر العبد عليه
من التعظيم ومن وجوه التعظيم كونه اتيا بالخدمة على حال كونه في غاية النظافة
ولا شك ان تجديد الوضوء عند كل قيام للصلاة مبالغة في النظافة ومعلوم ان
ذكر الحكم عقيب الوصف يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف المناسب
وذلك يقتضي عموم الحكم لعمومه فيلزم وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلاة ثم
قال داود لا يجوز ان يقال ورد في القراءة الشاذة اذا قمتم الى الصلاة وانتم

عدمتون او يقول انا نترك ظاهر هذه الاية لورود الخبر الواحد على خلافه قال اما القراءة
الشاذة فمردودة قطعاً لانا ان جوزنا ثبوت قران غير منقول بالتواتر لزم الطعن
في كل القران وهو ان يقال لعل القران كان اكثر مما هو الان بكثير الا انه لم
ينقل وايضاً فلان معرفة احوال الوضوء من اعظم ما تعم به البلوى ومن
اشد الامور التي يحتاج كل احد الى معرفتها فلو كان ذلك قرانا لامتنع
بقاؤه في حيز الشذوذ واما التمسك بخبر الواحد فنقول هذا يقتضي نسخ
القران بالخبر وذلك لا يجوز قال الفقهاء ان كلمة اذا لا تفيد العموم بدليل
انه لو قال لامرأته اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة طلقت ثم لو دخلت
ثانياً لم تطلق ثانياً وذلك يدل على ان كلمة اذا لا تفيد العموم وايضاً السيد
واذا قال لعبده اذا دخلت السوق فادخل على فلان وقل له كذا وكذا فهذا لا يفيد
الامر بالفعل الا مرة واحدة واعلم ان مذهب داود في مسئلة الطلاق غير معلوم
فلعله يلتزم العموم وايضاً فله ان يقول انا قد دللنا على ان كلمة اذا في هذه الاية
تفيد التكرير لان التكاليف الواردة في القران مبناها على التكرير وليس الامر
كذلك في الصور التي ذكرتم فان القرائن الظاهرة دلت على انه ليس مبنى الامر
فيها على التكرير فاما الفقهاء فانهم استدلوا على صحة قولهم بما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لكل صلاة الا يوم الفتح فانه صلى الصلوات
كلها بوضوء واحد قال عمر سألته عن ذلك فقال عمداً فعلت ذلك يا عمر اجاب
داود انا ذكرنا ان خبر الواحد لا ينسخ القران وايضاً فهذا الخبر يدل على انه صلى الله
عليه وسلم كان مواظباً على تجديد الوضوء لكل صلاة وهذا يقتضي وجوب ذلك
علينا لقوله تعالى فاتبعوه بقي ان يقال قد جاء في هذا الخبر انه ترك ذلك يوم
الفتح فنقول لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه الاول هب ان
التجديد لكل صلاة ليس بواجب لكنه مندوب والظاهر ان الرسول صلى الله عليه وسلم
كان ينبغي ان يزيد في يوم الفتح في الطاعات ولا ينقص منها لان ذلك اليوم
هو يوم اتمام النعمة عليه فهو مناسب زيادة الطاعة لا نقصانها والثاني ان
الاحتياط لا شك من جانبنا فيكون راجحاً لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى
ما لا يريبك الثالث ان ظاهر القران اولى من خبر الواحد والرابع ان دلالة القران
على قولنا لفظية ودلالة الخبر الذي رويتم على قولكم فعلية ولا ينعكس فهذا
ما في هذه المسئلة والله اعلم والاقوى في اثبات المذهب المشهور ان يقال
لو كان الوضوء لكل صلاة لكان الموجب للوضوء هو القيام الى الصلاة ولم يكن
لغيره تاثير في ايجاب الوضوء لكن ذلك باطل لانه تعالى قال في اخر هذه الاية
او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب التيمم
على المتغوط والمجامع اذا لم يجد الماء وذلك يدل على كون كل واحد منهما سبباً لوجوب
الطهارة عند وجود الماء وذلك يقتضي ان يكون وجوب الوضوء قد يكون
بسبب اخر سوى القيام الى الصلاة وذلك يدل على ما قلناه والله اعلم المسئلة
الرابعة اختلفوا في ان هذه الاية هل تدل على كون الوضوء شرطاً لصحة الصلاة

والاصح

والاصح انه يدل عليه من وجهين الاول انه تعالى قدم على فعل الصلاة الطهور
ثم بين انه متى عدم انه لا يصح الا بالتيمم ولو لم يكن شرطاً لما صح ذلك الثاني
انه تعالى انما امر بالصلاة مع الوضوء فالاتي بالصلاة بدون الوضوء تارك
للمامور به وتارك المامور به يستحق العقاب ولا معنى للبقاء في عهدة
التكليف الا ذلك واذا ظهر كون الوضوء شرطاً لصحة الصلاة بمقتضى هذه
الاية المسئلة الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه النية شرط لصحة
الوضوء والغسل وقال ابو حنيفة ليس كذلك واعلم ان كل واحد منهما
يستدل بظاهر هذه الاية اما الشافعي فانه قال الوضوء مامور به وكل
فانه يجب ان يكون منوياً فالوضوء الوضوء يجب ان يكون منوياً واذا ثبت
هذا وجب ان يكون شرطاً لانه لا قائل بالفرق وانما قلنا ان الوضوء مامور به
لقوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم
الى الكعبين ولا شك ان قوله فاغسلوا وامسحوا امر وانما قلنا ان كل مامور به
يجب ان يكون منوياً لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين واللام في قوله ليعبدوا الظاهر للتعليل لكن تعليل احكام الله تعالى
محال فوجب حمله على الباء لما عرف من جواز اقامة حروف الجر بعضها مقام
بعض فيصير التقدير وما امروا الا بان يعبدوا الله مخلصين والاخلاص
عبارة عن النية الخالصة ومتى كانت النية الخالصة معتبرة كان اصل النية
معتبراً وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في تفسير قوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فليرجع الى زيادة الاتقان فثبت بما
ذكرنا ان كل وضوء مامور به وثبت ان كل مامور به يجب ان يكون منوياً له
فلزم القطع بان كل وضوء يجب ان يكون منوياً اقصى ما في الباب ان قولنا
كل مامور به يجب ان يكون منوياً مخصوص في بعض الصور لكنا انما اثبتنا
هذه المقدمة بعموم النص العام والنص العام حجة في غير محل التخصيص
واما ابو حنيفة فانه احتج بهذه الاية على ان النية ليست شرطاً لصحة
الوضوء فقال انه تعالى اوجب غسل الاعضاء الاربعة في هذه الاية ولم
يوجب النية فيها فايجاب النية زيادة على النص والزيادة على النص نسخ القران
بخبر الواحد وانه لا يجوز وجوابنا انا انما اوجبنا النية في الوضوء بدلالة
القران المسئلة السادسة قال الشافعي رضي الله عنه الترتيب شرط لصحة
الوضوء وقال مالك وابو حنيفة رحمهما الله ليس كذلك احتج الشافعي رضي الله
عنه بهذه الاية على قوله من وجوه الاول ان قوله اذا قمتم الى الصلاة
فاغسلوا وجوهكم يقتضي وجوب الابتداء بغسل الوجه لان الفاء للتعقيب
واذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره لانه لا قائل بالفرق قالوا
فاء التعقيب انما دخلت في جملة هذه الاعمال تجري الكلام مجرى ان يقال اذا قمتم
الى الصلاة فأتوا بمجموع هذه الفاء بواسطة دخولها على الوجه الافعال قلنا
فاء التعقيب انما دخلت على الوجه لان هذه الفاء ملتصقة بذكر الوجه ثم انه

الفاء بواسطة دخولها على الوجه دخلت على ساير الاعمال وعلى هذا دخول الفاء
في غسل الوجه اصل ودخولها على مجموع هذه الافعال تبع لدخولها على غسل
الوجه ولا منافاه بين ايجاب تقدم غسل الوجه وبين ايجاب مجموع هذه
الافعال فنحن اعتبرنا دلالة هذه الفاء في الاصل واعتبرتموها في التبع فكان
قولنا اولى والوجه الثاني ان نقول وقعت البداية في الذكر بالوجه
فوجب ان تقع البدايه في العمل لقوله فاستقم كما امرت ولقوله عليه السلام
ابدا بما بدا الله به وهذا الخبر وان ورد في قصه الصفا والمروة الا ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اقصى ما في ما في الباب انه مخصوص
في بعض الصور لكن العام حجة في غير محل التخصيص والثالث انه تعالى
ذكره الاعضاء على وفق الترتيب المعتبر في الحس ولا على وفق الترتيب
المعتبر في الشرع وذلك يدل على ان الترتيب واجب بيان المقدمة
الاولى الترتيب المعتبر في الحس ان يبتداء من الراس نازلا من القدم
او من القدم صاعدا الى الراس والترتيب المذكور في الاية ليس كذلك واما الترتيب
المعتبر في الشرع فهو ان يجمع بين الاعضا المغسولة ويفرد الممسوح عنها
والاية ليست كذلك فانه تعالى ادرج الممسوح في اثناء المغسولات اذا
ثبت هذا فنقول هذا يدل على ان الترتيب واجب والدليل عليه ان اهمال
الترتيب في الكلام مستقبح فوجب تنزيه كلام الله تعالى عنه ترك العمل
به فيما اذا صار ذلك سببا للتنبيه على ان ذلك الترتيب واجب وفي غير
هذه الصورة على وفق الاصل الرابع ايجاب الوضوء غير معقول المعنى وذلك
يقتضي وجوب الاتيان به على الوجه الذي ورد في النص بيان ان المقام
الاول من وجوه احدها ان الحدث يخرج من موضع والغسل يجب في موضع
اخر وهو خلاف المعقول وثانيها ان اعضاء المحدث طاهرة لقوله تعالى انما
المشركون نجس وكلمة انما للحصر وقوله عليه السلام المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا
وتطهير الطاهر محال وثالثها ان الشرع اقام التيمم مقام الوضوء ولا شك
انه ضد النظافة والوضاءة ورابعها ان الشرع اقام المسح على الخفين مقام
الغسل ومعلوم انه لا يفيد البته في لمس العضو نظافة وخامسها ان الماء الكدر
العفص يفيد الطهارة وماء الورد لا يفيده فثبت بهذا الوضوء غير معقول المعنى
واذا ثبت هذا وجب الجمود فيه على مورد النص لاحتمال ان يكون الترتيب المذكور
معتبرا اما لمحض التعبد او لحكم خفية لا نعرفها فلهذا السبب اوجبنا رعاية
الترتيب في اركان الصلاة بل ههنا اولى لانه تعالى ما ذكر اركان الصلاة في
كتابه مرتبة وذكر اركان الوضوء في هذه الاية مرتبة فلما وجب الترتيب هناك
فههنا اولى واحتج ابو حنيفة بهذه الاية على قوله فقال الواو لا توجب الترتيب فكانت
الاية خالية عن ايجاب الترتيب فلو قلنا بوجوب الترتيب كان ذلك زيادة
على النص وهو نسخ وهو غير جائز وجوابنا انا بينا دلالة الاية على وجوب الترتيب
من جهات اخر غير التمسك بان الواو توجب الترتيب والله اعلم المسئلة

السابعة موالات افعال الوضوء ليست شرطا لصحته في القول الجديد للشافعي فهو قول
ابي حنيفه قال مالك انه شرط لنا انه تعالى اوجب هذه الاعمال فلا شك ان
ايجابها قدر مشترك بين ايجابها على سبيل الموالات وايجابها على سبيل التراخي ثم انه
تعالى حكم في اخر هذه الاية بان القدر يفيد حصول الطهارة فوجب ان يقول بجواز
الصلاة بها لقوله عليه السلام مفتاح الصلاة الطهارة المسئلة الثامنه قال ابو حنيفة
الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء وقال الشافعي رضي الله عنه لا ينقض
احتج ابو حنيفه بهذه الاية فقال ظاهر الاية يقتضي الاتيان بالوضوء لكل صلاة
على ما بينا ذلك فيما تقدم ترك العمل به ما لم يخرج الخارج النجس من البدن فبقي
معمولا به عند خروج الخارج النجس والشافعي رضي الله عنه عول على ما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وصلى ولم يزد على غسل اثر محاجمه المسئلة التاسعة
قال مالك رحمة الله لا وضوء ايضا في الخارج من احد السبيلين اذا كان غير معتاد
وسلم في دم الاستحاضة وقال ربيعة لا وضوء ايضا في دم الاستحاضة والتمسك
بعموم الاية المسئلة العاشرة قال ابو حنيفه رحمه الله القهقهة في الصلاة المشتملة
على الركوع والسجود ينقض الوضوء وقال الباقون لا ينقض لابي حنيفة التمسك
بعموم الاية على ما قررناه المسئلة الحادي عشر قال الشافعي لمس المراة ينقض
الوضوء وقال ابو حنيفة لا ينقضه للشافعي ان تمسك بعموم الاية قال وهذا
العموم متاكد بظاهر قوله او لمستم النسا وحجة الخصم خبر واحد وقياس
فلا يصير معارضا له المسئلة الثانية عشر مس الفرج ينقض الوضوء عند
الشافعي فقال ابو حنيفة لا ينقضه للشافعي ان تمسك به الخصم على خلاف عموم
بعموم الاية قال وهذا العموم بقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضا والخبر
الذي تمسك به الخصم على خلاف عموم الاية وكان الترجيح لنا المسئلة الثالثة
عشرة لو كان على وجهه او بدنه نجاسة تغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك
الغسل هل يصح وضوءه ما رايت المسئلة موضوعة في كتب اصحابنا والذي اقوله
انه يكفي لانه امر بالغسل في قوله فاغسلوا وقد اتى به فيخرج عن العهدة لانه عند
احتياجه الى التبرد والتنظف لو نوى فانه يصح وضوءه فكذا ههنا وايضا
قال عليه السلام لكل امرئ ما نوى وهذا الانسان نوى فوجب ان يحصل المنوي
المسئلة الرابعة عشر لو وقف تحت ميزاب حتى سال عليه الماء ونوى رفع
الحدث هل يصح وضوءه ام لا ويمكن ان يقال لا يصح لانه امر بالغسل والغسل عمل وهو
لم يات بالعمل ويمكن ان يقال يصح لان الغسل عبارة عن الفعل المفضي الى الاغتسال
والوقوف تحت الميزاب يفضي الى الاغتسال فكان ذلك الموصوف غسلا المسئلة
الخامسة عشر اذا غسل هذه الاعضاء ثم بعد ذلك تقشرت الجلدة عنها فلا شك
ما ظهر تحت تلك الجلدة غير مغسول انما المغسول هو تلك الجلدة وقد سقطت
وسقطت المسئلة السادسة عشر الغسل عبارة عن امرار المايع على العضو فلو
رطب هذه الاعضا ولكن ما سال الماء عليها لم يكف لان الله تعالى امر امرار المايع على
العضو وفي غسل الجنابة احتمال ان يكفي ذلك والفرق ان المامور به في الوضوء

الغسل وذلك لا يحصل الا عند امرار المايع وفي الجنازة المامور به التطهير وهو قوله
ولكن الله يريد ان يطهركم وذلك حاصل لمجرد الترطيب المسئلة السابعة عشر
لو اخذ الثلج وامره على وجهه فان كان الهوا حارا يذيب الثلج ويسيل اجزاه
وان كان بخلافه لم يجز خلافا لمالك والاوزاعي لنا ان قوله فاغسلوا
يقتضي كونه مامورا بالغسل وهذا لا يسمى غسلا فوجب هو المرة الواحدة
والدليل ان لا يجزى المسئلة الثامنة عشر التثليث في اعمال الوضوء سنة لا واجب
انما الواجب هو المرة الواحدة والدليل عليه انه تعالى امر بالغسل بقال
فاغسلوا وجوهكم وايديكم وماهية الغسل يدخل في الوجود بالمرة الواحدة
ثم انه تعالى رتب على هذا القدر حصول الطهارة فقال ولكن يريد ليطهركم
فثبت ان المرة الواحدة كافية في صحة الوضوء ثم يأكد هذا بما روى انه صلى الله
عليه وسلم توضا مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به المسئلة
التاسعة عشر السواك سنة وقال داود واجب ولكن تركه لا يقدح في الصلاة
لنا ان السواك غير مذكور في الاية ثم حكم بحصول الطهارة بقوله ولكن يريد
ليطهركم واذا حصلت الطهارة حصل جواز الصلاة كقوله عليه السلام مفتاح
الصلاة الطهارة المسئلة العشرون التسمية في اول الوضوء غير واجبة
وقال احمد واسحاق واجبة وان تركها عامدا بطلت الطهارة لنا ان التسمية غير
مذكورة في الاية ثم حكم بحصول الطهارة وقد سبق تقرير هذه الدلالة ثم تأكد
هذا بما روى انه صلى الله عليه وسلم قال من توضا فذكر اسم الله عليه كان طهورا
لجميع بدنه ومن توضا ولم يذكر اسم الله عليه وسلم كان طهورا لاعضا وضوئه
المسئلة الحادية والعشرون قال بعض الفقها تقديم غسل اليدين
على الوضوء واجب وعندنا انه سنة وليس بواجب والاستدلال كما قررناه في
السواك وفي التسمية المسئلة الثانية والعشرون حد الوجه من مبتدا تسطيح
الجبهة الى منتهى الذقن طولا ومن الاذن الى الاذن عرضا ولفظ الوجه
ماخوذ من المواجهة فيجب غسل كل ذلك المسئلة الثالثة والعشرون قال
ابن عباس يجب ايصال الماء الى داخل العين وقال الباقون لا يجب حجة ابن عباس
انه يجب غسل كل الوجه لقوله فاغسلوا وجوهكم والعين جزء من الوجه فوجب ان
يجب غسله حجة الفقهاء انه تعالى قال في اخر هذه الاية ما يريد الله ليجعل عليكم
من حرج ولا شك ان في ادخال الماء الى العين حرجا المسئلة الرابعة والعشرون
المضمضة والاستنشاق لا يجبان في الوضوء والغسل عند الشافعي وعند
احمد واسحاق واجبان فيهما وعند ابي حنيفة واجب في الغسل واجب في الوضوء
لنا انه تعالى اوجب غسل الوجه والوجه هو الذي يكون مواجها وداخل الفم
والانف غير مواجهة فلا يكون من الوجه اذا ثبت هذا فنقول ايصال الماء الى الاعضا
الاربعة يفيد الطهارة بقوله ولكن يريد الله ليطهركم والطهارة تفيد جواز الصلاة
كما بيناه المسئلة الخامسة والعشرون غسل البياض الذي بين العذار والاذن
واجب عند ابي حنيفة ومحمد والشافعي رحمهم الله وقال ابو يوسف لا يجب لنا انه من

الوجه والوجه يجب غسله بالاية ولانا اجمعنا على انه يجب غسله قبل نبات الشعر
فحيلولة الشعر بينه وبين الوجه لا يسقط كالجبهة لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب ايضا بعده للحاجب
وجب ايضا بعده المسئلة السادسة والعشرون قال الشافعي رضي الله عنه
يجب ايصال الماء الى ما تحت اللحية الخفيفة وقال ابو حنيفة لا يجب لنا ان قوله
فاغسلوا وجوهكم يوجب غسل الوجه والوجه هو الجلدة الممتدة من الجبهة
الى الذقن وترك العمل به عند كثافة اللحية عملا بقوله وما جعل عليكم في الدين
من حرج وعند خفة اللحية لم يحصل هذا الحرج فكانت الاية دالة على وجوب
غسله المسئلة السابعة والعشرون هل يجب امرار الماء على ما نزل من
من اللحية عن حد الوجه وعلى الخارج منها الى الاذنين عرضا للشافعي فيه
قولان احدهما انه يجب والثاني انه لا يجب وهو قول مالك وابي حنيفة
والمزني حجة الشافعي رضي الله عنه انا توافقنا على ان في اللحية الكثيفة ايصال
الماء الى منابت الشعور وهي الجلد وانما اسقطنا هذا التكليف لانا اقمنا
ظاهر اللحية مقام جلدة الوجه في كونه وجها والوجه يجب غسله بالتمام
بدليل قوله فاغسلوا وجوهكم لزم بحكم هذا الدليل ايصال الماء الى ظاهر
جميع اللحية المسئلة الثامنة والعشرون لو نبت للمراة لحية هل يجب ايصال
الماء الى جلدة الوجه وان كانت تلك اللحية كثيفة وذلك لان ظاهر
الاية يدل على وجوب غسل الوجه والوجه عبارة عن الجلد الممتد من مبتدا
الجبهة الى منتهى الذقن تركنا العمل به في حق الرجال دفعا للحرج ولحية
المراة نادرة فبقي على الاصل المسئلة التاسعة والعشرون قال
الشعبي ما اقبل من الاذنين فهو معدود من الوجه فيجب غسله مع الوجه وما ادبر
منه فهو معدود من الراس فيمسح وعندنا الاذن ليس البتة من الوجه والوجه
هو المواجه والاذن ليس كذلك المسئلة الثلاثون قال الجمهور غسل
اليدين الى المرفقين واجب معها وقال مالك وزفر لا يجب غسل المرفقين
وهذا الخلاف حاصل ايضا في قوله وارجلكم الى الكعبين حجة زفر ان كلمة الى لانتهاء
الغاية وما جعل غاية للحكم يكون خارجا عنه كما في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
فوجب ان لا يجب غسل المرفقين والجواب من وجهين الاول ان حد الشيء
قد يكون منفصلا عن المحدود بمقطع محسوس يكون الحد خارجا عن المحدود
وهو كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فان النهار منفصل عن الليل انفصالا محسوسا
لان انفصال النور عن الظلمة محسوس وقد لا يكون كذلك كقولك بعت
هذا الثوب من هذا الطرف الى ذلك الطرف فان طرف الثوب غير منفصل عن
الثوب بمقطع محسوس اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان امتياز المرفق
عن الساعد ليس له مفصل معين واذا كان كذلك فليس ايجاب الغسل الى جزء
اولى من ايجابه الى جزء اخر فوجب القول بايجاب غسل كل المرفق والوجه
الثاني في الجواب سلمنا ان المرفق لا يجب غسله لكن المرفق اسم لما جاوز طرف
العظم فانه هو المكان الذي يرتفق به اي يتكا عليه ولا نزاع في ان ما وراء الطرف

العظم لا يجب غسله وهذا الجواب الذى نرتضيه اختيار الزجاج المسئلة الحادى
والثلاثون الرجل اذا كان اقطع عما دون المرفق وجب عليه غسل ما بقى من المرفق
لان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يقتضى وجوب غسل اليدين الى المرفقين
فاذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقى بحكم الاية واما ان كان القطع مما
فوق المرفقين لم يجب شئ لان محل هذا التكليف لم يبق اصلا واما ان كان اقطع
من المرفق فقال الشافعى يجب امساس الماء لطرف العظم وذلك لان غسل المرفق
لما كان واجبا والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين فاذا وجب امساس الماء لملتقى العظمين
وجب امساس الما لطرف العظم الثانى لا محالة المسئلة الثانية والثلاثون تقديم
اليمنى على اليسرى مندوب وليس بواجب وقال احمد هو واجب لنا انه تعالى ذكر الايدى
والارجل ولم يذكر فيه تقديم اليمنى على اليسرى وذلك يدل على ان الواجب هو
غسل اليدين باى صفة كان المسئلة الثالثة والثلاثون السنة ان يصب
الماء على الكف بحيث يسيل الماء من الكف الى المرفق فان صب على المرفق حتى يسيل
الى الكف فقال بعضهم هذا لا يجوز لانه تعالى قال وايديكم الى المرافق فجعل المرافق غاية
الغسل فجعل مبداء الغسل خلاف الاية فوجب ان لا يجوز وقال جمهور الفقها
انه لا يخل بصحة الوضوء الا انه يكون تركا للسنة المسئلة الرابعة
والثلاثون لو نبت من المرفق ساعدان وكفان وجب غسل الكل لعموم قوله وايديكم
الى المرافق كما انه لو نبت على الكف صبع زايدة فانه يجب غسلها بحكم هذه الاية
المسئلة الخامسة والثلاثون قوله تعالى الى المرافق يقتضى تحديد الامر لا تحديد
المامور به يعنى ان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق امر بغسل اليدين
الى المرفقين فايجاب الغسل محدود بهذا الحد فمتعلق الواجب هو هذا القدر فقط اما
نفس الغسل فغير محدود بهذا الحد لانه ثبت بالاخبار ان تطويل الغرة سنة
مؤكدة والله اعلم المسئلة السادسة والثلاثون قال الشافعى رضى الله عنه
الواجب مسح الراس اقل شئ يسمى مسحا للراس وقال مالك يجب مسح الكل وقال ابو حنيفة
الواجب مسح ربع الراس حجة الشافعى رضى الله عنه انه لو قال مسحت المنديل فهذا
فقوله لا يصدق الا عند مسحه بالكلية اما لو قال مسحت بالمنديل فهذا يكفى فى
صدقه مسح اليد بجزء من اجزاء ذلك المنديل اذا ثبت هذا فنقول قوله وامسحوا برؤسكم
يكفى العمل به مسح اليد بجزء من الراس ثم ذلك الجزء غير مقدر فى الاية فان اوجبنا تقدير المقدار
بجزء معين لم يكن تعيين ذلك المقدار الا بدليل مغاير لهذه الاية فيلزم
صيرورة الاية مجملة وهو خلاف الاصل وان قلنا انه يكفى فيه ايقاع المسح على اى
جزء كان من اجزاء الراس كان مال الاية مبينة مفيدة ومعلوم ان حمل الاية على محمل يبقى
الاية مفيدة اولى من حملها فكان المصير الى ما قلناه اولى وهذا استنباط
حسن من الاية المسئلة السابعة والثلاثون لا يجوز الاكتفاء بالمسح على العمامة
وقال الثورى واحمد يجوز لنا ان الاية دالة على انه يجب المسح على الراس ومسح العمامة
ليس مسحا للراس واحتجوا بما روى انه عليه السلام مسح على العمامة وجوابنا لعله
مسح قدر الفرض على الراس والبقية على العمامة المسئلة الثامنة والثلاثون اختلف

الناس فى مسح الرجلين وفى غسلهما فنقل القفال فى تفسيره عن ابن عباس وانس ابن مالك
وعكرمة والشعبى وابى جعفر محمد بن على الباقر ان الواجب فيهما المسح وهو مذهب
الامامية وقال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضهما الغسل وقال داود يجب
الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من ائمة الزيدية وقال الحسن البصرى ومحمد بن جرير
الطبرى المكلف مخير بين المسح وبين الغسل حجة من قال بوجوب المسح على
القراءتين المشهورتين فى قوله وارجلكم فقرا ابن كثير وحمزة وابو عمرو وعاصم
فى رواية ابى بكر عنه بالجر وقرا نافع وابن عامر والكساى وعاصم فى رواية حفص
عنه بالنصب فنقول اما القراءة بالجر فهى تقتضى كون الارجل معطوفة على الرؤس
فكما وجب المسح فى الراس فكذلك فى الارجل فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذا كسر
على الجوار كما فى قوله جحر ضب خرب وقوله كبير اناس فى بجاد مزمل قلنا
هذا لا يجوز من وجوه الاول ان الكسر على الجوار معدود فى اللحن الذى قد يتحمل لاجل
الضرورة فى الشعر وكلام الله يجب تنزيهه عنه وثانيها ان الكسر انما يصار اليه
حيث حصل الامن من الالتباس غير حاصل وثالثها ان الكسر بالجوار انما يكون بدون
حرف العطف واما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب واما القراءة بالنصب فقالوا
انها ايضا توجب المسح وذلك قوله وامسحوا برؤسكم فرؤسكم فى محل النصب ولكنها
مجرورة بالباء فاذا عطفت الارجل على الرؤس جاز فى الارجل النصب عطفا
على محل الرؤس والجر عطفا على الظاهر وهذا مذهب مشهور للنحاة واذا ثبت هذا
فنقول ظهر انه يجوز ان يكون عامل النصب فى قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا ويجوز
ان يكون هو قوله واغسلوا لكن العاملين اذا اجتمعا على معمول واحد كان اعمال الاقرب
اولى فوجب ان يكون عامل النصب فى قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا فثبت ان قراءة
نصب اللام توجب المسح ايضا فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية على وجوب المسح ثم
قالوا ولا يجوز دفع ذلك بالاخبار لانها باسرها من باب الاحاد ونسخ القران بخبر
الواحد لا يجوز واعلم انه لا يمكن الجواب عن هذا الا من وجهين الاول ان الاخبار الكثيرة وردت
بايجاب الغسل والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس فكان الغسل اقرب الى الاحتياط فوجب
المصير اليه وعلى هذا الوجه يجب القطع بان غسل الرجل يقوم مقام مسحها والثانى ان فرض
الرجلين محدود الى الكعبين والتحديد انما جاء فى الغسل لا فى المسح والقوم اجابوا
عنه بوجهين الاول ان الكعب عبارة عن العظم الذى تحت مفصل القدم وعلى هذا
التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين والثانى انهم سلموا ان الكعبين عبارة عن
العظمين الناتيين من جانبى الساق الا انهم التزموا انه يجب ان يمسح ظهور القدمين
الى هذين الموضعين وحينئذ لا يبقى لهذا السؤال فايدة والله اعلم المسئلة التاسعة
والثلاثون مذهب جمهور الفقها ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتيين من كل
جانبى الساق وقالت الامامية وكل من ذهب الى وجوب المسح قال ان الكعب عبارة عن عظم
مستدير مثل كعب البقر والغنم موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق
والقدم وهذا قول محمد ابن الحسن وكان الاصمعى يختار هذا القول ويقول الطرفان الناتيان
يسميان المنحرين وهكذا رواه القفال فى تفسيره حجة الجمهور وجوه الاول انه لو كان

الكعب ما ذكره الامامية لكان الحاصل في كل رجل كعبا واحدا فكان ينبغي ان يقال
وارجلكم الى الكعاب كما انه لما كان الحاصل في كل يد مرفقا واحدا لا جرم قال وايديكم
الى المرافق والثاني ان العظم المستدير الموضوع في المفصل شي خفي لا يعرفه
المشرحون والعظمان الناتئان في طرفي الساق محسوسان معلومان لكل
احد ومناط التكاليف العامة يجب ان يكون امرا ظاهرا لا امرا خفيا الثالث
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الصقوا الكعاب بالكعاب ولا شك ان المراد
ما ذكرناه الرابع ان الكعب ماخوذ من النشز والارتفاع ومنه جارية كاعب اذا نتأ ثديها
حجة الامامية ان الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود في وسط القدم
ومنه الكعب لكل ماله ارتفاع في ارجل جميع الحيوانات فوجب ان يكون في حق
الانسان كذلك وايضا المفصل يسمى كعبا ومنه كعوب الرمح لمفاصله وفي
وسط القدم مفصل فوجب ان يكون الكعب هو هو والجواب ان مناط التكاليف
الظاهرة يجب ان يكون شيئا ظاهرا والذي ذكرناه اظهر فوجب ان يكون هو هو
المسئلة الاربعون اثبت جمهور الفقها جواز المسح على الخفين واطبقت
الشيعة والخوارج على انكاره واحتجوا بان ظاهر قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
وارجلكم الى الكعبين يقتضي اما غسل الرجلين او مسحهما والمسح على الخفين انما هم
يعولون على الخبر لكن الرجوع الى مسحا ولا غسلا لهما فوجب ان لا يجوز بحكم نص
هذه الاية ثم قالوا ان القائلين بجواز المسح على الخفين انما يعولون على الخبر لكن
الرجوع الى القران اولى من الرجوع الى هذا الخبر ويدل عليه وجوه الاول ان نسخ
القران بخبر الواحد لا يجوز والثاني ان هذه الاية في سورة المائدة واجمع المفسرون
على ان هذه السورة لا منسوخ فيها البتة الا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحلوا
فان بعضهم قال هذه الاية منسوخة واذا كان كذلك امتنع القول بان وجوب
غسل الرجلين منسوخ والثالث ان خبر المسح على الرجلين بتقدير انه
كان متقدما على نزول الاية كان خبر الاية منسوخا بالقران ولو كان بالعكس كان
خبر الواحد ناسخا للقران ولا شك ان الاول اولى لوجوه الاول ان ترجيح القران
المتواتر على خبر الواحد اولى من العكس وثانيها ان ترجيح العمل بالاية اقرب الى
وثالثها انه روي عنه صلى الله عليه وسلم قال اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله وسنة رسوله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه وذلك يقتضي
تقديم القران على الخبر ورابعها في بيان ضعف هذا الخبر ان العلما اختلفوا
فيه فعن عايشة رضي الله عنها انها قالت لان تقطع قدماي احب الي من ان امسح
على الخفين وعن ابن عباس انه قال لان امسح على جلد حمار احب الي من ان امسح على الخفين
واما مالك فاحدى الروايتين عنه انه انكر جواز المسح على الخفين ولا نزاع انه كان
في علم الحديث كالشمس الطالعة فلولا انه عرف فيه ضعفا والا لما قال ذلك والرواية
الثانية عن مالك اباح المسح على الخفين للمقيم واباحه للمسافر مهما شاء من غير
فيه واما الشافعي وابو حنيفة واكثر الفقها فانهم جوزوه للمسافر ثلاثة ايام بلياليها
من وقت الحدث بعد اللبس قال الحسن البصري ابتداوه من وقت لبس الخفين

وقال الاوزاعي

وقال الاوزاعي واحمد يعتبر من وقت المسح بعد الحدث فقالوا هذا الاختلاف
الشديد بين الفقها يدل على ان الخبر ما بلغ مبلغ الظهور والشهرة واذا كان
كذلك وجب القول بان هذه الاقوال لما تعارضت تساقطت وعند ذلك
يجب الرجوع الى ظاهر كتاب الله الخامس ان الحاجة الى معرفة جواز المسح
على الخفين حاجة عامة في كل المكلفين فلو كان مشروعا لعرفه الكل ولبلغ مبلغ
التواتر ولما لم يكن الامر كذلك ظهر ضعفه فهذا جملة كلام من انكر المسح على الخفين
اما الفقها فقالوا ظهر عن بعض الصحابة القول به ولم يظهر من الباقين انكار فكان
ذلك اجماعا من الصحابة فهذا اقوى ما يقال فيه وقال الحسن البصري حدثني سبعون
من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم انه مسح على الخفين واما انكار ابن عباس
فروي ان عكرمة روى ذلك عنه فلما سئل ابن عباس عنه قال كذب علي وقال
وقال عطا كان يخالف الناس في المسح على الخفين لكنه لم يمت حتى وافقهم واما
عايشة فروي ان شريح بن هاني قال سالتها عن مسح الخفين فقالت اذهب الى علي وسله
فانه كان مع الرسول في اسفاره قال فسالته فقال امسح وهذا يدل على ان عايشة تركت
ذلك الانكار المسئلة الحادية والاربعون رجل مقطوع اليدين والرجلين
سقط عنه هذان الفرضان وبقي عليه غسل الوجه ومسح الراس فان لم يكن معه
من يوضيه وييممه سقط عنه ذلك ايضا لان قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى
الكعبين مشروط بالقدرة عليه لا محالة فاذا فاتت القدرة سقط التكليف
فهذا جملة ما يتعلق من المسايل باية الوضوء اما قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا الا ان التا تدغم في الطا لانهما من مكان واحد فاذا ادغمت التا
في الطا سكن اول الكلمة فزيد فيها الف الوصل ليبتدا بها فقيل اطهروا واعلم انه
تعالى لما ذكر كيفية الطهارة الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى وهي الغسل
من الجنابة وفيه مسايل المسئلة الاولى لحصول الجنابة سببان الاول نزول
المني قال عليه السلام الماء من الماء والثاني التقا الختانين وقال زيد بن ثابت
ومعاذ وابو سعيد الخدري لا يجب الغسل الا عند نزول المال لنا قوله عليه السلام
اذا التقى الختانان وجب الغسل واعلم ان في اصل الفرج وهو مدخل الذكر ومخرج
الحيض والولد ثقبه اخرى فوق هذه مثل احليل الذكر وهو مخرج البول لا غير
والثالث فوق ثقبه البول موضع ختانها المسئلة الثانية قوله فاطهروا امر
بالطهارة على الاطلاق بحيث لم يكن مخصوصا بعضو معين دون عضو فكان ذلك
امرا بتحصيل الطهارة في كل البدن على الاطلاق ولان الطهارة الصغرى لما
كانت مخصوصة ببعض الاعضا لا جرم ذكر الله تعالى تلك الاعضا على التعيين
فها هنا لما لم يذكر شيئا من الاعضاء على التعيين علم ان هذا الامر بتطهير
كل البدن واعلم ان هذا التطهير هو الاغتسال كما قال في موضع اخر ولا جنبا
الا عابري سبيل حتى تغتسلوا المسئلة الثالثة الدلك غير واجب في الغسل
وقال مالك واجب لنا ان قوله فاطهروا امر بتطهير البدن وتطهير البدن لا
يعتبر فيه الدلك بدليل انه صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الاغتسال من

وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرف
الديك وقطع هذه الجلدة ختانها
فاذا غابت الحشفة حاذى ختانها
ختانه و

من الجنابة وقال اما انا فاحثي على راسي ثلاث حثيات من الماء فاذا انا قد
طهرت اثبت حصول الطهارة بدون الدلك فيدل على ان التطهير لا
يتوقف على الدلك المسئلة الرابعة لا يجوز للجنب مس المصحف وقال ابو داود
يجوز لنا قوله فاطهروا فدل على انه ليس بطاهر والا لكان امرا بتطهير
فانه غير جائز واذا لم يكن طاهرا لم يجز مس المصحف لقوله تعالى لا يمسه الا
المطهرون المسئلة الخامسة لا يجب تقديم الوضوء على الغسل وقال ابو ثور
وداود يجب لنا ان قوله فاطهروا امر بالتطهير والتطهير حاصل بمجرد الاغتسال
ولا يتوقف على الوضوء بدليل قوله عليه السلام اما انا فاحثي على راسي ثلاث حثيات
فاذا انا طهرت المسئلة السادسة قال الشافعي رضي الله عنه المضمضة فاذا
والاستنشاق غير واجبين في الغسل وقال ابو حنيفة هما واجبان حجة الشا
رضي الله عنه قوله عليه السلام اما انا فاحثي على راسي ثلاث حثيات فاذا انا قد
طهرت وحجة ابي حنيفة الاية والخبر اما الاية فقوله تعالى فاطهروا وهذا
من باب طهروا انفسهم وتطهير النفس لا يحصل الا بتطهير جميع اجزاء النفس ترك
العمل في الاجزاء الباطنة التي يتعذر تطهيرها وداخل الفم والانف يمكن
تطهيرهما فوجب بقاؤهما تحت النص واما الخبر فقوله عليه السلام بلوا الشعر
وانقوا البشرة فان تحت كل شعرة جنابة فقوله بلوا الشعر يدخل فيه داخل الانف
لان في داخله شعرا وقوله وانقوا البشرة يدخل فيه جلدة داخل الفم المسئلة
السابعة شعر الراس ان كان مفتولا مشدودا بعضه ببعض نظر فان كان ذلك يمنع
من وصول الماء الى جلدة الراس واجب نقضه وقال مالك لا يجب وان كان
لا يمنع لا يجب وقال النخعي يجب لنا ان قوله فاطهروا عبارة عن ايصال الماء الى جميع اجزاء
البدن فان كان شد بعض الشعور ببعض مانعا منه وجب ازالة ذلك الشد
ليزول ذلك المانع وان لم يكن مانعا منه لم يجب ازالته لان ما هو المقصود قد
حصل فلا حاجة اليه المسئلة الثامنة قال الاكثرون لا ترتيب في الغسل وقال
اسحاق يجب البداية باعلى البدن لنا ان قوله فاطهروا امر بالتطهير المطلق
وذلك حاصل بايصال الماء الى كل البدن فاذا حصل التطهير وجب ان يكون
كافيا في الخروج عن العهدة والله اعلم اما قوله تعالى وان كنتم مرضى او على
سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء ففيه مسائل المسئلة
الاولى يجوز للمريض ان يتيمم لقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر ولا يجوز
ان يقال انه مشروط فيه لان عدم الماء يبيح التيمم فلا معنى لذكر المريض وانما
يرجع قوله فلم تجدوا ماء الى المسافر المسئلة الثانية المرض على ثلاثة اقسام
احدها ان يخاف الضرر والتلف فهاهنا يجوز التيمم بالاتفاق الثاني ان
لا يخاف الضرر ولا التلف فههنا قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز التيمم وقال
مالك وداود يجوز حجتهما ان قوله وان كنتم مرضى يتناول جميع انواع المرض
والثالث ان يخاف زيادة المرض وبطوء البرء فهاهنا يجوز التيمم على اصح
قولي الشافعي رضي الله عنه وبه قال مالك وابو حنيفة والدليل عليه عموم قوله

وان كنتم مرضى الرابع ان كل يخاف بقاء شين على اعضائه قال في الجديد لا يتيمم
وهو الاصح لانه هو المطابق للاية المسئلة الثالثة ان كان المرض المانع من استعمال
الماء حاصلا في بعض جسده دون بعض فقال الشافعي رضي الله عنه انه يغسل
ما لا ضرر عليه ثم يتيمم وقال ابو حنيفة ان كان اكثر البدن صحيحا اجزاه
غسل الصحيح دون التيمم وان كان اكثره جريحا يكفيه التيمم حجة الشافعي رضي الله عنه
الاخذ بالاحتياط وحجة ابي حنيفة ان الله تعالى جعل المرض احد اسباب جواز
التيمم والمرض اذا كان حالا في بعض اعضائه وهو مريض فكان داخلا تحت الاية
المسئلة الرابعة لو الصق على موضع التيمم لصوقا يمنع وصول الماء الى البشرة
ولا يخاف من نزع ذلك اللصوق الى التلف قال الشافعي رضي الله عنه يلزمه
نزع اللصوق عند التيمم حتى يصل التراب اليه وقال الاكثرون لا يجب حجة
الجمهور ان مدار الامر في التيمم على التخفيف وازالة الحرج على ما قال الله
وما جعل عليكم في الدين من حرج وايجاب نزع اللصوق حرج فوجب ان لا
يجب والله اعلم المسئلة الخامسة يجوز التيمم في السفر القصير وقال بعض
المتاخرين من اصحابنا لا يجوز لنا ان قوله تعالى او على سفر مطلق وليس فيه
تفصيل ان السفر هو طويل او قصير ولقائل ان نقول اذا قلنا السفر الطويل
والقصير سببان للرخصة لكون لفظ السفر مطلقا وجب ان نقول المرض
الشديد سببان للرخصة لكون لفظ المرض مطلقا ويدل ايضا على ان السفر
القصير يبيح التيمم ما روي عن ابن عمر انه انصرف من قرية فبلغ موضعا مشرفا
على المدينة فدخل وقت العصر وطلب الماء للوضوء فلم يجد فجعل يتيمم فقال له
مولاه اتتيمم وهو ينظر اليك جدران المدينة فقال او اعيش حتى ابلغها
وتيمم وصلى ودخل المدينة والشمس حية بيضاء وما اعاد الصلاة المسئلة السادسة
المسافر اذا كان معه ماء يخاف العطش جاز ان يتيمم لقوله تعالى في اخر الاية
ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولان فرض الوضوء سقط عنه اذا
اضر بماله بدليل انه اذا لم يجد الماء الا بثمن كثير لم يجب عليه الوضوء فاذا اضر
بنفسه كان اولى المسئلة السابعة اذا كان معه ماء وحيوان اخر عطشان
مشرفا على الهلاك يجوز له التيمم لان ذلك الماء واجب الصرف الى ذلك الحيوان
لان حق الحيوان مقدم على الصلاة الا ترى انه يجوز له قطع الصلاة لاشراف صبي
او اعمى على غرق وحرق واذا كان كذلك الماء كالمعدوم فيدخل حينئذ تحت
قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا المسئلة الثامنة اذا لم يكن معه ماء ولكن
مع غيره ماء ولا يمكنه ان يشتري الا بالغبن الفاحش جاز التيمم له لان
قوله وما جعل عليكم في الدين من حرج رفع عنه تحمل الغبن الفاحش وحينئذ
يكون كالفاقد لهما فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وكذا القول اذا كان
يباع الماء بثمن المثل لكنه لا يجد ذلك الثمن او كان معه ذلك الثمن لكنه يحتاج
اليه حاجة ضرورية فاما اذا كان واجد الثمن المثل ولم يكن له اليه حاجة

ضرورية فهاهنا يجب شراء الماء والله اعلم المسئلة التاسعة اذا وهب منه
ذلك الماء هل يجوز له التيمم قال اصحابنا يجوز له التيمم ولا يجب عليه قبول
ذلك الماء لان المنة في قبول الهبة شاقة وانا اتعجب منهم فانهم لما جعلوا
هذا القدر من الحرج سببا لجواز التيمم فلم لا يجعلوا خوف زيادة الالم في
المرض سببا لجواز التيمم المسئلة العاشرة اذا اعير منه الدلو والرشا هاهنا
الاكثرون قالوا لا يجوز التيمم لان المنة في هذه الاعارة قليلة فكان هذا
الانسان واجدا للماء من غير حرج فلم يجز له التيمم لان قوله تعالى فلم
تجدوا ماء فتيمموا دليل على انه يشترط لجواز التيمم عدم وجدان الماء
المسئلة الحادية عشر قوله او جاء احد منكم من الغائط كناية عن
قضاء الحاجة واكثر العلماء الحقوا به كل ما يخرج من السبيلين
سواء كان معتادا او نادرا لدلالة الاحاديث عليه المسئلة الثانية
عشر قال الشافعي رضي الله عنه الاستنجاء واجب اما بالماء او بالاحجار
وقال ابو حنيفة غير واجب حجة الشافعي رضي الله عنه قوله فليستنج
بثلاثة احجار وحجة ابي حنيفة انه تعالى قال او جاء احد منكم من
الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب على الجائي من
الغائط الوضوء والتيمم ولو وجب غسل مواضع الحدث وذلك يدل
على انه غير واجب والله اعلم المسئلة الثالثة عشر لمس المراة ينقض
الوضوء عند الشافعي رضي الله عنه ولا ينقضه عند ابي حنيفة المسئلة
الرابعة عشر ظاهر قوله او لامستم النساء يدل على انتقاض وضوء اللامس
اما انتقاض وضوء الملموس فغير ماخوذ من الاية بل انما اخذ من الخبر او
القياس الجلي اما قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسايل
وهي محصورة في نوعين احدهما الكلام في ان الماء المطهر ما هو والثاني
ان الكلام في التيمم كيف هو اما النوع الاول ففيه مسايل المسئلة
الاولى الوضوء بالماء المسخن جايز ولا يكره وقال مجاهد يكره لنا وجهان
الاول قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والغسل عبارة
عن امرار المايع على العضو فاذا اتى به فيخرج عن العهدة الثاني انه قال فلم
تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم بفقدان الماء وهاهنا لم يحصل فقدان الماء فوجب
ان لا يجوز التيمم المسئلة الثانية التيمم قال اصحابنا الماء اذا قصد تشميسه
في الاناء كره الوضوء به وقال ابو حنيفة واحمد لا يكره حجة اصحابنا الماء ما روى
ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فاصابه وضح
فلا يلومن الا نفسه ومن اصحابنا من قال اغتسل لا يكره ذلك من جهة الشرع
بل من جهة ابي حنيفة انه امر بالغسل في قوله فاغسلوا وجوهكم وهذا غسل
فيكون كافيا الثاني انه واجد للماء فلم يجز له التيمم المسئلة الثالثة لا يكره

الوضوء بالماء الذي يكون في اواني المشركين وقال احمد واسحق لا يجوز لنا انه امر
بالغسل وقد اتى به ولانه واجد للماء فلا يتيمم وروى انه عليه السلام
توضأ من مزادة مشرك وتوضأ عمر رضي الله عنه من ماء في جرة نصرانية المسئلة
الرابعة يجوز الوضوء بماء البحر وقال عبد الله بن عمرو بن العاص لا يجوز لنا
انه امر بالغسل وقد اتى به ولان شرط جواز التيمم عدم الماء ومن وجد ماء
البحر فقد وجد الماء المسئلة الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز الوضوء بنبيذ
التمر وقال ابو حنيفة يجوز ذلك في السفر حجة الشافعي رضي الله عنه قوله فلم تجدوا
ماء فتيمموا اوجب الشارع عند عدم الماء التيمم وعند الخصم يجوز له الترك
للتيمم بل يجب وذلك بان يتوضأ بنبيذ التمر فكان ذلك على خلاف الاية فان
تمسكوا بقصة الجن قلنا قيل ان ذلك ماء نبذت فيه تمرات لازالة الملوحة
وايضا قصة الجن كانت بمكة وسورة المائدة اخر ما نزل من القران فجعله ناسخا لذلك
اولى المسئلة السادسة ذهب الاوزاعي والاصم الى انه يجوز الوضوء والغسل
بجميع المائعات الطاهرة وقال الاكثرون لا يجوز لنا انه عند عدم الماء اوجب
الله التيمم وتجويز الوضوء بساير المايعات يبطل ذلك احتجوا بان قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم امر مطلق وامرار المايع على العضو يسمى غسلا لقول الشاعر
فيا حسنها اذ يغسل الدمع كحلها وإذا كان الغسل اسما للقدر المشترك بين ما
يحصل بساير المايعات كان قوله فاغسلوا نص في الوضوء بكل المايعات قلنا هذا
مطلق والدليل الذي ذكرناه مقيد وحمل المطلق على المقيد هو الواجب المسئلة السابعة
قال الشافعي رضي الله عنه الماء المتغير بالزعفران تغيرا فاحشا لا يجوز الوضوء
به وقالوا يجوز حجة الشافعي رضي الله عنه ان مثل هذا الماء لا يسمى ماء على الاطلاق
فواجده غير واجد للماء فوجب ان يجب عليه التيمم حجة ابي حنيفة ان واجده
واجد للماء لان الماء المتغير بالزعفران ماء ماصوف بصفة معينة فكان اصل الماء
موجودا لا محالة فواجده يكون واجدا للماء فوجب ان لا يجوز التيمم لقوله تعالى فلم
تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم بعدم الماء المسئلة الثامنة الذي يتغير
ويتعفن بطول المكث طاهر طهور بدليل قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز
التيمم على عدم الماء وهذا الماء المتغير المتعفن ماء فوجب ان لا يجوز التيمم
عند وجوده المسئلة التاسعة قال مالك وداود الماء المستعمل في الوضوء
يبقى طاهرا طهورا وهو قول وهو قول قديم للشافعي والقول الجديد انه لم يبق طهورا
ولكنه طاهر وهو قول محمد بن الحسن قال ابو حنيفة في اكثر الروايات انه نجس حجة
مالك ان جواز التيمم معلق على عدم وجدان الماء فوجب ان لا يجوز التيمم واذا لم يجز
التيمم جاز له التوضي لانه قابل بالفرق وايضا قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
والطهور هو الذي يتكرر منه هذا الفعل كالضحوك والعقول والاكول والشروب
والتكرار انما يحصل اذا كان المستعمل في الطهارة يجوز استعماله فيها مرة اخرى والله

اعلم المسئلة العاشرة قال مالك الماء اذا وقعت فيه نجاسة ولم تتغير
الماء بتلك النجاسة بقي طاهرا طهورا كان قليلا او كثيرا وهو قول اكثر الصحابة
والتابعين وقد قال الشافعي ان كان اقل من القلتين نجس حجة مالك ان الله تعالى جعل
في هذه الاية عدم الماء شرطا لجواز التيمم وواجد هذا الماء الذي فيه النزاع واجد للماء
فوجب ان لا يجوز التيمم اقصى ما في الباب ان يقال هذا المعنى موجود عند ضرورة
الماء القليل متغيرا الا انا نقول العام حجة في غير محل التخصيص وايضا قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم امر بمطلق الغسل ترك العمل به في ساير المايعات وفي الماء
القليل الذي يغير بالنجاسة فبقي في الباقي وقال مالك ثم يتايد التمسك بهذه الاية
بقوله عليه السلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او ريحه
ولا يعارض هذا بقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لان القرآن
اولى من خبر الواحد والمنطوق اولى من المفهوم المسئلة الحادية عشر يجوز
الوضوء بفضل ماء الجنب وقال احمد واسحق لا يجوز بفضل ماء المراة اذا خلت به
وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
وواجد هذا الماء واجد للماء فلم يجز له التيمم واذا لم يجز له ذلك جاز له
الوضوء لانه لا قايل بالفرق المسئلة الثانية عشر اسار السباع طاهرة
مطهرة وكذا سؤر الحمار وقال ابو حنيفة نجسة لنا ان واجد هذا السؤر
واجد للماء فلم يجز له التيمم ولان قوله فاغسلوا يتناول جميع انواع الماء على ما تقدم
تقرير هذين الوجهين المسئلة الثالثة عشر الماء اذا بلغ قلتين ووقعت فيه
نجاسة غير مغيرة بقي طاهرا طهورا عند الشافعي رضي الله عنه وقال ابو حنيفة نجس
لنا انه واجد للماء فلم يجز له التيمم ولانه امر بالغسل وقد اتى به فيخرج عن العهدة
المسئلة الرابعة عشر الماء الذي تعفنت الاوراق فيه للناس فيه تفاصيل
لكن هذه الاية دالة على كونه طاهرا طهورا ما لم يزل عنه اسم الماء المطلق وبالجملة فهذه
الاية دالة على انه كلما بقي اسم الماء المطلق طاهرا طهورا النوع الثاني من المسائل
المستخرجة من هذه الاية مسائل التيمم المسئلة الاولى قال الشافعي وابو حنيفة
والاكثرون لا بد في التيمم من النية وقال زفر لا يجب لنا قوله تعالى فتيمموا والتيمم
عبارة عن القصد فدل على انه لا بد من النية المسئلة الثانية قال الشافعي
وابو حنيفة يجب تيمم اليدين الى المرفقين وعن علي وابن عباس الى الرسغين وعن
مالك الى الكوعين وعن الزهري الى الاباط لنا ان اليد اسم لهذا العضو الى الابط
لكن اليد فقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم يقتضي المسح الى الابطين تركنا العمل
بهذا النص في العضدين لانا نعلم ان التيمم بدل عن الوضوء ومبناه على التخفيف
بدليل ان الواجب تطهير اعضاء اربعة في الوضوء وفي التيمم الواجب تطهير عضوين و
تاكد هذا المعنى بقوله تعالى في اية التيمم ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج فاذا كان
العضدان غير معتبرين في الوضوء فبان لا يكونا معتبرين في التيمم اولى واذا خرج
العضدان عن مخرج فاذا ظاهر النص بهذا الدليل بقي اليدان الى المرفقين فيه هـ

فالحاصل انه تعالى انما نزل تقييد التيمم في اليدين الى المرفقين لانه بدل عن
الوضوء فتقييده بهما في الوضوء مغن عن ذكر هذا التقييد في التيمم
المسئلة الثالثة يجب استيعاب العضوين في التيمم ونقل الحسن بن
زياد عن ابي حنيفة انه اذا تيمم الاكثر جاز لنا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه
والوجه واليد اسم لجملة هذين العضوين وذلك لا يحصل الا بالاستيعاب
وللقايل ان يقول قد ذكرتم في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ان الباء تفيد التبعيض
فكذا هاهنا المسئلة الرابعة قال الشافعي اذا وضع يده على الارض ثم لم تعلق
بيده شيء من الغبار لم يجز وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة ومالك يجزيه
لنا قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه تدل على التمسح بشيء من ذلك التراب
كما ان من قال فلان تمسح من الدهن افاد هذا المعنى وقد بالغنا في تقرير هذا في تفسير اية
التيمم من سورة النساء المسئلة الخامسة لا يجوز التيمم الا بالتراب الخالص وهو
قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة يجوز بالتراب وبالرمل والحجر المدقوق والجص والنورة
والزرنيخ لنا ما روى ابن عباس قال الصعيد هو التراب وايضا التيمم طهارة
غير معقولة المعنى فوجب الاقتصار فيه على مورد النص والنص المنفصل
انما ورد في التراب قال عليه السلام التراب طهور المسلم ولو لم يجد الماء
عشر حجج وقال جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا المسئلة السادسة
لو وقف على مهب الرياح فسفت الرياح التراب عليه فامر يده عليه او لم يمر
ظاهر مذهبه رضي الله عنه انه لا يكفي لانه لما وصل الغبار الى اعضايه ثم امر
الغبار على تلك الاعضا فقد قصد الى استعمال الصعيد الطيب في اعضايه
فكان كافيا المسئلة السابعة المذهب انه اذا تيمم لفرض قبل وقته لا يصح لان
قوله فتيمموا امر له بالفعل ولم يوجد المسئلة الثامنة قال الشافعي رضي الله
عنه لا يجوز التيمم الا بعد دخول وقت الصلاة وقال ابو حنيفة
يجوز لنا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا
والقيام الى الصلاة انما يكون بعد دخول وقتها المسئلة التاسعة لو
اذا ضرب رجله حتى ارتفع غبار قال ابو حنيفة يجوز له ان يتيمم وقال ابو حنيفة
يجوز له ان يتيمم وقال ابو حنيفة لا يجوز حجة ابي يوسف قوله تعالى
فتيمموا صعيدا طيبا والغبار المنفصل عن الثوب لا يقال انه صعيد طيب فوجب
ان لا يجزي المسئلة العاشرة لا يتيمم بتراب نجس لقوله تعالى فتيمموا
صعيدا طيبا والنجس لا يكون طيبا المسئلة الحادية عشر قال الشافعي رضي الله
عنه المسافر اذا لم يجد الماء لم يجز له التيمم الا بعد الطلب عن اليمين
واليسار واذا كان هناك واد هبط اليه وان كان جبل صعد وقال ابو حنيفة
اذا غلب على ظنه عدم الماء لم يجب طلبه لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
جعل عدم وجدان الماء شرطا لجواز التيمم وعدم الوجدان مشروط بتقدم
الطلب هذا يدل على انه لا بد من تقديم الطلب المسئلة الثانية عشر لا يصح
الطلب الا بعد دخول وقت الصلاة فان طلب قبله لزمه الطلب ثانيا

بعد دخول الوقت الا ان يحصل عنده بعتن ان الامر بقي كما كان ولم يتغير لنا قوله
اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا فقوله اذا قمتم الى
الصلاة عبارة عن دخول الوقت وهو مشروط بحصول الطلب بعدم
دخول الوقت فعلمنا انه لابد من الطلب بعد دخول الوقت المسئلة الثالثة
عشر لاخلاف في جواز التيمم بدلا عن الوضوء واما التيمم بدلا عن الغسل
في حق الجنب فعن علي وابن عباس جوازه وهو قول اكثر الفقهاء وعن عمر وابن
مسعود انه لا يجوز لنا ان قوله اما ان يكون مختصا بالجماع او يدخل فيه الجماع
فوجب جواز التيمم بدلا عن الغسل لقوله تعالى او لمستم النساء فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا طيبا المسئلة الرابعة عشر قال الشافعي رضي الله عنه
لا يجمع بالتيمم بين فرضين ما لم يحدث كما في الوضوء قال احمد يجمع بين
الفوائت ولا يجمع بين صلاتي وقتين حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الى كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء
احد منكم من الغايط او لمستم النسا فلم تجدوا ماء فتيمموا وجه الاستدلال
به ان ظاهره يقتضي الامر بكل وضوء وعند كل صلاة وان وجد الماء بالتيمم وان فقد
الماء ترك العمل به في الوضوء لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فبقي في التيمم
على مقتضى ظاهر الاية والله اعلم المسئلة الخامسة عشر قال الشافعي رضي الله عنه
اذا لم يجد الماء في اول الوقت وتوقع وجدانه في اخر الوقت جاز له التيمم في اوله وقال
ابو حنيفة بل يؤخر الصلاة الى اخر الوقت حجة الشافعي رضي الله عنه قوله اذا قمتم
الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء وقوله اذا قمتم الى الصلاة فليس المراد منه القيام
بل المراد دخول وقت الصلاة وهذا يدل على ان عند دخول الوقت اذا لم يجد الماء جاز
التيمم المسئلة السادسة عشر اذا وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلاة
بالتيمم وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلاة فقد فاته هذا الشرط فوجب
ان لا يجوز له الشروع في الصلاة بذلك التيمم المسئلة السابعة عشر لو فرغ من
الصلاة ثم وجد الماء لا يلزمه اعادة الصلاة قال طاووس يلزمه لنا قوله يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا جوز له الشروع في
الصلاة بالتيمم عند عدم وجدان الماء وقد حصل ذلك فوجب ان يكون سببا
لخروجه عن عهدة التكاليف لان الاتيان بالمامور به سبب للاجزاء المسئلة
الثامنة عشر لو وجد الماء في اثناء الصلاة لا يلزمه الخروج منها وبه قال مالك واحمد
خلافا لابي حنيفة والثوري وهو اختيار المزني وابن سريج لنا ان عدم الماء وجد
ان الماء يقتضي جواز الشروع في الصلاة بحكم التيمم على ما دلت الاية عليه فقد
انعقدت صلاته صحيحة فاذا وجد الماء في اثنا الصلاة فنقول ما لم تبطل صلاته
لا يصير قادرا على استعمال الماء ويصير قادرا على استعمال الماء لم تبطل صلاته فهو
متوقف كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا وهو باطل المسئلة التاسعة عشر
لو نسي الماء في رحله وتيمم وصلى ثم علم وجود الماء لزمه الاعادة على احد قولي الشافعي
رضي الله عنه وهو قول احمد وابي يوسف والقول الثاني انه عاجز عن الماء كما لان

عدم الماء كما انه سبب العجز عن استعمال الماء فكذلك النسيان سبب العجز فثبت
انه عند النسيان عاجز فيه فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وجه
القول الاول انه غير معذور في النسيان المسئلة العشرون اذا
ادخل دخله في الرحال ففيه الخلاف المذكور واولى ان لا تجب الاعادة المسئلة
الحادية والعشرون اذا تيقن كون الماء في رحله ولكنه استقصى في طلبه
فلم يجده وتيمم وصلى ثم وجد فالاكثرون على انه تجب الاعادة لان العذر ضعيف
وقال قوم لا تجب الاعادة لانه لما استقصى في الطلب صار عاجزا عن
استعمال الماء فدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
المسئلة الثانية والعشرون لو صلى بالتيمم ثم وجد الماء في بير بجنبه يمكن استعمال
ذلك الماء فان كان قد علمه اولا ثم نسيه كما لو نسي الماء في رحله وان لم يكن عالما
بها قط فان كان عليها علامة ظاهرة لزمه الاعادة وان لم يكن عليها علامة فلا
اعادة لانه عاجز عن استعمال الماء فدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا
صعيدا طيبا فهذا جملة الكلام في المسايل الفقهية المستنبطة من هذه الاية
وهي مائة مسئلة وقد كتبناها في موضع كان بها اليق ومعها شيء من النكت
الفقهية المعتبرة وكان القلب مشوشا بسبب استيلاء الكفار على بلاد المسلمين
فنسال الله ان يكفينا شرهم وان يجعل كدنا في استنباط احكام الله من نص كتاب الله
سببا لرجحان الحسنات على السيئات انه اعز مامول واكرم مسئول اما قوله
تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم
نعمته عليكم لعلكم تشكرون ففيه مسايل المسئلة الاولى دلت الاية على
انه تعالى مريد وهذا متفق عليه بين الامة الا انهم اختلفوا في تفسير كونه
مريدا فقال الحسين النجار انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مكره وعلى هذا فكونه
مريدا صفة سلبية ومنهم من قال انه صفة ثبوتية ثم اختلفوا فقال بعضهم
معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها ومعنى كونه مريدا
لافعال غيره انه دعاه الداعي الى امرها وهو قول الجاحظ وابي القاسم الكعبي
وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الباقون كونه مريدا صفة زايدة على العلم
وهو الذي سماه بالداعي ثم منهم من قال انه مريد لذاته وهذه الرواية الثانية
عن الحسين النجار وقال اخرون انه مريد بارادة محدثة قايمة بذاته المسئلة
الثانية قالت المعتزلة دلت الاية على ان تكليف ما لا يطاق انتفى انواع
الحرج وقال اصحابنا لما كان خلاف المعلوم محال الوقوع فقد لزمكم ما الزمتموه
علينا المسئلة الثالثة اعلم ان هذه الاية اصل كبير معتبر في الشرع وهو ان
الاصل في المضار ان لا تكون مشروعة ويدل عليه هذه الاية فانه تعالى
قال ما جعل الله عليكم في الدين من حرج ويدل عليه ايضا قوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر ويدل عليه من الاحاديث قوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام ويدل عليه ايضا ان دفع الضرر مستحسن في العقول فوجب
ان يكون الامر كذلك في الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا

فهو عند الله حسن واما بيان ان الاصل في المنافع الاباحة فوجوه احدها قوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا وثانيها قوله احل لكم الطيبات وقد بينا ان المراد من
الطيبات المستلذات والاشياء التي ينتفع بها واذا ثبت هذان الاصلان
فعند هذا قال نفاة القياس لاحاجة البتة اصلا الى القياس في الشرع لان كل حادثة
نقع فحكمها المفصل ان كان مذكورا في الكتاب والسنة فذاك هو المراد وان
لم يكن كذلك فان كان من باب المضار حرمناه بالدلايل الدالة على ان الاصل في
المضار الحرمة وان كان من باب المنافع حللناه بالدلايل الدالة على اباحة المنافع
وليس لاحد ان يقدح في هذين الاصلين بشبهة من اقيسة لان القياس المعارض
لهذين الاصلين يكون قياسا واقعا في مقابلة النص وانه مردود فكان باطلا
المسئلة الرابعة قوله ولكن يريد ليطهركم اختلفوا في تفسير هذا التطهير فقال
جمهور اهل النظر من اصحاب ابي حنيفة ان عند خروج الحدث تتنجس الاعضا
نجاسة حكمية فالمقصود من هذا التطهير ازالة تلك النجاسة الحكمية وهذا
وهذا الكلام عندنا بعيد جدا ويدل عليه وجوه الاول قوله انما المشركون
نجس وكلمة انما للحصر وهذا يدل على ان المومن لا ينجس اعضاوه الثاني
قوله عليه السلام المومن لا ينجس حيا وميتا فهذا الحديث مع ذلك الاية
كالنص الدال على بطلان ما قالوه الثالث اجمعت الامة على ان بدن
المحدث لو كان رطبا فاصابه ثوب لم يتنجس ولو حمله انسان وصلى لم تفسد صلاته
وذلك يدل على انه لا نجاسة في اعضاء المحدث الرابع ان الحدث لو كان
توجب نجاسة الاعضاء الاربعة لوجب نجاسة كل الاعضا ولو وجب نجاسة
كل الاعضا لو وجب نجاسة كل الاعضا لوجب طهارة كل الاعضا ولوجب
ان لا يختلف ذلك باختلاف الشرايع ومعلوم انه ليس الامر كذلك الخامس
ان خروج النجاسة من موضع كيف توجب تنجس موضع اخر السادس ان قوله
ولكن يريد ليطهركم مذكور عقيب التيمم ومن المعلوم بالضرورة ان التيمم
زيادة في التكدير وازالة الوضاءة والنظافة وانه لا يزيل شيا من النجاسات
اصلا السابع ان المسح على الخفين لا يزيل شيا البته عن الرجلين الثامن
ان الذي يراد زواله ان كان من جملة الاجسام فالحس يشهد ببطلان ذلك
وان كان من جملة الاعراض فهو محال لان انتقال الاعراض محال فثبت
بهذه الوجوه ان الذي يقوله هولا الفقها بعيد الوجه الثاني في تفسير
هذا التطهير ان يكون المراد منه طهارة القلب عن صفة التمرد عن طاعة
الله تعالى وذلك لان الكفر والمعاصي نجاسات الارواح فان النجاسة
انما كانت نجاسة لانها شي يراد نفيه وازالته وتبعيده والكفر والمعاصي
كذلك فكانت نجاسات روحانية وكما ان ازالة النجاسات الجسمانية
تسمى طهارة فكذلك ازالة هذه العقايد الفاسدة والاخلاق الباطلة
تسمى طهارة وبهذا التاويل قال الله تعالى انما المشركون نجس فجعل شركهم
نجاسة وقال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا

بجعل

فجعل براتهم عن المعاصي طهارة لهم وقال في حق عيسى عليه السلام اني متوفيك
ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا وخلاصة عن طعنهم وعن تصديقهم
فيه تطهيرا له اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما امر العبد ايصال الما الى هذه
الاعضا طاهرة لم يعرف العبد في هذا التكليف فايدة معقولة فلما انقاد لهذا التكليف
كان ذلك الانقياد اظهار العبودية والانقياد للربوبية فكان هذا الانقياد قد تاكد
بالاخبار الكثيرة الواردة في ان المومن اذا غسل وجهه خرجت خطاياه من وجهه
وكذا القول في يديه وراسه ورجليه واعلم ان هذه القاعدة التي قررناها اصل معتبر في
مذهب الشافعي رضي الله عنه وعليه تخرج المسايل الخلافية في ابواب الطهارة والله
اعلم اما قوله وليتم نعمته عليكم ففيه وجهان احدهما ان الكلام يتعلق بما ذكر من اول
السورة الى هاهنا وذلك لانه انعم في اول السورة باباحة الطيبات من المطاعم والمناكح
ثم انه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء فكانه قال انما ذكرت ذلك ليتم النعمة المذكورة
اولا وهي نعمة الدنيا وهذه النعمة المذكورة ثانيا هي نعمة الدين والثاني ان المراد
وليتم نعمته عليكم اي بالرخص في التيمم والتخفيف في حال السفر والمرض فاستدلوا بذلك
على انه تعالى يخفف يوم القيمة بان يعفو عن ذنوبكم ويتجاوز عن سياتكم ثم قال لعلكم
تشكرون والكلام في لعل مذكور في اول سورة البقرة في قوله لعلكم تتقون والله
اعلم قوله تعالى وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ
إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ اعلم انه تعالى لما ذكر هذا التكليف اردفه بما توجب
عليهم القبول والانقياد وذلك من وجهين الاول كثرة نعم الله عليهم وهو المراد
من قوله واذكروا نعمة الله عليكم ومعلوم ان كثرة النعم توجب على المنعم عليه الاشتغال
بخدمة المنعم والانقياد لاوامره ونواهيه ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
انما قال اذكروا نعمة الله عليكم ولم يقل نعم الله لان هذا عليكم لانه ليس المقصود
منه التامل في اعداد نعم الله بل المقصود منه التامل في جنس نعم الله لان هذا
الجنس جنس لا يقدر عليه غير الله فان الله تعالى قادر على اعطا نعمة الحياة والصحة
والعقل والهداية والصون عن الافات والايصال الى جميع الخيرات في الدنيا
والاخرة فجنس نعمة الله تعالى جنس لا يقدر عليه غيره فقوله واذكروا
نعمة الله المراد التامل في هذا النوع من حيث انه ممتاز عن نعمة غيره وذلك
لامتيازه وانه لا يقدر عليه غيره ومعلوم ان النعمة متى كانت على هذا الوجه
كان وجوب الاشتغال بذكرها اتم واكمل المسئلة الثانية قوله اذكروا نعمة
الله مشعر بسبق النسيان وكيف يعقل نسيانها وهي متواترة متوالية علينا
في جميع الساعات والاوقات الا ان الجواب عنها لكثرتها في محل النسيان ولهذا
المعنى قال المحققون الله تعالى انما كان باطنا لكونه ظاهرا وهو المراد من
قولهم سبحان من احتجب عن العقول لشدة ظهوره واختفى عنها بكمال
نوره السبب الثاني من الاسباب التي توجب عليهم كونهم منقادين لتكاليف
الله تعالى وهو الميثاق الذي واثقهم به والموافقة المعاهدة التي قد احكمت
بالعقد على تفسير هذه الاية مشابهة لقوله في اول السورة يا ايها الذين امنوا

اوفوا بالعقود وللمفسرين في تفسير هذا الميثاق وجوه الاول ان المراد هو المواثيق
التي جرت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينهم في ان يكونوا على السمع والطاعة في المحبوب
والمكروه ومثل مبايعته مع الانصار في اول الامر ومبايعته المؤمنين تحت الشجرة ثم
انه تعالى اضاف الميثاق الصادر عن الرسول الى نفسه كما قال ان الذين يبايعونك انما
يبايعون الله وقال من يطع الرسول فقد اطاع الله ثم اكد ذلك بان ذكرهم انهم التزموا ذلك
وقبلوا تلك التكاليف وقالوا سمعنا واطعنا ثم حذرهم من نقض تلك العهود والمواثيق فقال
واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور يعني لا تنقضوا تلك العهود ولا تعزموا بقلوبكم على
نقضها فانه ان خطر ذلك ببالكم فالله يعلم ذلك وكفى به مجازيا والثاني قال ابن عباس رضي
الله عنهما هو الميثاق الذي اخذه الله تعالى على بني اسرائيل حين قالوا امنا بالتوراة وبكل ما فيها
فلما كان من جملة ما في التوراة البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم لزمهم الاقرار بمحمد
وبمقدم محمد صلى الله عليه وسلم والثالث قال مجاهد والكلبي ومقاتل هو الميثاق الذي
اخذه الله منهم حين اخرجهم من ظهر ادم عليه السلام واستشهدهم على انفسهم الست
بربكم فان قيل على هذا القول ان بني ادم لا يذكرون هذا العهد والميثاق فكيف يومرون
بحفظه قلنا لما اخبر الله تعالى انه كان ذلك حاصلا القطع بحصوله وحينئذ يحسن ان
يامرهم بالوفاء بذلك العهد والرابع قال السدي المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية
التي نصبها الله على التو التوحيد وهو اختيار اكثر المتكلمين والله اعلم قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان
لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون وعد الله
الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم والذين كفروا
وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم وهذا ايضا متصل بما قبله والمراد حثهم على الانقياد
لتكاليف الله تعالى واعلم ان التكاليف وان كثرت فهي محصورة في نوعين التعظيم لامر الله
والشفقة على خلق الله فقوله كونوا قوامين اشارة الى النوع الاول وهو التعظيم
لامر الله تعالى ومعنى القيام لله هو ان يقوم لله بالحق في كل ما يلزمه القيام به من
اظهار العبودية وتعظيم الربوبية وقوله شهداء بالقسط اشارة الى الشفقة على خلق
الله تعالى وفيه قولان الاول قال عطاء يقول لا تحاف في شهادتك اهلك وولدك وقرابتك
ولا تمنع شهادتك اعداءك واضدادك الثاني قال الزجاج المعنى يبينون عن دين الله
لان الشاهد يبين ما يشهد عليه ثم قال ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا اي لا
يحملنكم بغض قوم على ان لا تعدلوا واراد لا تعدلوا فيهم لكنه حذف للعلم وفي الاية قولان
الاول انها عامة والمعنى لا يحملنكم بغض قوم على ان تجوروا عليهم بل اعدلوا فيهم وان اساؤا اليكم
واحسنوا اليهم وان بالغوا في ايحاشكم فهذا خطاب عام ومعناه امر الله تعالى جميع الخلق
لا يعاملوا احدا الا على سبيل العدل والانصاف وترك الميل والظلم والاعتساف والثاني انها
مختصة بالكفار فانها نزلت في قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام فان قيل فعلى هذا
القول كيف يعقل ظلم المشركين مع ان المسلمين امروا بقتلهم وسبي ذراريهم واخذ اموالهم
قلنا يمكن ايضا من وجوه كثيرة منها انهم اذا اظهروا الاسلام لا يقبلونه منهم ومنها قتل
اولادهم الاطفال واغتنام الاموال ومنها ايقاع المثلة بهم ومنها نقض عهودهم والقول

الاول

الاول اولى ثم قال تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى فنهاهم اولا ان يحملهم البغض على
ترك العدل وهو قوله هو اقرب للتقوى ونظيره قوله وان تعفوا اقرب للتقوى اي
وهو اقرب للتقوى ونظره هو قوله وان تعفوا اقرب للتقوى اي هو اقرب للتقوى
وفيه وجهان الاول هو اقرب الى الاتقاء من معاصي الله تعالى والثاني هو اقرب الى
الاتقاء من عذاب الله وفيه تنبيه عظيم على ان وجوب العدل مع الكفار الذين هم اعداء
الله تعالى فما الظن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم اولياؤه واحباؤه ثم ذكر الكلام
الذي يكون وعدا مع المطيعين ووعيدا للمذنبين وهو قوله واتقوا الله ان الله خبير بما
تعملون يعني انه عالم بجميع المعلومات فلا يخفى عليه شيء من احوالكم ثم وعد المؤمنين
فقال وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم فالمغفرة
اسقاط السيئات كما قال فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والاجر العظيم ايصال
الثواب وقوله مغفرة واجر عظيم فيه وجوه الاول انه قال اولا وعد الذين امنوا وعملوا
الصالحات فكانه قيل واي شيء وعدهم فقال لهم مغفرة واجر عظيم والثاني التقدير
كانه قال الله وعد الذين امنوا وعملوا الصالحات فقال لهم مغفرة واجر عظيم
اي وعدهم بهذا المجموع فان قيل لم اخبر عن هذا الوعد مع انه لو اخبر بالموعود به
كان ذلك اقوى قلنا بل الاخبار عن كون هذا الوعد وعد الله اقوى وذلك لانه
اضاف هذا الوعد الى الله تعالى فقال وعد الله والاله يجب ان يكون قادرا على
جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات واما للعجز حيث لا
وهذا يمنع الخلف في وعده لان دخول الخلف انما يكون للجهل حيث ينسى وعده واما
للعجز حيث لا يقدر على الوفاء بوعده واما للبخل حيث يمنعه البخل عن الوفا بالوعد
واما للحاجة فاذا كان الاله هو الذي يكون منزها عن كل هذه الوجوه كان دخول
الخلف في وعده محالا فكان الاخبار عن هذا الوعد اوكد واقوى من نفس الاخبار
عن الموعود به وايضا فلان هذا الوعد يصل اليه قبل الموت فيسهل بسببه
تلك الشدائد وبعد الموت فيسهل عليه بسببه البقاء في ظلمة القبر وفي عرصة
القيامة عند مشاهدة تلك الاهوال ثم ذكر بعد ذلك وعيد الكفار فقال
والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم هذه الاية نص قاطع في ان
الخلود ليس الا للكفار لان قوله اولئك اصحاب الجحيم يفيد الحصر والمصاحبة
تقتضي الملازمة كما يقال اصحاب الصحراء اي الملازمون لها قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم
ايديهم فكف ايديهم عنكم واتقوا الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون في سبب
نزول هذه الاية وجهان الاول ان المشركين في اول الامر كانوا غالبين وكان المسلمون
مغلوبين وكان المشركون ابدا يريدون ايقاع البلاء والقتل والنهب بالمسلمين والله تعالى كان
يمنعهم عن مطلوبهم الى ان قوي الاسلام وعظمت شوكة المسلمين فقال تعالى اذكروا
نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم بالقتل والنهب والنفي فكف الله
تعالى بلطفه ورحمته ايدي الكفار عنكم ايها المسلمون ومثل هذا الانعام العظيم
يوجب عليكم ان تتقوا معاصيه ومخالفته ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون اي كونوا

مواظبين على طاعة الله تعالى ولا تحابوا احدًا فى اقامة طاعات الله تعالى الوجه الثانى
ان هذه الاية فى واقعة خاصة ثم فيه وجوه الاول قال ابن عباس والكلبى ومقاتل
كان النبى صلى الله عليه وسلم بعث سرية الى بنى عامر فقتلوا ببير معونة الا ثلاثة نفر
احدهم عمرو بن امية الضمرى وانصرف هو والاخران معه الى النبى صلى الله عليه وسلم
خبر القوم فلقوا رجلين من بنى سليم معهما امان من النبى صلى الله عليه وسلم فقتلوهما
ولم يعلموا ان معهما امانا فجاء قومهما يطلبون الدية فخرج النبى صلى الله عليه
وسلم ومعه ابو بكر وعمر وعثمان وعلى حتى دخلوا على بنى النضير وكانوا قد عاهدوا
النبى صلى الله عليه وسلم على ترك القتال وعلى ان يعينوه فى الديات فقال النبى
صلى الله عليه وسلم اصاب اصحابى رجلين معهما امان منى فلزمنى ديتهما فاريد ان
ان تعينونى فقالوا اجلس حتى نطعمك ونعطيك ما تريد ثم هموا بالفتك برسول الله
صلى الله عليه وسلم وباصحابه فنزل جبريل عليه السلام واخبره بذلك فقام
رسول الله فى الحال مع اصحابه وخرجوا فقال اليهود ان قدورنا تغلى فاعلمهم الرسول
صلى الله عليه وسلم انه قد نزل عليه الوحى بما عزموا عليه قال عطاء توامروا بان
يطرحوا عليه رحى او حجرًا وقيل بل القوه فاخذه جبريل عليه السلام وثانيها قال
اخرون ان الرسول صلى الله عليه وسلم نزل منزلا وتفرق الناس عنه وعلق
رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاحه بشجرة فجاء اعرابى وسل سيف رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثم اقبل عليه وقال من يمنعك منى قال الله قالها ثلاث فاسقط
الاعرابى السيف وصاح رسول الله صلى الله عليه وسلم باصحابه وابى ان يعاقب وعلى هذين
القولين فالمراد من قوله اذكروا نعمة الله عليكم يذكرهم نعمة الله عليهم بدفع الشر والمكروه
عن نبيهم فانه لو حصل ذلك لكان من اعظم المحن وثالثها روى ان المسلمين
قاموا الى صلاة الظهر بالجماعة وذلك بعسفان فلما صلوا ندم المشركون وقالوا ليتنا
اوقعنا بهم فى اثناء صلاتهم فقيل لهم ان للمسلمين بعدها صلاة هى احب اليهم من ابائهم
وابنائهم يعنون صلاة العصر فهموا بان يوقعوا بهم اذا قاموا اليها فنزل جبريل عليه
السلام بصلاة الخوف والله اعلم المسئلة الثانية يقال بسط اليه لسانه اذا شتمه
وبسط اليه يده اذا بطش به ومعنى بسط اليد مدها الى المبطوش به الا ترى الى
قولهم فلان بسيط الباع ومديد الباع بمعنى واحد فكف ايديهم عنكم اى منعها من ان
تصل اليكم والله اعلم قوله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق بنى اسرائيل وبعثنا
منهم اثنى عشر نقيبا وقال الله انى معكم لئن اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة
وامنتم برسلى وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا لاكفرن عنكم سيئاتكم
ولادخلنكم جنات تجرى من تحتها الانهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء
السبيل فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم
عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا
الاية فى الاية مسائل المسئلة الاولى فى اتصال هذه الاية بما قبلها وفيه وجوه الاول
انه تعالى خاطب المومنين فيما تقدم فقال واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذى واثقكم به
اذ قلتم سمعنا واطعنا ثم ذكر الان انه اخذ الميثاق من بنى اسرائيل لكنهم نقضوه وتركوا الوفاء به

تذكر

فلا تكونوا

١٢٨

فلا تكونوا ايها المومنون مثل اولئك اليهود فى هذا الخلق الذميم لئلا تصيروا مثلهم
فيما نزل بهم من اللعن والذلة والمسكنة والثانى انه لما ذكر قوله واذكروا
نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم وقد ذكرنا فى بعض الروايات
ان هذه الاية نزلت فى اليهود وانهم ارادوا ايقاع الشر برسول الله صلى الله
عليه وسلم فلما ذكر الله تعالى ذلك اتبعه بذكر فضائحهم وبيان انهم كانوا مواظبين
على نقض العهود والمواثيق والثالث ان الغرض من الايات المتقدمة ترغيب
المكلفين فى قبول التكاليف وترك التمرد والعصيان فذكر الله تعالى انه كلف من كان
قبل المسلمين كما كلفهم ليعلموا ان عادة الله فى التكليف والالزام غير مخصوصة
بهم بل هى عادة جارية له مع جميع عباده المسئلة الثانية قال الزجاج النقيب
اصله من النقب وهو الثقب الواسع فقيل فلان نقيب لانه ينقب عن الاسرار ومنه
المناقب وهى الفضائل لانها لا تظهر الا بالتنقيب عنها ونقبت الحائط اى بلغت النقب
الى الاخر ومنه النقبة من الجرب لانه داء شديد الدخول وذلك لانه يطلى البعير
بالقطران فيوجد طعم القطران فى لحمه والنقبة السراويل بغير رجلين لانه قد بولغ
فى فتحها ونقبها ويقال كلب نقيب وهو ان ينقب حنجرته لئلا يرتفع صوت نباحه وانما
يفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقهم ضيف اذا عرفت هذا فنقول النقيب فعيل
يحتمل الفاعل والمفعول فان كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن احوال القوم المفتش
عنها وقال ابو مسلم النقيب ههنا فعيل بمعنى مفعول يعنى اختارهم على علم بهم ونظيره
انه يقال للمضروب ضريب وللمقبول قبيل وقال الاصم هم المنظور اليهم المسند
اليهم امور القوم يدبرون مصالحهم المسئلة الثالثة ان بنى اسرائيل كانوا اثنى
عشر سبطا فاختار الله تعالى من كل سبط رجلا يكون نقيبا لهم وحاكما فيهم وقال
مجاهد والكلبى والسدى ان النقباء بعثوا الى مدينة الجبارين الذين امر موسى عليه السلام
بالقتال معهم ليقفوا على احوالهم ويرجعوا بذلك الى نبيهم موسى عليه السلام
فلما ذهبوا اليهم راوا اجراما عظيمة وقوة وشوكة فهابوا فرجعوا فحدثوا قومهم
وقد نهاهم موسى عليه السلام ان يحدثوهم فنكثوا الميثاق الا كالب بن يوقنا
من سبط يهودا ويوشع بن نون من سبط افرائيم بن يوسف وهما اللذان قال الله
تعالى قال رجلان من الذين يخافون الاية اما قوله تعالى انى معكم لئن اقمتم
الصلاة واتيتم الزكاة وامنتم برسلى وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا
لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجرى من تحتها الانهار ففيه مسائل
المسئلة الاولى فى الاية حذف والتقدير وقال الله لهم انى معكم الا انه حذف
ذلك لاتصال الكلام بذكرهم المسئلة الثانية قوله انى معكم خطاب لمن فيه
قولان الاول انه خطاب للنقباء اى وقال الله انى معكم والثانى انه خطاب
لكل بنى اسرائيل وكلاهما محتمل الا ان الاول اولى لان الضمير يكون عائدا الى
اقرب المذكورات واقرب المذكورات ههنا النقباء المسئلة الثالثة ان الكلام قد تم
عند قوله وقال الله انى معكم والمعنى انى معكم بالعلم والقدرة فاسمع كلامكم وارى

افعالكم واعلم ضمايركم واقدر على ايصال الجزاء اليكم فقوله اني معكم مقدمة معتبرة جدا
في الترغيب والترهيب ثم لما وضع الله تعالى هذه المقدمة الكلية ذكر بعدها
جملة شرطية فالشرط مركب من امور خمسة وهي قوله لئن اقمتم الصلاة
وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا والجزاء
هو قوله لاكفرن عنكم سيئاتكم وذلك اشارة الى ازالة العقاب وقوله ولادخلنكم
جنات تجري من تحتها الانهار وهو اشارة الى ايصال الثواب وفي الاية سؤالات
السؤال الاول لم اخر الايمان بالرسل عن اقامة الصلاة وايتاء الزكاة مع انه تقدم
عليهما والجواب ان اليهود كانوا مقرين بانه لا بد في حصول النجاة من اقامة
وايتاء الزكاة انه لا بد من الايمان الا انهم كانوا مصرين على تكذيب بعض رسل الله
فذكر بعد اقامة الصلاة وايتاء الزكاة انه لا بد من الايمان بجميع الرسل
حتى يحصل المقصود والا لم يكن لاقامة الصلاة وايتاء الزكاة تاثير في النجاة
السؤال الثاني ما معنى التعزير والجواب قال الزجاج التعزير في اللغة هو
الرد وتاويل عزرت فلانا اي فعلت به ما يرده عن القبيح ويزجره عنه ولهذا
قال الاكثرون معنى قوله وعزرتموهم اي نصرتموهم وذلك لان من نصر انسانا فقد
رد عنه اعداءه قال ولو كان التعزير هو التوقير لكان قوله وتوقروه تكرارا
والسؤال الثالث قوله واقرضتم الله قرضا حسنا دخل تحت ايتاء الزكاة
فما الفائدة في الاعادة والجواب المراد بايتاء الزكاة الواجبات وبهذا الاقراض الصدقات
المندوبة وخصها بالذكر تنبيها على شرفها وزينتها قال الفراء ولو قال
واقرضتم الله قرضا حسنا لكان صوابا ايضا لانه قد يقام الاسم مقام المصدر ومثله
قوله فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل بتقبيل وقوله اي اخطا الطريق المستقيم
الذي هو الدين الذي شرعه الله وانبتها نباتا حسنا ولم يقل انباتا ثم قال تعالى فمن كفر بعد
ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل اي اخطا الطريق المستقيم الذي هو الدين الذي
شرعه الله تعالى لهم فان قيل من كفر قبل ذلك ايضا فقد ضل سواء السبيل قلنا
اجل ولكن الضلال بعده اظهر واعظم لان الكفر انما عظم قبحه لعظم النعمة
المكفورة فاذا زادت النعمة زاد قبح الكفر وبلغ النهاية القصوى قال تعالى
فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وفيه مسائل المسئلة الاولى في نقضهم الميثاق وجوه الاول
بتكذيب الرسل الثاني بتكذيب المعاد الثالث بجميع هذه الامور المسئلة
الثانية في تفسير اللعن وجوه الاول قال عطاء لعناهم اي اخرجناهم من رحمتنا
الثاني قال الحسن ومقاتل مسخناهم حتى صاروا قردة وخنازير الثالث
قال ابن عباس ضربنا الجزية عليهم ثم قال تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون
الكلم عن مواضعه وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي قسية
بتشديد الياء بغير الف على وزن فعلية والباقون بالالف والتخفيف وفي قوله قسية
وجهان الاول ان يكون القسية بمعنى القاسية الا ان القسي ابلغ كما يقال قادر وقدير
وعالم وعليم وشاهد وشهيد كما ان القدير ابلغ من القادر فكذلك القسي ابلغ من
القاسي والثاني انه ماخوذ من قولهم درهم قسي على وزن شقي اي فاسد رديء قال

صاحب الكشاف

١٢٩

صاحب الكشاف وهو ايضا من القسوة لان الذهب والفضة الخالصين فيهما لين
والمغشوش فيه يبس وصلابة وقرئ قسية بكسر القاف للاتباع المسئلة الثانية
قال اصحابنا وجعلنا قلوبهم قاسية اي جعلناها نائية عن قبول الحق منصرفة عن الانقياد
للدلائل وقالت المعتزلة وجعلنا قلوبهم قاسية اي اخبرنا عنها انها صارت قاسية
كما يقال فلان جعل فلانا فاسقا وعدلا ثم انه ذكر ما هو من نتائج تلك القسوة فقال
يحرفون الكلم عن مواضعه وهذا التحريف يحتمل التاويل الباطل ويحتمل تغيير
اللفظ وقد بينا فيما تقدم ان الاول اولى لان الكتاب المنقول بالتواتر
لا يتاتى فيه تغيير اللفظ ثم قال تعالى ونسوا حظا مما ذكروا به قال ابن عباس
تركوا نصيبا مما امروا به في كتابهم وهو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ثم
قال تعالى ولا تزال تطلع على خائنة منهم وفي الخائنة وجهان الاول ان الخائنة
بمعنى المصدر كثيرا كالكافية والعافية قال تعالى فاهلكوا بالطاغية اي
بالطغيان وقال ليس لوقعتها كاذبة اي كذب وقال لا تسمع فيها لاغية
اي لغوا وتقول العرب سمعت راغية الابل وثاغية الشاء يعنون رغاءها وثغاءها
قال الزجاج ويقال عافاه الله عافية والثاني ان تقال الخائنة صفة والمعنى
تطلع على فرقة خائنة او نفس خائنة او فعلة ذات خيانة وقيل اراد الخائن
والهاء للمبالغة كعلامة ونسابة وقال صاحب الكشاف ومعنى على خيانة منهم
ثم قال الا قليلا منهم وهم الذين امنوا كعبد الله بن سلام واصحابه
وقيل يحتمل ان يكون هذا القليل من الذين بقوا على الكفر لكنهم بقوا
على العهد ولم يخونوا فيه ثم قال فاعف عنهم واصفح وفيه قولان الاول انه
منسوخ باية السيف وذلك لانه عفو وصفح عن الكفار ولا شك انه
منسوخ باية السيف والقول الثاني انه غير منسوخ وعلى هذا
القول ففي الاية وجهان احدهما المعنى فاعف عن مذنبهم ولا تؤاخذهم بما
سلف منهم والثاني انا اذا حملنا القليل على الكفار منهم الذين بقوا على الكفر
فسرنا هذه الاية بان المراد منها امر الله رسوله بان يعفو عنهم
في صغاير زلاتهم ما داموا باقين على العهد وهو قول ابي مسلم ثم قال ان الله
يحب المحسنين وفيه وجهان الاول قال ابن عباس اذا عفوت فانت
محسن واذا كنت محسنا فقد احبك الله والثاني ان المراد بهؤلاء المحسنين
المعنيون بقوله الا قليلا منهم وهم الذين ما نقضوا عهد الله والقول الاول
اولى لان صرف قوله ان الله يحب المحسنين على القول الاول الى الرسول
صلى الله عليه وسلم لانه هو المامور في هذه الاية بالعفو والصفح وعلى القول
الثاني الى غير الرسول ولا شك ان الاول اولى قوله تعالى ومن الذين قالوا
انا نصارى اخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فاغرينا بينهم العداوة
والبغضاء الى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون المراد
ان سبيل النصارى مثل سبيل اليهود في نقض المواثيق من عند الله وانما قال
من الذين قالوا انا نصارى ولم يقل ومن النصارى وذلك لانهم انما سموا انفسهم

بهذا الاسم اذ ما نصرة الله وهم الذين قالوا لعيسى نحن انصار الله فكان هذه الاسم في الحقيقة اسم مدح فبين الله تعالى انهم يدعون هذه الصفة ولكنهم ليسوا موصوفين به عند الله وقوله اخذنا منهم ميثاقهم اى مكتوب في الانجيل ان يومنوا بمحمد عليه السلام وتنكير الحظ في الاية يدل على ان المراد به حظ واحد وهو الذي ذكرناه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وانما خص هذا الواحد بالذكر مع انهم تركوا ما امرهم الله تعالى به لان هذا المعظم والمهم وقوله فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء اى الصقنا العداوة والبغضاء بهم يقال اغرى فلان بفلان اذا اولع به كانه الصق به ويقال لما يلصق به الشئ الغراء وفي قوله بينهم وجهان احدهما بين اليهود والنصارى والثاني بين فرق النصارى وان بعضهم يكفر بعضا الى يوم القيمة ونظيره قوله او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم باس بعض وقوله وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون وعيد لهم والله اعلم قوله تعالى يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ اعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود وعن النصارى نقضهم العهد وتركهم ما امروا به دعاهم بعث ذلك الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال يا اهل الكتاب والمراد باهل الكتاب اليهود والنصارى وانما وحد الكتاب لانه اخرج مخرج الجنس ثم وصف الرسول بامرين الاول انه يبين لهم كثيرا مما كانوا يخفون قال ابن عباس اخفوا صفة محمد صلى الله عليه وسلم واخفوا امر الرجم ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم بين ذلك لهم وهذا معجز لانه عليه السلام لم يقرا كتابا ولم يتعلم علما من احد فلما اخبرهم باسرار ما في كتابهم كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا الوصف الثاني للرسول قوله ويعفو عن كثير اى لا يظهر كثيرا مما يكتمونه انتم وانما لا يظهره لانه لا حاجة الى اظهاره في الدين والفائدة في ذكر ذلك انهم يعلمون كون الرسول عالما بكل ما يخفونه فيصير ذلك داعيا لهم الى ترك الاخفاء لئلا يفتضحوا ثم قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وفيه اقوال الاول ان المراد بالنور محمد وبالكتاب القران الثاني المراد بالنور الاسلام وبالكتاب القران الثالث النور والكتاب هو القران وهذا القول ضعيف لان العطف يوجب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وتسمية محمد والاسلام والقران بالنور ظاهر لان النور الظاهر هو الذي يتقوى به البصر على ادراك الاشيا الظاهرة والنور الباطن ايضا هو الذي يتقوى به البصيرة على ادراك الاشيا الظاهرة والنور الباطن ايضا هو الذي يتقوى به البصيرة على ادراك الحقائق والمعقولات ثم قال يهدي به الله اى بالكتاب المبين من اتبع رضوانه من كان مطلوبه من طلب الدين اتباع الدين الذي يرتضيه الله تعالى فاما من كان مطلوبه من دينه تقرير ما الفه ونشا عليه واخذه من اسلافه مع ترك النظر والاستدلال فمن كان كذلك فهو غير متبع رضوان الله تعالى ثم قال سبل السلام اى طرق

السلامة ويجوز ان تكون على حذف المضاف اى سبل دار السلام ونظيره قوله والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ومعلوم انه ليس المراد هداية الاسلام بل الهداية الى طريق الجنة ثم قال ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه اى من ظلمات الكفر الى نور الايمان وذلك لان الكفر يتحير فيه صاحبه كما يتحير في الظلام ويهتدي بالايمان الى طريق الجنة كما يهتدي بالنور وقوله باذنه اى بتوفيقه والباء يتعلق بالاتباع اى تبع رضوان الله الا من اراد الله منه ذلك وقوله ويهديهم الى صراط مستقيم وهو الدين الحق واحد لذاته ومتفق من جميع جهاته واما الباطل ففيه كثرة وكلها معوجة قوله تعالى لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وفي الاية سؤال وهو ان احدا من النصارى لا يقول ان الله هو المسيح بن مريم فكيف حكى الله عنهم ذلك مع انهم لا يقولون به وجوابه ان كثيرا من الحلولية يقولون ان الله تعالى قد يحل في بدن انسان معين او في روحه واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال ان قوما من النصارى ذهبوا الى هذا القول بل هذا اقرب مما يقال يذهب اليه النصارى وذلك لانهم يقولون ان اقنوم الكلمة اتحد بعيسى عليه السلام فاقنوم الكلمة اما ان يكون ذاتا او صفة فان كانت ذاتا فذات الله تعالى قد حلت في عيسى واتحدت بعيسى هو الاله على هذا القول وان قلنا ان الاقنوم عبارة عن الصفة فانتقال الصفة من ذات الى ذات اخرى غير معقول ثم بتقدير انتقال اقنوم العلم عن ذات الله تعالى الى عيسى يلزم خلو ذات الله عن العلم ومن لم يكن عالما لم يكن الها فحينئذ الاله عيسى على قولهم فثبت ان النصارى وان كانوا يصرحون بهذا القول الا ان حاصل مذهبهم ليس الا ذلك ثم انه سبحانه احتج على فساد هذا المذهب بقوله قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا وهذه جملة شرطية قدم فيها الجزاء على الشرط والتقدير ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض فمن الذي يقدر على ان يدفعه عن مراده ومقدوره وقوله فمن يملك من الله شيئا اى فمن يملك من افعال الله شيئا والملك هو القدرة فمن الذي يقدر على دفع شئ من افعال الله تعالى ومنع شئ من مراده وقوله ومن في الارض جميعا يعني ان عيسى مشاكل لمن في الارض في الصورة والخلقة والجسمية والتركيب وتغير الصفات والاحوال فلما سلمتم كونه تعالى خالقا للكل مدبرا للكل وجب ان يكون ايضا خالقا لعيسى ثم قال ولله ملك السموات والارض وما بينهما انما قال وما بينهما بعد ذكر السموات والارض ولم يقل بينهن لانه ذهب بذلك مذهب الصنفين والنوعين ثم قال يخلق ما يشا والله على كل شئ قدير وفيه وجهان الاول يعني يخلق ما يشاء فتارة يخلق الانسان من الذكر والانثى كما هو معتاد وتارة لا من الاب والام كما في حق ادم عليه السلام وتارة من الام لا من الاب كما في حق عيسى والثاني يخلق ما يشاء يعني ان عيسى اذا قدر صورة الطير من الطين فالله تعالى يخلق اللحمية والحياة والقدرة معجزة لعيسى وتارة يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص معجزة ولا اعتراض على الله تعالى في شئ من افعاله قوله تعالى

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم
بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ وفيه سؤال وهو ان اليهود لا يقولون
ذلك البتة فكيف يجوز نقل هذا عنهم واما النصارى فانهم يقولون في حق
عيسى لا في حق انفسهم فكيف المضاف التقدير نحن من ابناء رسل الله
فاضيف الى ضيف الى الله ما هو في الحقيقة مضاف الى رسول الله ونظيره قوله ان
الذين يبايعونك انما يبايعون الله والثاني ان لفظ الابن كما يطلق على ابن
الصلب فقد يطلق ايضا على من يتخذ ابنا واتخاذه ابنا معنى تخصيصه بمزيد
الشفقة والمحبة فالقوم لما ادعوا ان عناية الله بهم اشد واكمل من عنايته
بكل من سواهم لا جرم عبر الله تعالى عن دعواهم كمال عناية الله بهم ادعوا انهم
ابناء والثالث ان اليهود زعموا ان المسيح ابن الله ثم زعموا ان عزيرا والمسيح
كانا منهم فصار ذلك كانهم قالوا نحن ابناء الله الا ترى ان اقارب الملك
اذا تفاخروا او انسانا فقد يقولون نحن ملوك الدنيا ونحن سلاطين العالم
وغرضهم منه كونهم مختصين بذلك الشخص الذي هو الملك والسلطان فكذا
هاهنا والرابع قال ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود
الى دين الاسلام وخوفهم عقاب الله تعالى فقالوا كيف تخوفنا بعقاب ونحن
ابناء الله واحباؤه فهذه الرواية انما وقعت من تلك الطايفة واما النصارى
فانهم يتلون في الانجيل الذي لهم ان المسيح قال لهم الحق بسبب اسلافهم
الافاضل من الانبياء حتى انتهوا الى تعظيم انفسهم الى ان قالوا نحن ابناء الله
واحباؤه ثم انه تعالى ابطل عليهم دعواهم وقال فلم يعذبكم بذنوبكم فيه
سوال وهو ان حاصل هذا الكلام انهم لو كانوا ابناء الله واحباؤه لما عذبهم
فهم ليسوا ابناء الله واحباؤه والاشكال عليه ان يقال اما ان تدعوا ان الله عذبهم
في الدنيا او يدعوا انه سيعذبهم في الارض فان كان موضع الالزام عذاب
الدنيا فهذا لا يقدح في ادعايهم كونهم احباء الله لان محمدا صلى الله عليه وسلم
كان يدعي انه هو وامته احباء الله ثم انهم ما خلوا عن محن الدنيا انظروا
الى واقعة احد وفي قتل الحسن والحسين وان كان موضع الالزام هو انه تعالى
سيعذبهم في الاخرة فالقوم ينكرون ذلك ومجرد اخبار محمد صلى الله عليه
وسلم ليس بكاف في هذا الباب اذ لو كان كافيا لكان مجرد اخباره انهم كذبوا
في ادعايهم انهم احباء الله وحينئذ يصير هذا الاستدلال ضايعا والجواب
من وجوه الاول ان موضع الالزام هو عذاب الدنيا والمعارضة بيوم احد غير
لازمة لانه نقول لانه لو كانوا ابناء الله واحباؤه لما عذبهم الله في الدنيا ومحمد
عليه السلام ادعى انه من احباء الله ولم يدع انه من ابناء الله فذاك السوال
الثاني موضع الالزام هو عذاب الاخرة واليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب
الاخرة كما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة هم
والثالث المراد بقوله قل فلم يعذبكم بذنوبكم لم مسخكم فالمعذب في الحقيقة اليهود

الذين كانوا

الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب في زمان الرسول عليه السلام الا
انهم لما كانوا من اليهود من جنس اولئك المتقدمين حسنت هذه الاضافة و
هذا الجواب اولى لانه تعالى لم يكن لنا من رسول عليه السلام ان يحتج عليهم
بشي لم تدخل بعد في الوجود فانهم يقولون لاجاء عليه حق يوجب عليه ان
تغفر له وليس لاحد عليه حق يمنعه من ان تعذبه بل الملك والملك
له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واعلم انا بينا ان مراد المعتزلة ان كل من اطاع
الله واحترز عن الكباير فانه يجب على الله عقلا ايصال الرحمة والنعمة اليه
ابد الاباد ولو قطع ولو قطع عنه بعد الوف سنين في الاخرة تلك النعم لحظة
واحدة لبطلت الهية ولخرج عن صفة الحكمة وهو اعظم من قول اليهود
والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه ولما كان قوله يغفر لمن يشا ويعذب من
يشاء ابطالا لقول اليهود فبان يكون ابطالا لقول المعتزلة اولى واحكام ثم قال
ولله ملك السموات والارض وما بينهما بمعنى من كان ملكه هكذا فكيف يستحق البشر
الضعيف عليه حقا واجبا وكيف يملك عليه الانسان الجاهل بعبادته الناقصة
ومعرفته القليلة عليه دينا لازما لان ما كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا
كذبا ثم قال واليه المصير اي واليه يؤول امر الخلق في الاخرة لانه لا يملك
الضر والنفع هناك الا هو كما قال والامر يومئذ لله قوله تعالى يَا أَهْلَ الْكِتَابِ
قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ
وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ فيه
مسايل المسئلة الاولى يبين لكم وجهان الاول ان يقدر المبين وعلى
هذا التقدير ففيه وجهان احدهما ان يكون ذلك المبين هو الدين والشرايع
وانما حسن حذفه لان كل احد يعلم ان الرسول انما ارسل لبيان الشرايع وثانيها
ان يكون التقدير يبين لكم ما كنتم تخفون وانما حسن حذفه لتقدم ذكره الوجه
الثاني ان لا نقدر المبين ويكون المعنى يبين لكم البيان وحذف المفعول
اكمل لان على هذا التقدير يصير اعم فايدة المسئلة الثانية قوله يبين لكم في محل النصب
على الحال اي مبينا لكم المسئلة الثالثة قوله على فترة من الرسل قال ابن عباس
يريد على انقطاع من الانبيا يقال فتر الشيء يفتر فتورا اذا سكنت حدته وصار اقل
مما كان عليه وسميت المدة التي بين الانبياء فترة لفتور الدواعي في العمل بترك
تلك الشرايع واعلم ان قوله على فترة متعلق بقوله جاءكم اي جاءكم على حين
فتور من ارسال الرسل بل كان بين عيسى ومحمد عليه السلام ستماية او اقل
او اكثر وعن الكلبي كان بين موسى وعيسى عليهما السلام الف وسبع ماية
سنة والف نبي كان بينهما وبين عيسى ومحمد عليهما اربعة من الانبيا ثلاثة من
بني اسرايل وواحد من العرب وهو خالد بن سنان العبسي المسئلة الرابعة
الفايدة في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم عند فترة من الرسل هي ان التحريف
والتغير قد تطرق الى الشرايع المتقدمة لتقادم عهدها وطول زمانها وبسبب
ذلك اختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب فصار ذلك عذرا ظاهرا

فى اعراض الخلق عن العبادات لان لهم ان يقولوا يا الهنا عرفنا انه لا بد من عبادتك ولكنا ما عرفنا انا كيف نعبد فبعث الله تعالى فى هذا الوقت محمدا عليه السلام ازالة لهذا العذر وقوله ان تقولوا ما جاءنا فى هذا الوقت من بشير ولا نذير انما بعثنا اليكم الرسل فى وقت الفترة كراهة ان تقولوا ما جاءنا فى هذا الوقت من بشير ولا نذير ثم قال تعالى فقد جاءكم بشير ونذير فزالت هذه العلة وارتفع هذا العذر ثم قال والله على كل شئ قدير والمعنى ان حصول الفترة يوجب احتياج الخلق الى بعثة الرسل والله تعالى قادر على كل شئ قدير الاشارة الى من كرمه ورحمته ان بعث الرسل اليهم فالمراد من قوله والله على كل شئ قدير الاشارة الى الدلالة التى قررناها قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ﴾ اعلم ان وجه الاتصال هو ان الواو فى قوله واذ قال موسى لقومه واو عطف وهو متصل بقوله ولقد اخذ الله ميثاق بنى اسرائيل كانه قيل اخذ عليهم الميثاق وذكرهم موسى نعم الله تعالى وامرهم بمحاربة الجبارين فخالفوا فى الميثاق وخالفوه فى محاربة الجبارين وفى الاية مسايل المسئلة الاولى انه تعالى من عليهم بامور ثلاثة اولها قوله اذ جعل فيكم انبيا لانه لم يبعث فى امة ما بعث فى بنى اسرائيل من الانبيا ثم السبعون الذى اختارهم موسى من قومه فانطلقوا معه الى الجبل وايضا كانوا من اولاد يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام وهولاء بالاتفاق كانوا من اكابر الانبيا واولاد يعقوب ايضا كانوا على قوله وكانوا انبيا والله تعالى اعلم موسى انه لا يبعث الانبيا الا من ولد يعقوب ومن ولد اسمعيل فهذا الشرف حصل بمن مضى من الانبيا والذين كانوا حاضرين مع موسى وبالذين اخبر الله موسى عليه السلام انه سيبعثهم من ولد يعقوب واسمعيل بعد ذلك ولا شك انه شرف عظيم وثانيها قوله وجعلكم ملوكا وفيه وجوه احدها قال السدى يعنى وجعلكم احرارا تملكون انفسكم بعد ما كنتم فى ايدى القبط بمنزلة اهل الجزية فينا ولا يغلبكم على انفسكم غالب وثانيها ان كل من كان رسولا ونبيا كان ملكا لانه امر امته وملك التصرف فيهم وكان نافذ الحكم عليهم وكان ملكا ولهذا قال تعالى فقد اتينا ال ابراهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما وثالثها انه كان فى اسلافهم واخلافهم ملوك وعظماء وقد يقال فيمن حصل فيهم ملوك انتم ملوك على سبيل الاستعارة ورابعها من كان مستقلا بامر نفسه ومعيشته ولم يكن محتاجا فى مصالحه

الحاجد

١٣٢

الحاجد هو ملك قال الزجاج الملك من لا يدخل عليه احد الا باذنه وقال الضحاك كانت منازلهم واسعة وفيها مياه جارية وكان لهم اموال كثيرة وخدم يقولون بامرهم ومن كان كذلك كان ملكا والنوع الثالث من النعم التى ذكرها الله تعالى فى هذه الاية قوله واتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين وذلك لانه تعالى خصهم بانواع من الاكرام احدها انه تعالى فلق البحر لهم وثانيها انه اهلك عدوهم واورثهم اموالهم وثالثها انه انزل عليهم المن والسلوى ورابعها انه اخرج لهم المياه العذبة من الحجر وخامسها انه تعالى اظل فوقهم الغمام وسادسها انه لم يجتمع لقوم الملك والنبوة كما جمع لهم وسابعها انهم فى تلك الايام كانوا هم العلماء بالله وهم احباب الله وانصار دينه واعلم ان موسى عليه السلام لما صعد جبل لبنان قال الله تعالى انظر فما ادركه بصرك فهو مقدس وهو ميراث لذريتك وقيل لما خرج قوم موسى عليه السلام من مصر وعدهم الله تعالى اسكان ارض الشام وكان بنو اسرائيل يسمون ارض الشام ارض المواعيد ثم بعث موسى عليه السلام اثنى عشر نقيبا من الامناء ليتجسسوا لهم عن احوال تلك الاراضى فلما دخلوا تلك البلاد راوا اجساما عظيمة هائلة قال المفسرون لما بعث موسى عليه السلام النقباء لاجل التجسس راهم واحدا من اولئك الجبارين فاخذهم وجعلهم فى كمه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه واتى بهم الملك ونثرهم بين يديه وقال متعجبا للملك هولاء يريدون قتالنا فقال الملك ارجعوا الى صاحبكم واخبروه بما شاهدتم ثم انصرف اولئك النقباء الى موسى فاخبروه بالواقعة فامرهم ان يكتموا ما شاهدوه فلم يقبلوا قوله الا رجلان منهم وهو يوشع بن نون وكالب بن يوفنا فانهما سهلا الامر وقالا هى بلاد طيبة كثيرة النعم والاقوام وان كانت جسومهم عظيمة الا ان قلوبهم ضعيفة واما العشرة الباقية فقد اوقعوا الجبن فى الناس حتى اظهروا الامتناع من غزوهم فقالوا لموسى عليه السلام انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ها هنا قاعدون فدعا موسى عليه السلام عليهم فعاقبهم الله بان ابقاهم فى التيه اربعين سنة قالوا وكانت مدة غيبة النقباء للتجسس اربعين يوما فعوقبوا بالتيه اربعين سنة ومات اولئك العصاة فى التيه وهلك النقباء العشرة فى التيه بعقوبات غليظة ومن الناس من قال ان موسى وهارون عليهما السلام ماتا ايضا فى التيه ومنهم من قال ان موسى عليه السلام بقى وخرج معه يوشع وكالب وقاتلوا الجبارين وغلبوهم ودخلوا تلك البلاد فهذه هى القصة والله اعلم بكيفية الامور المسئلة الثانية الارض المقدسة هى الارض المطهرة طهرت وجعلت مسكنا وقرارا للانبيا وهذا فيه نظر لان تلك الارض لما قال موسى ادخلوا الارض المقدسة ما كانت مقدسة عن الشرك وما كانت مقر الانبياء ويمكن ان يجاب بانها كانت كذلك فيما قبل المسئلة الثالثة اختلفوا فى تلك الارض فقال عكرمة والسدى وابن زيد هى اريحا وقال الكلبى دمشق وفلسطين وبعض الاردن وقيل الطور المسئلة الرابعة فى قوله كتب الله لكم وجوه احدها كتب لكم فى اللوح المحفوظ انها لكم

وثانيها وهبها الله لكم وثالثها امركم بدخولها فان قيل لم قال كتبها الله لكم
ثم قال حرمها عليكم والجواب قال ابن عباس كانت هبة ثم حرمها عليهم
لشوم تمردهم وعصيانهم وقيل اللفظ وان كان عاما لكن المراد هو الخصوص
فصار كانه مكتوب لبعضهم وحرام على بعضهم وقيل ان الوعد بقوله
كتب الله لكم مشروط بقيد الطاعة فلما لم يوجد الشرط لاجرم لم يوجد
المشروط وقيل انها محرمة عليهم اربعين سنة فلما مضى الاربعون حصل ما كتب
والله اعلم المسئلة الخامسة في قوله كتب الله لكم فائدة عظيمة وهي ان القوم وان
كانوا جبارين الا ان الله تعالى لما وعد هؤلاء الضعفاء بان تلك الارض لهم
فان كانوا مومنين مقرين بصدق موسى عليه السلام علموا قطعا ان الله ينصرهم
عليهم ويسلطهم عليهم فلا بد وان يقدموا على قتالهم من غير جبن ولا خوف ولا هلع
وهذه هي الفائدة من هذه الكلمة ثم قال ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين
وفيه وجهان الاول لا ترجعوا من الدين الصحيح الى الشك في نبوة موسى عليه
السلام وذلك لانه عليه السلام لما اخبر ان الله تعالى جعل تلك الارض لهم
كان هذا وعدا بان الله تعالى ينصرهم عليهم فلو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا
شاكين في صدق موسى عليه السلام فيصيروا كافرين بالالهية والنبوة والوجه
الثاني المراد لا ترجعوا عن الارض التي امرتم بدخولها الى الارض التي خرجتم
عنها يروى ان القوم كانوا قد عزموا على الرجوع الى مصر وقوله فتنقلبوا
خاسرين فيه وجوه احدها خاسرين في الاخرة فانه يفوتكم الثواب ويلحقكم
العقاب وثانيها ترجعون الى الذل وثالثها تموتون في التيه ولا تصلون
الى شيء من مطالب الدنيا ومنافع الاخرة ثم اخبر الله تعالى عنهم انهم
قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين في تفسير الجبارين وجهان الاول
الجبار فعال من جبره على الامر بمعنى اجبره عليه وهو العاتي الذي يجبر
الناس على ما يريد وهذا هو اختيار الفراء والزجاج قال الفراء لم اسمع فعالا من
من افعل الا في حرفين وهما جبار من اجبر ودراك من ادرك والثاني
انه ماخوذ من قولهم نخلة جبارة اذا كانت سحوقة مرتفعة لا تصل الايدي
اليها ويقال رجل جبار اذا كان طويلا عظيما قويا تشبيها بالجبار من النخل
والقوم كانوا في غاية القوة وعظم الاجسام بحيث كانت ايدي قوم موسى
ما كانت تصل اليهم فسموهم جبارين لهذا المعنى ثم قال القوم انا لن ندخلها
حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون وانما قالوا هذا على سبيل
الاستبعاد كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ثم قال
تعالى قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب
فاذا دخلتموه فانكم غالبون وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مومنين وفيه مسائل المسئلة
الاولى هذان الرجلان هما يوشع بن نون وكالب بن يوقنا وكانا من الذين يخافون
الله وانعم الله عليهما بالهداية والثقة بقول الله والاعتماد على نصرة الله قال
القفال ويجوز ان يكون التقدير وقال رجلان من الذين يخافهم بنوا اسرائيل

هما الجبارون وهما رجلان منهم انعم الله عليهما بالايمان فامنا وقالا هذا القول
لقوم موسى تشجيعا لهم على قتالهم وقراءة من قرا يخافون بالضم شاهدة لهذا
الوجه المسئلة الثانية في قوله انعم الله عليهما وجهان الاول انه صفة لقوله رجلان
والثاني انه اعتراض وقع في البين يؤكد ما هو المقصود من الكلام المسئلة
الثالثة قوله ادخلوا عليهم الباب مبالغة في الوعد بالنصر والظفر كانه قال متى دخلتم
باب بلدهم انهزموا ولا يبقى نافخ نار ولا ساكن دار والله اعلم المسئلة الرابعة
انما جزم هذان الرجلان في قولهما فاذا دخلتموه فانكم غالبون لانهما كانا جازمين
بنبوة موسى عليه السلام فلما اخبرهم موسى بان الله قال ادخلوا الارض المقدسة التي
كتب الله لكم قطعا بان النصرة لهم والغلبة حاصلة في جانبهم ولذلك
ختموا كلامهم بقولهم وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مومنين يعني لما وعدكم الله تعالى
النصر فلا ينبغي ان تصيروا خائفين من شدة قوتهم وعظم اجسامهم بل توكلوا على
الله في حصول هذا النصر لكم ان كنتم مومنين مقرين بوجود الاله القادر ومومنين
بصحة نبوة موسى عليه السلام ثم قال تعالى قالوا يا موسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا
فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون وفي قوله اذهب انت وربك
وجوه الاول لعل القوم كانوا مجسمة وكانوا يجوزون الذهاب والمجيء على الله تعالى
والثاني يحتمل ان لا يكون المراد حقيقة الذهاب بل هو كما يقال كلمته فذهب يجيبني
يريد ان يجيبني كانهم قالوا كن انت وربك مريدين لقتالهم والثالث التقدير
اذهب انت وربك معين لك بزعمك فاضمر خبر الابتداء فان قيل اذا اضمرنا
الخبر فكيف يجعل قوله فقاتلا خبرا ايضا قلنا لا يمتنع خبر بعد خبر والرابع المراد
بقوله وربك اخوه هارون وسموه ربا لانه كان اكبر من موسى كان لا يمتنع
خبر بعد خبر والرابع المراد بقوله وربك عليهما السلام قال المفسرون
قوله اذهب انت وربك ان قالوه على وجه الذهاب من مكان الى مكان فهو كفر
وان قالوه على وجه التمرد عن الطاعة فهو فسق ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل
قوله تعالى في هذه القصة فلا تاس على القوم الفاسقين والمقصود من هذه
القصة شرح خلاف هؤلاء اليهود وشدة بغضهم وغلوهم في المنازعة مع انبياء
الله تعالى منذ كانوا ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه لما سمع منهم
هذا الكلام قال رب اني لا املك الا نفسي واخي ذكر الزجاج في اعراب قوله واخي
وجهين الرفع والنصب اما الرفع فمن وجهين احدهما ان يكون نسقا على موضع اني
المعنى لا املك الا نفسي واخي كذلك ومثله ان الله بريء من المشركين ورسوله
والثاني ان يكون عطفا على الضمير في املك وهو انا والمعنى لا املك انا واخي
الا انفسنا واما النصب فمن وجهين احدهما ان يكون نسقا على الياء والتقدير اني واخي
لا نملك الا انفسنا والثاني ان يكون اخي معطوفا على نفسي فيكون المعنى لا املك الا
نفسي ولا املك الا اخي لان اخاه اذا كان مطيعا له فهو مالك طاعته فان قيل لم
قال لا املك الا نفسي واخي وكان معه الرجلان المذكوران قلنا كانه لم يثق بهما كل
الوثوق لما راى من اطباق الاكثرين على التمرد وايضا لعله انما قال ذلك تقليلا لمن يوافقه

وايضا يجوز ان يكون المراد بالاخ من يواخيه في الدين وعلى هذا التقدير فكانا داخلين
في قوله ذا خلين واخي ثم قال فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين يعني فافصل بيننا
وبينهم بان تحكم لنا بما نستحق وتحكم عليهم بما يستحقون وهو معنى الدعا عليهم
ويحتمل ان يكون المراد خلصنا من صحبتهم وهو كقوله ونجني من القوم الظالمين
ثم قال تعالى قال فانها محرمة عليهم اربعين سنه يتيهون في الارض فلا تاس على القوم
الفاسقين فيه مسائل المسئلة الاولى قوله فانها محرمة اي الارض المقدسة هي
محرمة عليهم وفي قوله اربعين سنة قولان احدهما انها منصوبة بالتحريم اي الارض
المقدسة محرمة عليهم اربعين سنة ثم فتح الله تعالى تلك الارض لهم من غير
محاربه كذا ذكره الربيع بن انس والقول الثاني انها منصوبة بقوله يتيهون في الارض
اي بقوا في تلك الحالة اربعين سنة واما الحرمة فقد بقيت عليهم وماتوا
ثم ان اولادهم دخلوا تلك البلدة المسئلة الثانية يحتمل ان موسى عليه السلام
لما قال في دعائه على القوم فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين لم يقصد بدعائه هذا
الجنس من العذاب بل اخف منه فلما اخبره الله تعالى بالتيه علم انه يحزن بسبب
ذلك فقال فلا تاس على القوم الفاسقين قال مقاتل ان موسى عليه الصلوات
والسلام اخبر قومه بذلك فقالوا له لم دعوت علينا وندم موسى على ما عمل فاوحى
الله تعالى اليه لا تاس على القوم الفاسقين وجايز ان يكون ذلك خطابا لمحمد صلى
الله عليه وسلم اي لا تحزن على قوم لم يزل شانهم المعاصي ومخالفة الرسل المسئلة
الثالثة اختلف الناس في ان موسى وهرون عليهما السلام هل بقيا في التيه ام لا
فقال قوم انهما ما كانا في التيه قالوا ويدل عليه وجوه الاول انه عليه السلام دعا ان
يفرق بينه وبين القوم الفاسقين ودعوات الانبيا عليهم السلام مجابة وهذا
يدل على انه عليه السلام ما كان معهم في ذلك الموضع والثاني ان ذلك التيه كان
عذابا والانبياء لا يعذبون والثالث ان القوم انما عذبوا بسبب انهم تمردوا وموسى
وهرون ما كانا كذلك وكيف يجوز ان يكونا مع اولئك الفاسقين في ذلك العذاب
وقال اخرون انهما كانا مع القوم في ذلك التيه الا انه تعالى سهل عليهما ذلك
العذاب كما سهل النار على ابرهيم فجعلها بردا وسلاما ثم القايلون بهذا القول اختلفوا
في انهما هل ماتا في التيه او خرجا منه فقال قوم ان هرون مات في التيه ثم مات
موسى بعده بسنة وبقي يوشع بن نون وكان ابن اخت موسى ووصيه بعد موته و
هو الذي فتح الارض المقدسة وقيل انه ملك الشام بعد ذلك وقال اخرون بل
بقي موسى بعد ذلك وخرج من التيه وحارب الجبارين وقهرهم واخذ الارض
المقدسة والله اعلم المسئلة الرابعة قوله فانها محرمة عليهم الاكثرون على انه تحريم
منع لا تحريم تعبد وقيل يجوز ايضا ان يكون تحريم تعبد فامرهم ان يمكثوا في تلك المفازة
في الشدة والبلية عقابا لهم على سو صنيعهم المسئلة الخامسة اختلفوا في التيه
فقال الربيع مقدار ستة فراسخ وقيل سبعة فراسخ وقيل سبعة فراسخ في ثلثين
فرسخا وقيل سته في اثني عشر فرسخا وقيل كانوا ستمائة الف فارس فان قيل كيف يعقل بقا
هذا الجمع العظيم في هذا القدر الصغير من المفازة اربعين سنة بحيث لا يتفق

لاحد

١٣٤

لاحد ان يجد طريقا الى الخروج عنها ولو انهم وضعوا اعينهم على حركة الشمس والكواكب
لخرجوا منها ولو كانوا في البحر العظيم فكيف في المفازة الصغيرة قلنا فيه وجهان
الاول ان انخراق العادات في زمان الانبيا غير بعيد واذا فتح باب الاستبعاد لزم
الطعن في جميع المعجزات فانه باطل الثاني اذا فسرنا ذلك التحريم التعبد فقد زال
السؤال لاحتمال ان الله تعالى حرم عليهم الرجوع الى اوطانهم بل امرهم بالمكث في تلك
المفازة اربعين سنة مع المشقة والمحنة جزاء لهم على سو صنيعهم وعلى هذا التقدير فقد زال
الاشكال المسئلة السادسه يقال تاه يتيه تيها والتيه اعجاء والتيهاء الارض التي لا يهتدى
فيها قال الحسن كانوا يصبحون حيث امسوا ويمسون حيث اصبحوا وكانت حركتهم تلك
على سبيل الاستدارة وهذا مشكل لانهم اذا وضعوا اعينهم على مسير الشمس
ولم ينعطفوا ولم يرجعوا فانهم لا بد وان يخرجوا عن المفازة فالاولى حمل الكلام على
تحريم التعبد على ما قررناه والله اعلم قوله تعالى وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ
إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ
مِنَ الْمُتَّقِينَ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ
إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ
النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ
فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ
أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا
عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ
جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ
ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ في الاية مسايل المسئلة الاولى
في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى قال فيما تقدم يا ايها الذين امنوا اذكروا
نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم فذكر تعالى
ان الاعداء يريدون ايقاع البلاء والمحنة بهم لكنه تعالى يحفظهم بفضله ويمنع اعداءهم
من ايصال الشر اليهم ثم انه تعالى لاجل التسلية وتخفيف هذه الاحوال على القلب
ذكر قصصا كثيرة في ان كل من خصه الله بالنعم العظيمة في الدين والدنيا فان الناس
ينازعونه حسدا وبغيا فذكر اولا قصة النقباء الاثني عشر واخذ الله الميثاق
منهم ان اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا في اللعن والقساوة وذكر بعده شدة
اصرار النصارى على كفرهم بالتثليث بعد ظهور الدلايل القاطعة لهم على فساد
ما هم عليه وما ذاك الا للحسد لمحمد صلى الله عليه وسلم لما اتاه الله
من الدين الحق ثم ذكر بعده قصة ابني ادم وان احدهما قتل الاخر حسدا منه
على ان الله تعالى قبل قربانه وكل هذه القصص دالة على ان كل ذي نعمة محسود
فلما كانت نعم الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم اعظم النعم لا جرم لم يبعد اتفاق
الاعدا على استخراج انواع المكر والكيد في حقه وكان ذكر هذه القصص تسلية
من الله تعالى لرسوله لما هم قوم من اليهود ان يمكروا به وان يوقعوا به افة ومحنة
والثاني ان هذا متعلق بقوله يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم

ثم بعده قصة موسى في محاربة الجبارين واصرار قومه على التمرد والعصيان ثم ذكر

يخفون من الكتاب ويعفوا عن كثير وهذه القصة وكيفية ايجاب القصاص عليهما
من اسرار التوراة والثالث ان هذه القصة متعلقة بما قبلها وهو محاربة لليهود
اي اذكر لليهود حديث ابني ادم وليعلموا ان سبيل اسلافهم في القسوة الحاصلة بسبب
اقدامهم على المعصية وكان مثل ابني ادم في اقدام احدهما قتل الاخر والرابع قيل
هذا متصل بقوله حكاية عن اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه اي لا ينفعهم
كونهم من اولاد الانبياء مع كفرهم كما لم ينفع ولد ادم عند معصيته كون ابيه نبيا
معظما الخامس لما كفر اهل الكتاب بمحمد صلى الله عليه وسلم حسدا اخبرهم الله
تعالى بخبر ابني ادم وان الحسد اوقعه في سوء العاقبة والمقصود منه التحذير
عن الحسد المسئلة الثانية قوله واتل عليهم فيه قولان احدهما واتل على
الناس والثاني واتل على اهل الكتاب وفي قوله ابني ادم قولان الاول انهما ابنا ادم
من صلبه وهما هابيل وقابيل وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان احدهما ان هابيل
كان صاحب غنم وقابيل كان صاحب زرع فقرب كل واحد منهما قربانا فطلب هابيل
احسن شاة معه وجعلها قربانا وطلب قابيل شر حنطة كانت معه فجعلها
قربانا ثم تقرب كل واحد بقربانه الى الله تعالى فنزلت نار من السماء فاحتملت
قربان هابيل ولم تحمل قربان قابيل فعلم قابيل ان الله تعالى قبل قربان
اخيه ولم يقبل قربانه فحسده وقتله وثانيهما ما روي ان ادم عليه السلام كان
يولد له في كل بطن غلام وجارية وكان يزوج البنت من بطن من الغلام من
بطن اخر فولد قابيل وتوأمته وبعدهما هابيل وتوأمته وكانت توأمة
قابيل احسن الناس وجها فاراد ادم ان يزوجها من هابيل فابى قابيل ذلك
وقال انا احق بها وهي اختي ولم يكن هذا من الله تعالى وانما هو رايك
فقال ادم عليه السلام لهما قربا قربانا فمن ايكما قبل قربانه زوجها منه
فقبل الله قربان هابيل بان انزل الله تعالى على قربانه نارا فازداد قابيل
حسدا له والقول الثاني وهو قول الحسن والضحاك ان ابني ادم اللذين قربا
قربانا ما كانا ابني ادم لصلبه وانما كانا رجلين من بني اسرائيل والدليل عليه
قوله من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد
في الارض فكانما قتل الناس جميعا اذ من الظاهر ان صدور هذا الذنب من
احد ابني ادم لا يصلح ان يكون سببا لايجاب القصاص على بني اسرائيل اما لما اقدم
رجل من بني اسرائيل على مثل هذه المعصية امكن جعل ذلك سببا لايجاب القصاص
عليهم زجرا عن المعاودة الى مثل هذا الذنب ومما يدل على ذلك ايضا ان
من هذه القصة بيان اصرار اليهود ابدا من قديم الدهر على التمرد حتى بلغ بهم شدة
الحسد الى ان احدهما لما قبل الله قربانه حسده الاخر واقدم على قتله ولا شك
انها رتبة عظيمة في الحسد فانه لما شاهد ان قربان صاحبه مقبول عند الله تعالى
فذلك مما يدعو الى حسن الاعتقاد فيه والمبالغة في تعظيمه فلما اقدم على قتله
مع هذه الحالة دل ذلك على انه كان قد بلغ في الحسد الى اقصى الغايات واذا
كان المراد من ذكر هذه القصة بيان ان الحسد داء قديم في بني اسرائيل وجب

١٣٥

انه تعالى قال هذان الرجلان كانا من بني اسرائيل واعلم ان القول الاول هو الذي
اختاره اكثر اصحاب الاخبار وفي الاية ايضا ما يدل عليه لان الاية تدل
على ان القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى تعلم ذلك من عمل الغراب ولو كان
من بني اسرائيل لما خفي عليه هذا الامر والله اعلم المسئلة الثالثة قوله بالحق
فيه وجوه الاول اي تلاوة ملتبسة بالحق والصحة من عند الله تعالى الثاني اي
تلاوة ملتبسة بالصدق موافقة لما في التوراة والانجيل الثالث بالحق اي بالغرض
الصحيح وتقبيح الحسد لان المشركين واهل الكتاب يحسدون رسول الله صلى الله
عليه وسلم ويبغون عليه الرابع بالحق اي ليعتبروا به لا ليحملوه على اللعب والباطل
مثل كثير من الاقاصيص التي لا فائدة فيها وانما هي لهو من الحديث وهذا يدل
على المقصود بالذكر من الاقاصيص في القران العبرة لا مجرد الحكاية ونظيره
قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ثم قال تعالى اذ قربا قربانا
وفيه مسائل المسئلة الاولى اذ نصب بماذا فيه قولان الاول انه نصب بالنبا
اي قصصهم في ذلك الوقت الثاني يجوز ان يكون بدلا من النبا اي واتل
عليهم النبا نبا ذلك الوقت على تقدير حذف المضاف المسئلة الثانية
القربان اسم لما يتقرب به الى الله تعالى من ذبيحة او صدقة ومضى الكلام
في القربان في سورة ال عمران المسئلة الثالثة تقدير الكلام وهو قوله
اذ قربا قربانا اذ قرب كل واحد منهما قربانا الا انه جمعهما في الفعل وافرد الاسم
لانه يستدل بفعلهما على ان لكل واحد قربانا وقيل ان القربان اسم جنس فهو يصلح
للواحد والعدد وايضا فالقربان مصدر كالرجحان والعدوان والكفران
والمصدر لا يثنى ولا يجمع ثم قال تعالى فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر وفيه
مسائل المسئلة الاولى قيل كانت علامة القبول ان تاكله النار وهو قول
اكثر المفسرين وقال مجاهد وعلامة الرد ان تاكله النار والاول اولى لاتفاق
اكثر المفسرين عليه وقيل ما كان في ذلك الوقت فقير يدفع اليه ما يتقرب
به الى الله فكانت النار تنزل من السماء فتاكله المسئلة الثانية انما صار احد
القربانين مقبولا والاخر مردودا الا لحصول التقوى شرط في قبول الاعمال
قال تعالى ههنا حكاية عن محق انما يتقبل الله من المتقين وقال فيما امرنا به
من القربان بالبدن لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم
فاخبر ان الذي يصل الى حضرة الله ليس الا التقوى والتقوى من صفات القلوب
قال عليه السلام التقوى ههنا واشار الى القلب وحقيقة التقوى امور احدها
ان يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه في تلك الطاعة فيتقي ما يقدر
عليه من جهات التقصير وثانيها ان يكون في غاية الاتقاء من ان ياتي بتلك
الطاعة لغرض سوى طلب مرضاة الله تعالى وثالثها ان يتقي ان يكون لغير الله
فيه شركة وما اصعب رعاية هذه الشرائط وقيل في هذه القصة ان احدهما
جعل قربانه احسن ما كان معه والاخر جعل قربانه اردى ما كان معه
وقيل انه اضمر حين قرب انه لا يبالي سواء قبل او لم يقبل ولا يزوج اخته من هابيل وقيل

كان قابيل ليس من اهل التقوى والطاعة فلذلك لم يتقبل الله قربانه
ثم حكى الله تعالى عن قابيل انه قال لهابيل لاقتلنك فقال انما يتقبل الله
من المتقين وفي الكلام حذف والتقدير كان هابيل قال لم تقتلني قال لان
قربانك صار مقبولا وقال هابيل وما ذنبي انما يتقبل الله من المتقين وقيل هذا
من كلام الله فقال لنبيه صلى الله عليه وسلم اعتراضا بين القصة كانه تعالى
بين لمحمد صلى الله عليه وسلم انه انما لم يقبل قربانه لانه لم يكن متقيا ثم حكى
تعالى عن الاخ المظلوم انه قال لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط
يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين وفي الاية سؤالان السؤال
الاول وهو انه لم لم يدفع القاتل عن نفسه مع ان الدفع عن النفس واجب وهب
انه ليس بواجب فلا اقل من انه ليس بحرام فلم قال اني اخاف الله رب العالمين
والجواب من وجوه الاول يحتمل ان يقال انه لاح للمقتول بامارات مغلبة على الظن
انه يريد قتله فذكر له هذا الكلام على سبيل الوعظ والنصيحة يعني انا لا اجوز
من نفسي ان ابداك بالقتل الظلم العدوان وانما لا افعله خوفا من الله تعالى وانما
ذكر له هذا الكلام قبل اقدام القاتل على قتله فكان غرضه منه تقبيح القتل العمد
في قلبه ولهذا روي ان قابيل صبر حتى نام هابيل فضرب راسه بحجر كبير
فقتله والوجه الثاني في الجواب ان المذكور في الاية قوله ما انا بباسط
يدي اليك لاقتلك يعني لا ابسط يدي اليك لغرض قتلك وانما ابسط يدي
اليك لغرض الدفع وقال اهل العلم الدافع عن نفسه يجب عليه ان يدفع
بالاسير وليس له ان يقصد القتل بل يجب عليه ان يقصد الدفع ثم ان لم يندفع
الا بالقتل جاز له ان يقتل الثالث قال بعضهم المقصود بالقتل ان اراد ان
يستسلم جاز له ذلك وهكذا فعل عثمان رضي الله عنه وقال النبي صلى الله
عليه وسلم لمحمد بن سلمة الق كمك على وجهك وكن عبد الله المقتول
ولا تكن عبد الله القاتل الرابع وجوب الدفع عن النفس لا يجوز ان يختلف باختلاف
الشرايع وقال مجاهد ان الدفع عن النفس كان مباحا في ذلك الوقت السؤال
الثاني لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل وهو قوله لئن بسطت
الي يدك لتقتلني ما انا بباسط والجواب ليفيد انه لا يفعل ما يكتسب به هذا
الوصف الشنيع فلذلك اكده بالباء المؤكدة للنفي ثم قال اني اريد ان تبوء باثمي واثمك
فتكون من اصحاب النار وذلك جزاء الظالمين وفيه سؤالان الاول كيف يعقل ان
يبوء القاتل باثم المقتول مع انه تعالى قال ولا تزر وازرة وزر اخرى والجواب
من وجهين الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما وابن مسعود والحسن وقتادة
معناه تحمل اثم قتلي واثمك الذي كان منك قبل قتلي وهذا الحذف المضاف
والثاني قال الزجاج معناه ترجع الى الله باثم قتلي واثمك الذي لاجله لم يتقبل قربانك
السؤال الثاني كما لا يجوز للانسان ان يريد من نفسه ان يعصي الله تعالى
وكذلك لا يجوز ان يريد من غيره ان يعصي الله فلم قال اني اريد ان تبوء باثمي واثمك
والجواب من وجوه الاول قد ذكرنا ان هذا الكلام انما دار بينهما عندما غلب على ظن

المقتول

١٣٦

المقتول انه يريد قتله وكان ذلك قبل اقدام القاتل على ايقاع القتل فكانه
لما وعظه ونصحه قال له وان ترصد لقتلي في وقت اكون غافلا عنك وعاجزا
عن دفعك فحينئذ لا يمكنني ان ادفعك عن قتلي الا اذا قتلتك ابتدا بمجرد الظن
والحسبان وهذا مني كبيرة ومعصية واذا دار الامر بين ان يكون فاعل هذه
المعصية انا وبين ان تكون انت فانا احب ان تكون هذه الكبيرة لك لا لي
ومن المعلوم ان ارادة صدور الذنب من الغير في هذه الحالة وعلى هذا الشرط
لا يكون حراما بل هو عين الطاعة ومحض الاخلاص والوجه الثاني
في الجواب ان المراد اني اريد ان تبوء بعقوبة قتلي ولا شك انه يجوز للمظلوم ان يريد
من الله عقاب ظالمه والثالث روي ان الظالم اذا لم يجد يوم القيمة ما
يرضي خصمه اخذ من سيئات المظلوم وحمل على الظالم فعلى هذا يجوز ان يقال
اني لاريد ان تبوء باثمي في انه يحمل عليك يوم القيمة اذا لم تجد ما يرضيني وباثمك
في قتلك اياي وهذا يصلح جوابا عن السؤال الاول والله اعلم ثم قال تعالى
فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله فاصبح من الخاسرين قال المفسرون سهلت له نفسه
قتل اخيه ومنهم من قال شجعته وتحقيق الكلام ان الانسان اذا تصور من
القتل العمد العدوان كونه من اعظم الكبائر فهذا الاعتقاد يصير صارفا له فيكون هذا
الفعل كالشيء العاصي عليه المتعذر عنه الذي لا يطيعه بوجه البتة فلما اوردت النفس
انواع وساوسها صار هذا الفعل سهلا عليه وكان النفس جعلت وساوسها الحجية
وكان هذا الفعل كالمطيع بعد ان كان كالعاصي المارد عليه فهذا هو المراد بقوله
فطوعت له نفسه قتل اخيه قالت المعتزلة لو كان خالق الكل هو الله تعالى
لكان ذلك التسهيل والتطويع مضافا الى الله تعالى لا الى النفس وجوابه انه لما
اسندت الافعال الى الدواعي كان فاعل تلك الدواعي هو الله فكان الفاعل
للافعال كلها هو الله ثم قال تعالى فقتله قيل لم يدر قابيل كيف يقتل هابيل
فظهر له ابليس واخذ طيرا وضرب راسه بحجر فتعلم قابيل ذلك منه ثم انه
وجد هابيل نايما يوما فضرب راسه بصخرة فمات وعن عبد الله عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقتل نفس ظلما الا كان على ابن ادم كفل من
دمها وذلك انه اول من سن القتل ثم قال تعالى فاصبح من الخاسرين قال
ابن عباس خسر دنياه واخرته اما الدنيا فهو انه اسخط والديه وبقي مذموما الى القيمة
واما الاخرة فهو العقاب العظيم قيل ان قابيل لما قتل اخاه هرب الى عدن من ارض
اليمن فاتاه ابليس وقال انما اكلت النار قربان هابيل لانه كان يخدم ويعبدها
فان عبدت النار ايضا حصل مقصودك فبنى بيت نار وهو اول من عبد النار وروي
ان هابيل قتل وهو ابن عشرين سنة وكان قتله عند عقبة حرا وقيل بالبصرة في موضع
المسجد الاعظم وروي انه لما قتله اسود جسده وكان ابيض فساله ادم عن اخيه
فقال ما كنت عليه وكيلا فقال بل قتلته ولذلك اسود جسدك ومكث ادم بعده
مائة سنة لم يضحك قط قال صاحب الكشاف روي انه رثاه بشعر وهو كذب بحت
وما الشعر الا منحول ملحون والانبيا معصومون عن الشعر وصدق صاحب الكشاف

فما ل فان ذلك الشعر في غاية الركاكة لايليق بالحمقى من المعلمين فكيف ينسب الى
من جعل الله عليه حجة على الملايكة ثم قال تعالى فبعث الله غرابا يبحث في الارض
ليريه كيف يوارى سوءة اخيه وفيه مسايل المسيلة الاولى قيل لما قتله تركه لا
يدرى ما يصنع به ثم خاف السباع فحمله في جراب على ظهره سنة حتى تغير فبعث الله
غرابا وفيه وجوه الاول بعث الله غرابين فاقتتلا فقتل احدهما الاخر فحفر له
بمنقاره ورجليه ثم القاه في الحفرة فتعلم قابيل ذلك من الغراب الثاني قال
الاصم لما قتله وتركه بعث الله تعالى غرابا يحثي التراب على المقتول فلما راى
القاتل ان الله كيف ايكرمه بعد موته ندم وقال يا ويلتى الثالث قال ابو مسلم
عادة الغراب دفن الاشيا فجاء غراب فدفن شيا فتعلم ذلك منه المسيلة
الثانية ليريه فيه وجهان الاول ليريه الله او ليريه الغراب اي ليعلمه لانه لما
كان سبب تعليمه فكان قصد تعليمه على سبيل المجاز المسيلة الثالثة
سوءة اخيه عورة اخيه وما لا يجوز ان ينكشف من جسده والسوءة
والفضيحة تقبحها وقيل سوءة اخيه اي جيفة اخيه ثم قال تعالى قال يا ويلتى اعجزت
ان اكون مثل هذا الغراب فاوارى سوءة اخي فاصبح من النادمين وفيه مسايل
المسيلة الاولى لا شك ان قوله يا ويلتى كلمة تحسر وتلهف على فعله وفي الاية
احتمالان الاول انه ما كان يعلم كيف يدفن المقتول فلما تعلم ذلك من الغراب علم
ان الغراب اكثر علما منه وعلم انه انما اقدم على اخيه بسبب جهله وقلة معرفته
فندم وتلهف وتحسر على فعله الثاني انه كان عالما بكيفية دفنه فانه يبعد
في الانسان ان لا يهتدي الى هذا القدر من العمل الا انه لما قتله تركه بالعراء
استخفافا به فلما راى الغراب يدفن الاخر رق قلبه وقال ان هذا الغراب
لما قتل ذلك الاخر فبعد ان قتله اخفاه تحت الارض انا اكون اقل شفقة من
هذا الغراب وقيل ان الغراب جاء وكان يحثي التراب على المقتول فلما راى
ان الله اكرمه في حال حياته بقبول قربانه واكرمه بعد مماته بان بعث الغراب
ليدفنه تحت الارض علم انه عظيم الدرجة عند الله فتلهف على فعله وعلم
انه لا قدرة له على التقرب الى اخيه الا بان يدفنه فلا جرم قال يا ويلتى
اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب المسيلة الثانية قوله يا ويلتى اعتراف على نفسه
واستحقاق العذاب وهي كلمة تستعمل عند وقوع الداهية العظيمة ولفظها لفظ
الندا كان الويل غير حاضر له فناداه ليحضره اي ايها الويل احضر فهذا اوان حضورك
وزيادة بيان كما في قوله يا ويلتا أألد والله اعلم المسيلة الثالثة لفظ
الندم وضع للزوم ومنه سمي النديم نديما لانه يلازم المجلس وفيه سوال وهو انه صلى
الله عليه وسلم قال الندم توبة فلما كان من النادمين كان من التايبين
فلم لم تقبل توبته اجابوا عنه من وجوه احدها انه لما تعلم الدفن من الغراب صار
من النادمين على قتل اخيه لانه لم ينتفع بقتله وسخط عليه بسببه ابواه واخوانه
فكان ندمه لاجل هذه الاسباب لا لكونه معصية والثالث ان ندمه كان لاجل
انه تركه بالعرا استخفافا به بعد قتله فلما راى ان الغراب لما قتل الغراب دفنه

بدم على قساوة قلبه وقال هذا اخي وشقيقي ولحمه مختلط بلحمي ودمه مختلط
بدمي فاذا ظهرت الشفقة من الغراب على الغراب فلم لم تظهر مني على اخي لست دون
الغراب في الرحمة والاخلاق الحميدة فكان ندمه لهذه الاسباب لا لاجل الخوف
من الله تعالى فلا جرم لم ينفعه ذلك الندم ثم قال تعالى من اجل ذلك كتبنا على
بني اسرايل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل
الناس جميعا ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وفيه مسايل المسيلة الاولى
قوله من اجل ذلك اي بسببه وعليه فان قيل عليه سوالان الاول ان قوله
من اجل ذلك اي من اجل ما مر من قصة قابيل وهابيل كتبنا على بني اسرايل القصاص
وذلك مشكل فانه لا مناسبة بين واقعة قابيل وهابيل وبين وجوب القصاص
على بني اسرايل الثاني ان وجوب القصاص حكم ثابت في جميع الامم فما معنى
تخصيصه ببني اسرايل والجواب عن الاول من وجهين الاول قال الحسن
هذا القتل انما وقع في بني اسرايل لا من ولدي ادم من صلبه وقد ذكرنا
هذه المسيلة فيما تقدم والثاني انا نسلم ان هذا القتل وقع بين ولدي ادم من صلبه
لكن قوله من اجل ذلك ليس اشارة الى قصة قابيل وهابيل بل هو اشارة الى
ما مر ذكره في هذه القصة من انواع المفاسد الحاصلة بسبب القتل الحرام منها
قوله فاصبح من الخاسرين ومنها قوله فاصبح من النادمين فقوله
فاصبح من الخاسرين اشارة الى انه حصلت في قلبه انواع الندم والحسرة والحزن
مع انه لا دافع له البتة وقوله من اجل ذلك كتبنا على بني اسرايل اي من اجل ذلك
ذكرنا في اثنا القصة من انواع المفاسد المتولدة من القتل العمد والعدوان شرعنا
القصاص في حق القاتل وهذا جواب حسن والله اعلم واما السوال الثاني
فالجواب عنه ان وجوب القصاص وان كان عاما في جميع الاديان والملل
الا ان التشديد المذكور ههنا في حق بني اسرايل غير ثابت في جميع الاديان
لانه تعالى حكم ههنا بان قتل النفس الواحدة جار مجرى قتل جميع الناس
ولا شك بان المقصود منه المبالغة في شرح عقاب القتل العمد العدوان
والمقصود من شرح هذه المبالغة ان اليهود مع علمهم بهذه المبالغة العظيمة
اقدموا على قتل الانبياء والرسل وذلك يدل على غاية قساوة قلوبهم
ونهاية بعدهم عن طاعة الله تعالى ولما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية
الرسول عليه السلام في الواقعة التي ذكرنا انهم عزموا على الفتك برسول الله
صلى الله عليه وسلم وبكبار اصحابه كان تخصيص بني اسرايل في هذه القصة
بهذه المبالغة العظيمة مناسبا للكلام ومؤكدا للمقصود والله اعلم المسيلة الثانية
من اجل ذلك بقطع الهمزة وفتح النون لالقاء حركتها عليها وقرا ابو جعفر من
اجل ذلك بكسر الهمزة وهي لغة فاذا خفف كسر النون ملقيا لكسر الهمزة والله اعلم
المسيلة الرابعة قال القايلون بالقياس دلت الاية على ان احكام الله تعالى
قد تكون معللة بالعلل وذلك لانه تعالى قال من اجل ذلك كتبنا على بني اسرايل
كذا وكذا وهذا تصريح بان كتبة تلك الاحكام معللة بتلك المعاني المشار اليها

بقوله من اجل ذلك و المعتزلة ايضا قالوا دلت هذه الاية على ان احكام الله
تعالى معللة بمصالح العباد ومتى ثبت ذلك امتنع كونه خالقا للكفر والقبايح
فيهم مريدًا لوقوعها منهم لان خلق القبايح وارادتها تمنع من كونه تعالى مراعيا
للمصالح وذلك يبطل التعليل المذكور قال اصحابنا القول بتعليل احكام الله تعالى
محال لوجوه احدها ان العلة متى كانت قديمة لزم قدم المعلول وان كانت محدثة
وجب تعليلها بعلة اخرى ولزم التسلسل وثانيها لو كان معللا بعلة فوجود تلك
العلة وعدمها بالنسبة الى الله تعالى ان كانا على السوية امتنع كونه علة وان لم
تكن على السوية فاحدهما به اولى وذلك يقتضي كونه يستفيد تلك الاولوية
من ذلك من الفعل فيكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال وثالثها
انه قد ثبت توقف الفعل على الدواعي ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي بل يجب
انتهاؤها الى الداعية الاولى التي حدثت في العبد لا من العبد بل من الله وثبت
ان عند حدوث الداعي يجب الفعل وعلى هذا التقدير فالكل من الله وهذا
يمنع من تعليل افعال الله تعالى واحكامه فثبت ان ظاهر هذه الاية من
المتشابهات لا من المحكمات والذي يؤكد ذلك قوله قل فمن يملك من الله شيئا
ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا
وذلك النص صريح في انه يحسن من الله كل شيء ولا يعترض عليه في خلقه وحكمه
على رعاية المصالح والله اعلم المسئلة الخامسة قوله او فساد في الارض قال الزجاج
انه معطوف على قوله نفس والتقدير من قتل نفسا بغير نفس او بغير فساد في الارض
وانما قال تعالى ذلك لان القتل يحل باسباب كثيرة منها القصاص وهو المراد بقوله
من قتل نفسا بغير نفس ومنها الكفر بعد الايمان ومنها قطع الطريق وهو المراد بقوله
تعالى بعد هذه الاية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله فجمع تعالى كل هذه الوجوه في
او فساد في الارض المسئلة السادسة قوله فكانما قتل الناس جميعا فيه اشكال وهو ان قتل
النفس الواحدة كيف يكون مساويا لقتل جميع الناس فان من الممتنع ان يكون الجزء مساويا للكل
وذكر المفسرون بسبب هذا السؤال وجوها من الجواب وهي باسرها مبنية على مقدمة واحدة
وهي ان تشبيه احد الشيئين بالاخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه او من بعض الوجوه
واذا ظهرت صحة هذه المقدمة فنقول الجواب من الاول المقصود من تشبيه قتل
النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم امر القتل العمد العدوان وتفخيم
شانه يعني كما ان قتل الخلق امر مستعظم عند كل احد فكذلك يجب ان يكون قتل
الانسان مستعظما مهيبا فالمقصود مشاركتهما في الاستعظام لا بيان
مشاركتهما في مقدار الاستعظام وكيف لا يكون مستعظما وقد قال تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه
واعد له عذابا عظيما الوجه الثاني في الجواب هو ان جميع الناس لو علموا
من انسان واحد انه يقصد قتلهم باجمعهم فلا شك انهم يدفعونه دفعا
لا يمكنه تحصيل مقصوده فكذلك اذا علموا منه انه يقصد قتل انسان
واحد معين يجب ان يكون جدهم واجتهادهم في منعه عن قتل ذلك الانسان

مثل

١٣٨

مثل جدهم واجتهادهم في الصورة الاولى الوجه الثالث وهو انه لما اقدم على
القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة ومتى
كان الامر كذلك كان الترجيح حاصلا بالنسبة الى كل احد فكان في قلبه ان كل
احد نازعه في شيء من مطالبه فانه لو قدر عليه ونية المؤمن في الخيرات خير من عمله
فكذلك نية المؤمن في الشر شر من عمله فيصير التقدير ومن يقتل انسانا قتلا
عمدا عدوانا فكانما قتل جميع الناس جميعا المراد من احياء النفس تخليصها
عن المهلكات مثل الحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرط
والكلام في ان احياء النفس الواحدة مثل احياء النفوس على قياس ما قررناه في ان
قتل النفس الواحدة مثل قتل النفوس ثم قال تعالى ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات
ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك في الارض لمسرفون والمعنى ان كثيرا من اليهود بعد ذلك
اي بعد مجيء الرسل وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون يعني في القتل لا يبالون
بعظمته قوله تعالى إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ
فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ
ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ
أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ اعلم انه تعالى لما ذكر في
الاية الاولى تغليظ الاثم في قتل النفس بغير قتل نفس ولا فساد في الارض اتبعه ببيان ان الفساد في الارض يوجب
القتل فقال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وفي الاية مسايل المسئلة
الاولى في اول الاية سؤال وهو ان المحاربة مع الله تعالى غير ممكنة فيجب حمله على
المحاربة مع اولياء الله والمحاربة مع رسول الله ممكنة فلفظة المحاربة لما نسبت
الى الله تعالى كان مجازا لان المراد منه المحاربة مع اولياء الله تعالى واذا نسبت
الى الرسول كانت حقيقة فلفظ يحاربون في قوله انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله يلزم ان يكون محمولا على المجاز والحقيقة معا وذلك ممتنع فهذا تقرير
السؤال وجوابه من وجهين الاول انا نحمل المحاربة على مخالفة الامر والتكليف
والتقدير انما جزاء الذين يخالفون احكام الله واحكام رسوله ويسعون
في الارض فسادا كذا وكذا والثاني تقدير الكلام انما جزاء الذين يحاربون اولياء
الله تعالى واولياء رسوله كذا وكذا وفي الخبر ان الله تعالى قال من اهان لي وليا
فقد بارزني بالمحاربة المسئلة الثانية من الناس من قال هذا الوعيد مختص
بالكفار ومنهم من قال انه في فساق المؤمنين اما الاولون فقد ذكروا وجوها الاول
انها نزلت في قوم من عرينة نزلوا المدينة مظهرين للاسلام فمرضت ابدانهم واصفرت
الوانهم فبعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابل الصدقة ليشربوا من ابوالها
والبانها فيصحوا فلما وصلوا الى ذلك الموضع قتلوا الرعاة وساقوا الابل وارتدوا فبعث
النبي صلى الله عليه وسلم من ردهم وامر حتى قطعت ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم
وتركهم هناك حتى ماتوا فنزلت هذه الاية نسخا لما فعله الرسول عليه السلام فصارت
تلك السنة منسوخة بهذا القران وعند الشافعي رضي الله عنه لما لم يجز نسخ السنة
بالقران كان الناسخ لتلك السنة سنة اخرى ونزول هذا القران مطابقا للسنة

والثاني ان الاية نزلت في قوم ابي برزة الاسلمي وكان قد عاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فمر قوم من كنانة يريدون الاسلام وابو برزة غائب فقتلوهم واخذوا اموالهم والثالث ان هذه الاية في هولاء الذين حكى الله تعالى عنهم من بني اسرايل انهم بعد ان غلظ عليهم عقاب القتل والعدوان فهم مسرفون في القتل مفسدون في الارض فمن اتى منهم بالقتل والفساد في الارض فجزاهم كذا وكذا والرابع ان هذه الاية نزلت في قطاع الطريق من المسلمين وهذا قول اكثر الفقها قالوا والذي يدل على انه لا يجوز حمل الاية على المرتدين وجوه احدها ان قطع المرتد لا يقف على المحاربة ولا على اظهار الفساد في دار الاسلام والاية تقتضي ذلك وثانيها ان الاية تقتضي لا يجوز الاقتصار على انه لا يجوز حمل الاية في المرتد على قطع اليد ولا على النفي والاية تقتضي ذلك وثالثها ان الاية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة وهو قوله الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعد فدل ذلك على ان الاية لا تعلق لها بالمرتدين ورابعها ان الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع هاهنا فوجب ان لا يكون مختصا بالمرتد وخامسها ان قوله الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفة سواء كان كافرا او مسلما اقصى ما في الباب ان يقال الاية نزلت في الكفار لكنك تعلم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والله اعلم المسئلة الثالثة المحاربون المذكورون في الاية هم القوم الذين يجتمعون ولهم منعة ممن ارادهم بسبب انه يحمي بعضهم بعضا ويقصدون المسلمين في ارواحهم ودمائهم وانما اعتبرنا القوة والشوكة لان قاطع الطريق انما يمتاز عن السارق بهذا القيد واتفقوا على ان هذه الحالة اذا حصلت في الصحرا كانوا قطاع الطريق فاما لو حصل في نفس البلدة فقال الشافعي رحمه الله انه يكون ايضا ساعيا في الارض بالفساد ويقام عليه هذا الحد وحجة قول الشافعي رحمه الله انه يكون ايضا ساعيا في النص والقياس اما النص فعموم قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ومعلوم انه اذا حصل هذا المعنى في البلد كان لا محالة داخلا تحت عموم هذا النص واما القياس فهو ان هذا حد فلا يختلف في المصر وغير المصر كساير الحدود وحجة قول ابي حنيفة ان الخارج من المصر يلحقه الغوث في الغالب فلا يتمكن من المغالبة فصار في حكم السارق والله اعلم المسئلة الرابعة قوله ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للعلما في لفظ او في هذه الاية قولان الاول انها للتخيير وهو قول ابن عباس في رواية علي ابن ابي طلحة والحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد والمعنى ان الامام ان شاء قتل وان شاء صلب وان شاء قطع الايدي والارجل وان شاء نفى اي واحد من هذه الاقسام وقال ابن عباس في رواية عطا كلمة او هاهنا ليست للتخيير بل هي لبيان الاحكام تختلف باختلاف الجنايات فمن اقتصر على القتل قتل واخذ المال قتل وصلب ومن اقتصر على اخذ المال قطع يده ورجله من خلاف ومن اخاف السبيل ولم ياخذ المال نفي من الارض وهذا قول الاكثرين من العلما وهو مذهب الشافعي رحمه الله والذي يدل على

صعف

١٣٩

ضعف القول الاول وجهان الاول انه لو كان المراد من الاية التخيير لوجب ان يتمكن الامام من الاقتصار على النفي ولما اجمعوا على انه ليس له ذلك علمنا انه ليس المراد من اية التخيير والثاني ان هذا المحارب اذا لم يقتل ولم ياخذ المال فقد هم بالمعصية ولم يفعل وذلك لا يوجب القتل كالعزم على ساير المعاصي فوجب ان لا يجوز حمل الاية على التخيير فيجب ان يضمر في كل حكم على حده فعلا على حده فصار التقدير ان يقتلوا ان قتلوا او يصلبوا ان جمعوا بين اخذ المال والقتل او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اقتصروا على اخذ المال او ينفوا من الارض ان خافوا والقياس الجلي يدل ايضا على صحة ما ذكرناه لان القتل العمد العدوان يوجب القتل فغلظ ذلك في قاطع الطريق بان صار القتل حتما لا يجوز العفو عنه واخذ المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق فغلظ ذلك في قاطع الطريق بقطع الطرفين وان جمعوا بين القتل وبين اخذ المال جمع في حقهم بين القتل والصلب لان بقاه مصلوبا في ممر الطرق يكون سببا لاشتهار هذه العقوبة فيصير ذلك زاجرا لغيره عن الاقدام على هذه واما ان اقتصروا على مجرد الاخافة اقتصر الشرع منه عقوبة خفيفة وهي النفي من الارض المسئلة الخامسة قال ابو حنيفة اذا قتل واخذ المال فالامام مخير فيه بين ثلاثة اشيا ان يقتلهم فقط او يقتلهم ويقطع ايديهم وارجلهم قبل القتل وعند الشافعي رحمه الله لا بد من الصلب وهو قول ابي يوسف حجة الشافعي انه تعالى نص على الصلب كما نص على القتل فلم يجز اسقاط الصلب كما لم يجز اسقاط القتل ثم اختلفوا في كيفية الصلب فقيل يصلب حيا ثم يطعن حتى يموت وقال الشافعي رحمه الله يقتل ويصلى عليه ثم يصلب المسيلة اختلفوا في تفسير النفي من الارض فقال الشافعي رحمه الله معناه ان وجد هولاء المحاربين قتلهم وصلبهم وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وان لم يجدهم طلبهم ابدا حتى اذا قدر عليهم فعل بهم ما ذكرناه وبه قال احمد رحمه الله واسحق وقال ابي حنيفة النفي من الارض هو الحبس وهو اختيار اكثر اهل اللغة قالوا ويدل عليه ان قوله او ينفوا من الارض اما ان يكون المراد النفي من جميع الارض وذلك غير ممكن مع بقاء الحياة واما ان يكون المراد اخراجه من تلك البلدة الى بلدة اخرى وهو ايضا غير جايز لان الغرض من هذا النفي دفع شره عن المسلمين فلو اخرجناه الى بلد اخر لاستضر به من كان هناك من المسلمين واما ان يكون المراد اخرجه من تلك البلدة الى دار الكفر وهو ايضا غير جايز لان اخراج المسلم الى دار الكفر تعريض له بالردة وانه غير جايز ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد من النفي نفيه عن جميع الارض الا مكان الحبس قالوا والمحبوس قد يسمى منفيا عن الارض لانه لا ينتفع بشي من طيبات الدنيا ولذاتها ولا يرى احدا من احبابه فصار منفيا عن جميع اللذات والشهوات والطيبات فكان كالمنفي في الحقيقة ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر ذلك في قوله

خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها — فلسنا من الاموات فيها ولا الاحيا

اذا جاءنا السجان يوما لحاجة — عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

او يصلبوا

قال الشافعي رحمه الله هذا النفي المذكور في الاية محمول على وجهين الاول ان هولاء المحاربين
اذ قتلوا واخذوا المال فالامام ان اخذهم اقام عليهم الحد وان لم ياخذهم طلبهم ابدًا
فكونهم خايفين من الامام هاربين من بلد الى بلد هو المراد من النفي والثاني
القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثرون جمع هولاء المحاربين ويخيفون المسلمين
ولكنهم ما قتلوا وما اخذوا المال فيقول الشافعي رحمه الله ههنا ان الامام ياخذهم
ويعزرهم ويحبسهم والمراد بنفيهم عن الارض هو هذا الحبس لاغير والله اعلم ثم
قال تعالى ذلك لهم خزي في الدنيا اي فضيحة وهوان ولهم في الاخرة عذاب
عظيم قالت المعتزلة الاية على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلاة وداله على
ان فعلهم قد احبط ثوابهم لانه تعالى حكى بان ذلك لهم خزي في الدنيا وذلك
يدل على كونهم مستحقين للذم في الحال وهو يمنع من بقاء استحقاقهم للمدح والتعظيم
لما ان ذلك جمع بين الضدين واذا كان الامر كذلك ثبت القول بالقطع بوعيد
الفساق وثبت القول بالاحباط والجواب لا نزاع بيننا وبينكم ان هذا الحال لا يكون
بعدم التوبة لدليل دل على اعتبار هذا الشرط فنحن ايضا نشترط هذا بشرط عدم
العفو وحينئذ لا يبقى الكلام الا في انه هل دل هذا الدليل على انه تعالى يعفو
عن الفساق ام لا وقد ذكرنا هذه المسئلة بالاستقصاء في سورة البقرة في تفسير
قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
ثم قال تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم قال الشافعي رحمه الله انه تعالى
لما شرح ما يجب على هولاء المحاربين من الحدود والعقوبات استثنى عنه ما اذا تابوا
قبل القدرة عليهم وضبط الكلام ان ما يتعلق من تلك الاحكام بحقوق
الله تعالى فانه يسقط بعد هذه التوبة وما يتعلق من تلك منها بحقوق الادميين فانه
لا يسقط فهولاء المحاربون ان قتلوا انسانا ثم تابوا قبل القدرة عليهم كان ولي الدم
على حقه في القصاص والعفو الا انه يزول حتم القتل بسبب هذه التوبة وان اخذ
مالا وجب عليه رده ولم يكن عليه قطع اليد والرجل واما اذا تاب بعد القدرة عليه
فظاهر الاية ان التوبة لا تنفعه وتقام الحدود عليه قال الشافعي رحمه الله ويحتمل
ان يسقط كل حد بالتوبة لان ماعزا لما رجم اظهر توبته فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك
لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلا تركتموه او لفظ هذا معناه وذلك يدل
على ان التوبة تسقط عن المكلف كل ما يتعلق بحق الله تعالى والله اعلم قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون
ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة
ما تقبل منهم ولهم عذاب اليم يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها
ولهم عذاب مقيم والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا
من الله والله عزيز حكيم فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور
رحيم الم تر ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على
كل شيء قدير في الاية مسايل المسئلة الاولى في النظم وجهان الاول اعلم انا بينا انه تعالى
لما اخبر رسوله ان قوما من اليهود هموا بان يبسطوا ايديهم الى الرسول والى اخوانه واصحابه

بالغدر

بالغدر والمكر ومنعهم الله تعالى عن مرادهم فعند ذلك شرح للرسول شدة عتوهم على
الانبياء وكمال اصرارهم على ايذائهم وامتد الكلام الى هذا الموضع فعند هذا رجع الكلام الى
المقصود الاول وقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة كانه قيل قد
عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسايل
للعبد الى الرب فكونوا يا ايها المؤمنون بالضد من ذلك فكونوا متقين عن معاصي الله
متوسلين الى الله بطاعات الله تعالى الوجه الثاني في النظم انه تعالى حكى عنهم
انهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه اي نحن ابناء انبياء الله فكان افتخارهم باعمال ابائهم
فقال تعالى يا ايها الذين امنوا ليكن مفاخرتكم باعمالكم لا بشرف ابائكم واسلافكم فاتقوا الله
وابتغوا اليه الوسيلة المسئلة الثانية اعلم ان مجامع التكليف محصورة في نوعين
لا ثالث لهما احدهما ترك المنهيات واليه الاشارة بقوله اتقوا الله وثانيهما فعل الطاعات
واليه الاشارة بقوله وابتغوا اليه الوسيلة ولما كان ترك المنهيات مقدما على فعل
المامورات بالذات لا جرم قدمه تعالى عليه في الذكر وانما قلنا ان الترك مقدم على الفعل
لان الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصلي والفعل هو الايقاع والتحصيل ولا شك
ان عدم جميع المحدثات سابق على وجودها فكان الترك قبل الفعل لا محالة فان قيل فلم
جعلت الوسيلة مخصوصة بالفعل مع انا نعلم ان ترك المعاصي قد يتوسل به الى الله تعالى
قلنا الترك بقاء الشيء على عدمه الاصلي وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به الى
شيء البتة فثبت ان الترك لا يمكن ان يكون وسيلة الى الله انما من دعاه داعي الشهوة الى
الفعل القبيح ثم تركه لطلب مرضاة الله تعالى فها هنا يحصل التوسل بذلك الامتناع
من باب الافعال ولهذا قال المحققون ترك الشيء عبارة عن فعل ضده اذا عرفت هذا فنقول
ان الترك والفعل امران معتبران في ظاهر الافعال والذي يجب تركه هو المحرمات والذي
يجب فعله هو الواجبات ومعتبران ايضا في الاخلاق فالذي يجب حصوله هو الاخلاق
الفاضلة والذي يجب تركه هو الاخلاق الذميمة ومعتبران ايضا في الافكار فالذي يجب
فعله هو التفكر في الدلايل الدالة على التوحيد والنبوة والمعاد والذي يجب تركه هو
الالتفات الى الشبهات ومعتبران ايضا في مقام التجلي فالفعل هو الاستغراق
في الله تعالى والترك هو الالتفات الى غير الله تعالى واهل الرياضة يسمون الفعل والترك
بالتحلية والتخلية وبالمحو والصحو وبالنفي والاثبات وبالفناء وفي جميع المقامات النفي
مقدم على الاثبات ولذلك كان قولنا لا اله الا الله النفي فيه مقدم على الاثبات
المسئلة الثالثة الوسيلة فعيلة من توسل اليه اذا تقرب اليه قال لبيد ارى الناس
لا يعدون ما قدر امرهم ... الا كل ذي لب الى الله واسل اي متوسل والوسيلة
هي التي يتوسل بها الى المقصود قالت التعليمية دلت الاية على انه لا سبيل الى الله تعالى
الا بمعلم يعلمنا معرفته ومرشد يرشدنا اليه وذلك لانه امر بطلب الوسيلة اليه
مطلقا والايمان به من اعظم المطالب والمقاصد فلا بد فيه من الوسيلة وجوابه
انه تعالى انما امر بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان به والايمان به عبارة عن المعرفة
به وكان هذا امرا بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان وبعد معرفته فيمتنع ان يكون هذا
امرا بطلب الوسيلة اليه في معرفته فكان المراد طلب الوسيلة اليه في تحصيل مرضاته

وذلك بالعبادات والطاعات والله اعلم ثم قال تعالى وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون
واعلم انه تعالى لما امر بترك ما لا ينبغي بقوله اتقوا الله وبفعل ما ينبغي بقوله وابتغوا اليه
الوسيلة وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس والشهوة فان النفس لا تدعو الا الى
الدنيا واللذات المحسوسة والعقل لا يدعو الا الى خدمة الله وطاعته والاعراض
عن المحسوسات وكان بين الحالتين تضاد وتناف ولذلك فان العلماء ضربوا المثل في
مطالب الدنيا والاخرة بالضرتين وبالضدين وبالمشرق والمغرب وبالليل
والنهار واذا كان الامر كذلك كان الانقياد لقوله تعالى اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة
من اشق الاشيا على النفس واشدها ثقلا على الطبع فلهذا السبب اردف ذلك
التكليف بقوله وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون وهذه الاية اية شريفة مشتملة
على اسرار روحانية ونحن نشير هاهنا الى واحد منها وهو ان من يعبد الله تعالى
فريقان منهم من يعبد الله لا لغرض سوى الله ومنهم من يعبده لغرض اخر
والمقام الاول هو المقام الشريف العالي واليه الاشارة بقوله وجاهدوا في سبيله
اي في سبيل عبوديته وطريق الاخلاص في معرفته وخدمته والمقام الثاني دون
الاول واليه الاشارة بقوله لعلكم تفلحون والفلاح وضع للخلاص عن المكروه
والفوز بالمحبوب واعلم انه تعالى لما ارشد المومنين في هذه الاية الى معاقد جميع الخيرات
ومفاتح كل السعادات اتبعه بشرح حال الكفار وبوصف عاقبته ومن لم يعرف لنفسه
حياة ولا سعادة الا في هذه الدار وذكر من جملة تلك الامور العظيمة نوعين
احدهما قوله ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من
عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم ولهم عذاب اليم وفيه مسايل المسئلة الاولى
الجملة المذكورة مع كلمة لو خبر ان فان قيل لم وحد الراجع في قوله ليفتدوا به مع ان
المذكور السابق شيئان ما في الارض جميعا ومثله معه قلنا التقدير كانه قيل ليفتدوا بذلك
المذكور المسئلة الثانية قوله لهم عذاب اليم يحتمل ان يكون في موضع الحال ويحتمل ان
يكون عطفا على الخبر المسئلة الثالثة المقصود من هذا الكلام التمثيل للزوم العذاب
لهم فانه لا سبيل لهم الى الخلاص منه وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقال للكافر
يوم القيامة ارايت لو كان لك ملؤ الارض ذهبا اكنت تفتدي به فيقول نعم فيقال لقد
سئلت بايسر من ذلك والنوع الثاني من الوعيد المذكور في هذه الاية قوله يريدون
ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى ارادتهم للخروج يحتمل وجهين الاول انهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج
منها كما قال تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها قيل اذا رفعهم لهب النار
الى فوق فهناك يتمنون الخروج وقيل يكادون يخرجون من النار لقوة النار
ودفعها المعذبين والثاني انهم تمنوا ذلك وارادوه بقلوبهم كقوله تعالى في موضع
اخر ربنا اخرجنا منها ويوكد هذا الوجه قراءة من قرا يريدون ان يخرجوا من النار بضم
اليا المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى يخرج من النار من قال
لا اله الا الله على سبيل الاخلاص قالوا لانه تعالى جعل هذا المعنى من تهديدات الكفار
وانواع ما خوفهم به من الوعيد الشديد ولولا ان هذا المعنى مختص بالكفار والا لم يكن

لتخصيص

١٤١

لتخصيص الكفار معنى والله اعلم ومما يوكد هذا الذي قلناه ولهم عذاب مقيم وهذا يفيد
الحصر فكان المعنى ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم كما ان قوله لكم دينكم اي لكم لا لغيركم
فكذا هاهنا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا
من الله والله عزيز حكيم في اتصال الاية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما اوجب
في الاية المتقدمة قطع الايدي والارجل ذكر بعده ما يوجب قطع الايدي والارجل
ايضا والثاني انه لما ذكر تعظيم امر القتل حيث قال من قتل نفسا بغير نفس فكانما
قتل الناس جميعا ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا ذكر بعده هذه الجنايات التي
تبيح القتل والايلام فذكر اولا قطع الطريق وثانيا امر السرقة والله اعلم وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى اختلف النحويون في الرفع في قوله والسارق والسارقة على وجوه
الاول وهو قول سيبويه والاخفش ان قوله والسارق والسارقة مرفوعان
بالابتدا والخبر محذوف والتقدير فيما يتلى عليكم السارق والسارقة اي حكمهما وكذا
القول في قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما وفي قوله واللذان ياتيانها
منكم فاذوهما وقرا عيسى بن عمر والسارق والسارقة بالنصب ومثله
الزانية والزاني والاختيار عند سيبويه النصب في هذا لان قول القائل زيدا
فاضربه احسن من قولك زيد فاضربه وايضا لا يجوز ان يكون فاقطعوا خبر
لان المبتدا لا يدخل عليه الفاء والقول الثاني وهو اختيار الفراء ان الرفع
اولى من النصب لان الالف واللام في قوله والسارق والسارقة يقومان مقام
الذي فصار التقدير الذي سرق فاقطعوا يده وعلى هذا التقدير حسن ادخال
حرف الفاء على الخبر لانه صار جزاء وايضا النصب انما يحسن اذا اردت سارقا بعينه
وسارقة بعينها فاما اذا اردت توجيه هذا الجزاء على كل من اتى بهذا الفعل فالرفع
اولى وهذا القول هو الذي اختاره الزجاج وهو المعتمد ومما يدل على ان المراد
من الاية الشرط والجزاء وجوه الاول ان الله تعالى صرح بذلك وهو قوله جزاء
بما كسبا وهذا دليل على ان القطع شرع جزاء على فعل السرقة فوجب ان يعم
الجزاء لعموم الشرط الثاني ان السرقة جناية والقطع عقوبة وربط العقوبة
الجناية مناسب وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على ان الوصف علة
لذلك الحكم الثالث انا لو حملنا الاية على هذا الوجه كانت الاية مفيدة ولو حملناها
على سارق معين صارت مجملة غير مفيدة فكان الاول اولى فاما القول الذي
ذهب اليه سيبويه فليس بشيء ويدل عليه وجوه الاول انه طعن في القران
المنقول بالتواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن جميع الامة وذلك
باطل قطعا فان قال لا اقول ان القراءة بالرفع غير جائزة ولكني اقول القراءة بالنصب
اولى فنقول وهذا ايضا رديء لان ترجيح التي لم يقرا بها الا عيسى بن عمر على قراءة الرسول
وجميع الامة في عهد الصحابة والتابعين امر منكر وكلام مردود والثاني
ان القراءة بالنصب لو كانت اولى لوجب ان يكون في القراء من قرا واللذان
ياتيانها منكم بالنصب ولما لم يوجد في القراء احد قرا كذلك علمنا سقوط هذا القول الوجه
الثالث انا اذا قلنا والسارق والسارقة مبتدا وخبره هو الذي يضمره وهو قولنا

فما يتلى عليكم فحينئذ قد تم هذه الجملة بمبتداها وخبرها وبقي شيء يتعلق الفاء في قوله فاقطعوا ايديهما فان قيل الفاء متعلق بالفعل الذي دل عليه قوله والسارق والسارقة يعني انه اذا اتى بالسرقة فاقطعوا يديه فنقول اذا احتجت في آخر الامر الى ان تقول السارق والسارقة تقديره من سرق فاذكر هذا اولا حتى لا تحتاج الى الاضمار الذي ذكرته والثالث انا اذا اخترنا القراءة بالنصب فانه يدل ذلك على كون السرقة علة لوجوب القطع واذا اخترنا القراءة بالرفع افادت الاية هذا المعنى ثم هذا المعنى متاكد بقوله جزاء بما كسبا فثبت ان القراءة بالرفع اولى والرابع ان سيبويه قال وهم يقدمون الاهم الذي هم بشانه اعنى فالقراءة بالرفع تقتضي تقديم ذكر كونه سارقا على ذكر وجوب القطع هذا يقتضي ان يكون اكثر العناية مصروفا الى شرح ما يتعلق بحال السارق من حيث انه واما القراءة بالنصب فانها تقتضي ان يكون العناية ببيان القطع اتم من العناية بكونه سارقا ومعلوم انه ليس كذلك فان المقصود في هذه الاية بيان تقبيح السرقة والمبالغة في الزجر عنها فثبت ان القراءة بالرفع هي المتعينة قطعا والله اعلم المسئلة الثانية قال كثير من الاصوليين هذه الاية مجملة من وجوه احدها ان الحكم معلق على السرقة ومطلق السرقة غير موجبة للقطع بل لا بد وان تكون هذه السرقة لمقدار مخصوص من المال وذلك القدر غير مذكور في الاية فكانت مجملة من وجوه وثانيها انه تعالى اوجب قطع الايدي وهو اسم يتناول الاصابع فقط الا ترى انه لو حلف لا يمس فلانا بيده فمسه باصابعه حنث في يمينه فاليد اسم يقع على الاصابع وحدها ويقع على الاصابع مع الكف ويقع على الاصابع والكف والساعدين الى المرفقين ويقع وحدها ويقع على كل ذلك الى المنكبين واذا كان لفظ اليد محتملا لكل هذه الاقسام والتعيين غير مذكور في هذه الاية فكانت مجملة ورابعها ان قوله فاقطعوا خطاب مع قوم فيحتمل ان يكون هذا التكليف واقعا على مجموع الامة وان يكون واقعا على طائفة مخصوصة منهم وان يكون واقعا على شخص معين منهم وهو امام الزمان كما يذهب اليه الاكثرون ولما لم يكن التعيين مذكورا في الاية كانت مجملة فثبت بهذه الوجوه ان هذه الاية مجملة على الاطلاق هذا تقرير المذهب وقال قوم من المحققين هذه الاية ليست مجملة البتة وذلك لانا بينا ان الالف واللام في قوله والسارق والسارقة قائمان مقام الذي والفاء في قوله فاقطعوا للجزاء فكان التقدير الذي سرق فاقطعوا يده ثم تاكد هذا بقوله تعالى جزاء بما كسبا وذلك الكسب لا بد وان يكون المراد به ما تقدم ذكره و السرقة فصار هذا دليلا على ان مناط الحكم ومتعلقه هو ماهية السرقة ومقتضاه ان يعم الجزاء اذا حصل هذا الشرط اللهم الا اذا قام دليل منفصل يقتضي تخصيص هذا العام واما قوله الايدي عامة فنقول معناه قطع الايدي لكنه لما انعقد الاجماع على انه لا يجب قطعهما معا والابتداء باليد اليسرى اخرجناه عن العموم واما قوله لفظ اليد دائر بين اشياء فنقول لا نسلم بل اليد اسم لهذا العضو الى المنكب ولهذا السبب قال تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فلولا دخول العضدين في هذا الاسم والا لما احتيج الى التقييد بقوله الى المرفقين فظاهر الاية يوجب قطع اليدين من المنكبين كما

حو

١٤٣

هو قول الخوارج الا انا تركناه لدليل منفصل واما قوله رابعا يحتمل ان يكون الخطاب مع كل احد وان يكون مع كل احد معين قلنا ظاهره انه خطاب مع كل احد ترك العمل به فيما صار مخصوصا بدليل منفصل فيبقى معمولا به في الباقي والحاصل انا نقول الاية عامة فصارت مخصوصة بدلائل منفصلة في بعض الصور فيبقى حجة فيما عداها ومعلوم ان هذا القول اولى من قول من قال انها مجملة فلا تفيد فائدة اصلا والله اعلم المسئلة الثالثة قال جمهور الفقهاء القطع لا يجب الا عند شرطين قدر النصاب وان تكون السرقة من الحرز وقال ابن عباس وابن الزبير والحسن البصري القدر غير معتبر فالقطع واجب في سرقة القليل والكثير والحرز ايضا غير معتبر وهو داود الاصفهاني وقول الخوارج تمسكوا في المسئلة بعموم الاية كما قررناه فان قوله والسارق والسارقة يتناول السرقة سواء كانت قليلة او كثيرة وسواء سرقت من الحرز او من غير الحرز اذا ثبت هذا فنقول لو ذهبنا الى التخصيص لكان ذلك اما بخبر الواحد او بالقياس وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس غير جائز وحجة جمهور الفقهاء انه لا حاجة بنا الى القول بالتخصيص بل نقول ان لفظة السرقة لفظة عربية ونحن بالضرورة نعلم ان اهل اللغة لا يقولون ان من اخذ حبة من حنطة الغير او تبنة واحدة او كسرة صغيرة من غيره انه سرق ماله فعلمنا ان اخذ مال الغير كيف ما كان لا يسمى سرقة وايضا السرقة مشتقة من مسارقة عين المالك لو كان المسروق امرا يكون متعلق الرغبة في محل الشح والضنة حتى يرغب السارق في اخذه ويتضايق المسروق منه في دفعه وبهذا الطريق اعتبرنا في وجوب القطع اخذ المال من حرز المثل لان ما لا يكون موضوعا في الحرز لا يحتاج في اخذه الى مسارقة الاعين فلا يسمى اخذه سرقة نحن لا نوجب القطع في سرقة الحبة الواحدة ولا في سرقة التبنة الواحدة بل في اقل شيء يجري فيه الشح والضنة وذلك لان المقادير في القلة والكثرة غير مضبوطة فربما استحقر الملك الالوف المؤلفة وربما استعظم الفقير طسوجا ولهذا قال الشافعي رحمه الله لو قال لفلان علي مال عظيم ثم فسره بالحبة يقبل قوله فيه لاحتمال انه كان عظيما في الحل او كان عظيما عنده لغاية فقره وشدة احتياجه اليه ولما كانت مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على اقل ما يسمى مالا وليس لقائل ان يستبعد ويقول كيف يجوز القطع في سرقة الطسوجة الواحدة لان الملحدة قد جعلوا هذا طعنا في الشريعة فقالوا اليد لما كانت قيمتها خمسمائة دينار من الذهب فكيف تقطع لاجل القليل من المال ثم انا اجبنا عن هذا الطعن بان الشرع انما قطع يده بسبب انه تحمل الدناءة والخساسة في سرقة ذلك القدر القليل فلا يبعد ان يعاقبه الشرع بسبب تلك الدناءة بهذه العقوبة العظيمة واذا كان هذا الجواب مقبولا منا في ايجاب القطع في القليل والكثير قالوا ومما يدل على انه لا يجوز تخصيص عموم القرآن ههنا بخبر الواحد وذلك لان القائلين بتخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه فقال الشافعي رحمه الله يجب القطع في ربع دينار وروى فيه قوله عليه السلام لا قطع الا في ربع دينار وقال ابو حنيفة لا يجب القطع الا في عشرة دراهم مضروبة وروى فيه قوله عليه السلام لا قطع الا في المجن والظاهر ان ثمن المجن لا يكون اقل من عشرة دراهم وقال مالك واحمد واسحق

انه مقدر بخمسة دراهم وكل واحد من هولاء المقدرين يطعن في الخبر الذي
يرونه الاخر وعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة فوجب
ان لا نلتفت الى شي منها ونرجع في معرفة حكم الله تعالى الى ظاهر القران
قال وليس لاحد ان نقول ان الصحابة اجمعوا على انه لا في مقدار معين قال
لان الحسن البصري كان يوجب القطع بمطلق السرقة وكان يقول اخذ مني
قطع يدك بدرهم ولو كان الاجماع منعقدا لما خالف الحسن البصري فيه مع
قربه من زمان الصحابة وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين فهذا تقرير
مذهب للحسن البصري وداود الاصفهاني واما الفقهاء فانهم اتفقوا
على انه لا بد في وجوب القطع من العدد ثم قال الشافعي رحمه الله القطع في ربع
دينار فصاعدا وهو نصاب السرقة وساير الاشيا تقوم به وقال ابو حنيفه
والثوري لا يجب القطع في اقل من عشرة دراهم مضروبة وتقوم غيرها بها
وقال مالك ربع دينار او ثلاثة دراهم وقال ابن ابي ليلى خمسة دراهم حجة
الشافعي رحمه الله ان ظاهر قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يوجب القطع
في القليل والكثير الا ان الفقهاء توافقوا فيما بينهم على انه لا يجب القطع فيما دون
ربع دينار فوجب ان يبقى في ربع الدينار فصاعدا على ظاهر النص ثم اكدها بما روى
انه عليه السلام قال لا قطع الا في ثمن المجن فهو ضعيف لوجهين الاول ان ثمن
المجن مجهول فتخصيص عموم القران بخبر الواحد بمجهول المعنى لا يجوز
الثاني انه ان كان ثمن المجن مقدرا بعشرة دراهم كان التخصيص الحاصل
بسببه في عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اكثر من
التخصيص الحاصل في عموم هذه الاية بقوله لا قطع الا في ربع دينار فكان
الترجيح لهذا الجانب والله اعلم المسئلة الرابعة قال الشافعي رحمه الله
الرجل اذا سرق اولا قطعت يده اليمنى وفي الثانية رجله اليسرى وفي
الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى وقال ابو حنيفة والثوري
لا يقطع في المرة الثالثة والرابعة واحتج الشافعي رحمه الله بهذه الاية من وجهين
الاول ان السرقة علة لوجوب القطع لقوله والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وقد بينا ان المعنى الذي سرق فاقطعوا يده وايضا الفاء في قوله فاقطعوا
ايديهما يدل على ان القطع وجب جزاء على تلك السرقة فكانت السرقة
علة لوجوب القطع ولا شك ان السرقة حصلت في المرة الثالثة فما هو
الموجب للقطع حاصل في المرة الثالثة فلا بد وان يترتب عليه موجبه ولا يجوز
ان يكون موجبه هو القطع في المرة الاولى لان الحكم لا يسبق العلة وذلك
لان القطع وجب بالسرقة الاولى فلم يبق الا ان يكون السرقة في المرة الثالثة
توجب قطعا اخر وهو المطلوب والثاني انه تعالى قال فاقطعوا
ايديهما ولفظ الايدي لفظ جمع واقله ثلاثة والظاهر يقتضي وجوب قطع ثلاثة
من الايدي في السارق والسارقة ترك العمل به ابتداء فبقي معمولا به عند السرقة
الثالثة قالوا ان ابن مسعود قرا فاقطعوا ايمانهما وكان هذا الحكم مختصا باليمين لا في

مطلق

مطلق الايدي والقراءة الشاذة ليست بحجة عندنا لانا نقطع انها ليست قرانا
اذ لو كانت متواترة فانا لو جوزنا ان لا ينقل شي من القران الينا على سبيل التواتر
انفتح باب طعن الروافض والملاحدة ان في القران ايات دالة على امامة علي ابن ابي
طالب نصا وما نقلت الينا ولما كان ذلك باطلا بانه لو كان قراءتنا لكان متواترا
فلما لم يكن متواترا قطعنا انه ليس بقران فثبت ان القراءة الشاذة ليست بحجة والله
اعلم المسئلة الخامسة قال الشافعي رحمه الله اغرم السارق ما سرق وقال ابو حنيفة
والثوري واحمد واسحاق لا يجمع بين القطع والغرم وان غرم فلا قطع وقال مالك
يقطع بكل حال واما الغرم فيلزمه ان كان غنيا ولا يلزمه ان كان فقيرا حجة الشافعي
رحمه الله ان الاية دلت على ان السرقة توجب القطع وقوله عليه السلام على اليد
ما اخذت حتى ترد يوجب الضمان وقد اجتمع الامران في هذه السرقة فوجب ان يجب
القطع والضمان فلو ادعى مدع ان الجمع ممتنع كان ذلك معارضة وعليه الدليل على
انا نقول ان حد الله لا يمنع حق العباد بدليل انه يجمع الجزاء والقيمة في الصيد المملوك
وبدليل انه لو كان المسروق باقيا وجب رده بالاجماع ويدل عليه ايضا ان المسروق
كان باقيا على ملك المالك الى وقت قطع يد السارق باتفاق فبعد حصول القطع
اما ان يحصل الملك فيه مقتصرا على وقت القطع او مستندا الى اول زمان السرقة
والاول لا نقول به الخصم والثاني يقتضي ان يقال انه حدث الملك فيه من وقت القطع
في الزمان الذي كان سابقا على ذلك الوقت وهذا يقتضي وقوع الفعل في الزمان
الماضي والله اعلم حجة ابي حنيفة انه تعالى حكم بكون هذا القطع جزاء والجزاء
هو الكافي فدل ذلك على ان هذا القطع كاف في جناية السرقة واذا كان كافيا وجب
ان لا يضم الغرم البته والجواب لو كان الامر كما قلتم لوجب ان لا يلزم رد المسروق
عند كونه قايما والله اعلم المسئلة السادسة قال الشافعي رحمه الله السيد يملك اقامة
الحد على المملوك وقال ابو حنيفة لا يملك حجة الشافعي ان قوله فاقطعوا ايديهما امر
في حق الكل لان هذا الخطاب ليس فيه ما يدل على كونه مخصوصا بالبعض دون البعض
ولما عم الكل دخل فيه المولى ايضا ترك العمل به في حق غير الامام والمولى فوجب ان يبقى
معمولا به في حق الامام والمولى المسئلة السابعة احتج المتكلمون بهذه الاية في انه
يجب على الامة ان ينصبوا لانفسهم اماما معينا والدليل عليه انه اوجب تعالى
بهذه الاية اقامة الحد على السارق والزاني فلا بد من شخص يكون مخاطبا بهذا الخطاب
واجمعت الامة على انه ليس لاحاد الرعية اقامة الحدود على الجناة بل اجمعوا على انه لا
يجوز اقامة الحدود على الاحرار الجناة الا للامام فلما كان هذا التكليف تكليفا
جازما ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا التكليف الجزم الا عند وجود الامام وما لا
يتاتى الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فوجب القطع بوجوب نصب
الامام والله اعلم المسئلة الثامنة قالت المعتزلة قوله نكالا من الله يدل على
انه انما اقيم عليه هذا الحد على سبيل الاستخفاف والاهانة واذا كان كذلك لزم
القطع بكونه مستحقا للذم والتعظيم للاستخفاف والذم والاهانة ومتى كان الامر
كذلك امتنع ان يقال انه بقي مستحقا للمدح والتعظيم لانهما ضدان والجمع بينهما محال

وذلك يدل على ان عقاب الكبيرة يحبط ثواب الطاعات واعلم انا قد ذكرنا الدلايل
الكثيرة في بطلان القول بالاحباط في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى لا تبطلوا
صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده هاهنا ثم الجواب عن كلام المعتزلة انا اجمعنا
على ان كون الحد واقعا على سبيل التنكيل بل كون قوله جزاء بما كسبا يدل على
تنكيل على سبيل الامتحان لكنا ذكرنا الدلايل الكثيرة على العفو المسئلة الثالثة
قالت المعتزلة قوله جزاء بما كسبا يدل على تعليل احكام الله تعالى فان الباء في
قوله بما كسبا صريح نصب لانه مفعول له والتقدير فاقطعوهم الجزاء فعلهم وكذلك
من الله وان شئت كانا منصوبين على المصدر الذي دل عليه فاقطعوا والتقدير
جازوهم ونكلوهم جزاء بما كسب نكالا من الله اما قوله والله عزيز حكيم فالمعنى
عزيز في انتقامه حكيم في شرايعه وتكاليفه قال الاصمعي كنت اقرا سورة
المايدة ومعي اعرابي فقرات هذه الاية والله غفور رحيم سهوا فقال
الاعرابي كلام من هذا فقلت كلام الله تعالى قال اعد فاعدت والله غفور رحيم
ثم تنبهت فقلت والله عزيز حكيم فقال الان اصبت قلت كيف عرفت قال يا هذا
عز فحكم فامر بالقطع ولو غفر ورحم لما امر بالقطع ثم قال تعالى فمن تاب من بعد
ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى دلت الاية على ان من تاب فان الله يقبل التوبة فان قيل قوله و
اصلح يدل على ان مجرد التوبة غير مقبول قلنا المراد من قوله واصلح ان يتوب
بنية صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن ساير الاغراض المسئلة الثانية
اذا تاب قبل القطع تاب الله عليه وهل يسقط عنه الحد قال بعض علما التابعين
يسقط عنه الحد لان ذكر الغفور رحيم في هذه الاية يدل على سقوط العقوبة
عنه والعقوبة المذكورة في هذه الاية هي الحد فظاهر الاية يقتضي سقوطها وقال
الجمهور لا يسقط عنه هذا الحد بل يقام عليه على سبيل الامتحان المسئلة
الثالثة دلت الاية على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى لانه تعالى
تمدح بقبول التوبة والمدح انما يكون بفعل التفضل والاحسان لا باداء الواجبات
والله اعلم ثم قال تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشا
ويغفر لمن يشا والله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما اوجب قطع اليد وعقاب الاخرة
على السارق قبل التوبة ثم ذكر انه يقبل توبته ان تاب اردفه ببيان ان له ان يفعل ما يشا
ويحكم ما يريد فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وانما قدم التعذيب على المغفرة لانه
لانه في مقابلة تقدم السرقة على التوبة قال الواحدي الاية واضحة للقدرية في التعديل
والتجوير وقولهم بوجوب الرحمة للمطيع ووجوب العذاب للعاصي على الله تعالى
وذلك لان الاية دالة على ان الرحمة مفوضة الى المشية والوجوب ينافي ذلك
واقول فيه وجه اخر يبطل قولهم وذلك لانه تعالى ذكر اولا قوله الم تعلم ان الله له
ملك السموات والارض ثم رتب عليه قوله يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وهذا يدل على
انه انما حسن منه التعذيب تارة والمغفرة اخرى لانه مالك الخلق وربهم والههم
وهذا هو مذهب اصحابنا فانهم يقولون انه تعالى يحسن منه كل ما يشا ويريد لاجل كونه

مالكا لجميع المحدثات والمالك له ان يتصرف في ملكه كيف يشاء واراد واما المعتزلة
فانهم يقولون حسن هذه الافعال من الله تعالى ليس لاجل كونه الها للخلق ومالكا لهم بل لاجل
رعاية المصالح والمفاسد وذلك يبطل صريح هذه الاية كما قررناه والله اعلم قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا امنا
بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم اخرين
لم ياتوك يحرفون الكلم عن مواضعه يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه
فاحذروا ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر
قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الاخرة عذاب عظيم سماعون للكذب اكالون
للسحت فان جاوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا
وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين وكيف يحكمونك وعندهم
التورية فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين
انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا
للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء
فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص
فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون وقفينا على
اثارهم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين يديه من التورية واتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التورية وهدى وموعظة
للمتقين وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وانزلنا
اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب بالحق مصدقا لما
بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم
عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة
ولكن ليبلوكم في ما اتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم
بما كنتم فيه تختلفون وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع
اهواءهم واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك فان تولوا فاعلم
انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم وان كثيرا من الناس لفاسقون افحكم
الجاهلية يبغون ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون اعلم انه تعالى لما بين بعض
التكاليف والشرايع وكان قد علم من بعض الناس كونهم مسارعين الى الكفر لا جرم صبر
لا جرم صبر رسوله على تحمل ذلك وامره بان لا يحزن لاجل ذلك فقال يا ايها الرسول
لا يحزنك الذين يسارعون وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى
خاطب محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله يا ايها النبي في مواضع كثيرة وما خاطبه بقوله
يا ايها الرسول الا في موضعين احدهما هاهنا والثاني قوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك وهذا الخطاب لا شك انه خطاب تشريف وتعظيم المسئلة
الثانية قرئ يحزنك بضم الياء ويسرعون والمعنى لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين
في الكفر وذلك بسبب احتيالهم في استخراج وجوه الكيد والمكر في حق المسلمين

وفي مبالغتهم في موالاة المشركين فاني ناصرك عليهم وكافيك شرهم يقال اسرع
فيه الشيب واسرع فيه الفساد بمعنى وقع فيه سريعا وكذلك مسارعتهم
في الكفر عبارة عن القائهم انفسهم فيه على اسرع الوجوه متى وجدوا فيه فرصة وقوله
من الذين قالوا امنا بافواههم فيه تقديم وتاخير والتقدير من الذين قالوا بافواههم قالوا
امنا ولم تؤمن قلوبهم ولا شك ان هؤلاء هم المنافقون ثم قال تعالى ومن
الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم اخرين ولا شك ان
هؤلاء هم لم ياتوك فيه مسئلتان المسئلة الاولى ذكر الفراء والزجاج ههنا
وجهين الاول ان الكلام انما يتم عند قوله ومن الذين هادوا ثم تبتدئ الكلام
من قوله سماعون لقوم اخرين وتقدير الكلام لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر
من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك وصف الكل بانهم سماعون للكذب سماعون
لقوم اخرين الوجه الثاني ان الكلام تم عند قوله لم تؤمن قلوبهم ثم ابتدا من قوله و
من الذين هادوا سماعون للكذب وعلى هذا التقدير فقوله سماعون صفة محذوف والتقدير
ومن الذين هادوا قوم سماعون وقيل خبر مبتدا محذوف يعني هم سماعون المسئلة
الثانية ذكر الزجاج رحمه الله في قوله سماعون للكذب وجهين الاول معناه قابلون
للكذب والسمع يستعمل والمراد منه القبول كما يقال لا تسمع من فلان اي لا تقبل
منه ومنه سمع الله لمن حمده وذلك الكذب الذي يقبلونه هو الذي يقوله رؤساهم
من الاكاذيب في دين الله تعالى في تحريف التوراة وفي الطعن في محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم الوجه الثاني ان المراد من قوله سماعون نفس السماع واللام في قوله
للكذب لام كي اي يسمعون منك لكي يكذبوا عليك واما قوله سماعون لقوم
اخرين لم ياتوك والمعنى انهم عيون وجواسيس لقوم اخرين لم ياتوك
لم يحضروا عندك لينقلوا اليهم اخبارك فعلى هذا التقدير قوله سماعون للكذب
اي سماعون الى رسول الله لاجل ان يكذبوا عليه بان يمسخوا ما سمعوا منه بالزيادة والنقصان
والتبديل والتغيير سماعون من رسول الله لاجل قوم اخرين من اليهود وجهوهم
عيونا ليبلغوا ما سمعوا منه ثم انه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة اخرى
فقال يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي من بعد ان وضعه الله مواضعه
اي فرض فروضه فاحل حلاله وحرم حرامه قال المفسرون ان رجلا وامراة من اشراف
اهل خيبر زنيا وكان حد الزنا في التوراة الرجم فكرهت اليهود رجمهما لشرفهما ثم
فارسلوا قوما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسالوه عن حكمه في الزانيين
اذا احصنا قالوا ان امركم بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فاحذروا
ولا تقبلوا فلما سالوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك نزل جبريل
بالرجم فابوا ان ياخذوا به فقال له جبريل صلوات الله عليه اجعل بينك وبينهم
ابن صوريا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تعرفون شابا ابيض امرد
اعور يسكن فدك يقال له ابن صوريا قالوا نعم وهو اعلم يهودي على وجه
الارض فرضوا به حكما فقال له رسول الله انشدك الله الذي لا اله الا هو
الذي فلق البحر ورفع فوقكم الطور وانجاكم واغرق ال فرعون والذي انزل
عليه كتابه وحلاله وحرامه هل تجدون فيه الرجم على من احصن قال

ابن صوريا

صوريا فوثب عليه سفلة اليهود فقال خفت ان كذبته ان ينزل علينا العذاب ثم سأله
رسول الله صلى الله عليه وسلم اشياء كان يعرفها من اعلامه فقال اشهد ان لا اله
الا الله وانك رسول الله النبي الامي العربي الذي بشر به المرسلون ثم امر رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالزانيين فرجما عند باب مسجده اذا عرفت القصة فنقول قوله
يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي وضعوا الجلد فان امركم به فاقبلوا وان امركم
بالرجم فلا تقبلوه واعلم ان مذهب الشافعي رحمه الله ان الثيب الذمي يرجم
قال لانه صح عن رسول الله صلى الله عليه انه امر برجمه فان الامر برجم الثيب الذمي
من دين الله والرسول فقد ثبت المقصود وان كان انما امر بذلك بناء على ما ثبت
في شريعة موسى عليه السلام وجب ان يكون ذلك مشروعا في ديننا فيدل عليه وجهان
الاول ان رسول الله لما اتى على وفق شريعة التوراة في هذه المسئلة كان اقتداء به في
ذلك واجبا لقوله فاتبعوه والثاني ان ما كان في شرع موسى فالاصل بقاؤه الى طريان
الناسخ ولم يوجد في شرعنا ما يدل على نسخ هذا الحكم فوجب ان يكون باقيا وبهذا الطريق
اجمع العلماء على قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس حكمه باق في شرعنا ولما شرح
تعالى فضائح هؤلاء اليهود قال ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا واعلم
ان لفظ الفتنة محتملة انواع المفاسد الا انه لما كان هذا اللفظ مذكورا عقيب انواع
كفرهم التي شرحها الله تعالى وجب ان يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات
التي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير ومن يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر احد
دفع ذلك عنه ثم اكد تعالى هذا فقال اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم
قال اصحابنا دلت هذه الاية على ان الله تعالى غير مريد اسلام الكافر وانه لم
يطهر قلبه من الشك والشرك ولو فعل ذلك لامن وهذه الاية من اشد الايات على
القدرية اما المعتزلة فانهم ذكروا في تفسير الفتنة وجوها احدها ان الفتنة هي
العذاب قال تعالى على النار يفتنون اي يعذبون فالمراد ههنا انه يريد عذاب الكفرة
وثانيها الفتنة الفضيحة يعني ومن يرد الله فضيحته وثالثها فتنة اضلاله والمراد من
الاضلال الحكم بضلاله وتسميته ضالا ورابعها الفتنة الاختبار يعني الله من يرد الله
فضيحته وثالثها فتنة اضلاله والمراد من الاضلال الحكم بضلاله وتسميته ضالا ورابعها
الفتنة الاختبار يعني من يرد الله اختباره فيما يبتليه من التكاليف ثم انه يتركها لا يقوم
بادائها فلن تملك له من الله ثوابا ولا نفعا واما قوله اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم
فذكروا فيه وجوها احدها لم يرد ان يطهر قلوبهم بالالطاف لانه تعالى علم انه لا فائدة
في تلك الالطاف لانها لا تنجع في قلوبهم وثانيها لم يرد الله ان يطهر قلوبهم من الحرج والغم
والوحشة الدالة على كفرهم وثالثها ان هذا استعارة عن سقوط وقعه عند الله تعالى
وانه غير ملتفت اليه بسبب قبح افعاله وسوء اعماله والكلام على هذه الوجوه قد
تقدم مرارا والله اعلم ثم قال تعالى سماعون للكذب اكالون للسحت برفع السين والحاء
حيث كان وقرا ابن عامر ونافع وعاصم وحمزة برفع السين وسكون الحاء على لفظ المصدر
من سحته ونقل صاحب الكشاف السحت بفتحتين والسحت بكسر السين وسكون الحاء
وكلها لغات المسئلة الثانية ذكروا في لفظ السحت وجوها الاول قال الزجاج

اصله من سحته اذا استاصله قال تعالى فيسحتكم بعذاب فسميت الرشا التي كانوا ياخذونها
بالسحت اما لان الله تعالى يسحتهم بعذاب اي يستاصلهم او لانه مسحوت البركة كما قال
تعالى يمحق الله الربا والثاني قال الليث انه حرام يحصل منه العار وهذا قريب
من الوجه الاول لان مثل هذا الشيء يسحت فضيلة الانسان ويستاصلها والثالث
قال الفراء اصل السحت شدة الجوع يقال رجل مسحوت المعدة وهذا ايضا قريب من
الاول لان من كان شديد الجوع شديد الشره فكانه يستاصل كل ما يصل اليه من
الطعام وبعينه اذا عرفت هذا فنقول السحت الرشوة في الحكم ومهر البغي وعسب
الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستجعال
في المعصية روي ذلك عن عمر وعثمان وعلي وابن عباس وابي هريرة ومجاهد و
زاد بعضهم واصله يرجع الى الحرام الخسيس الذي لا يكون فيه بركة ويكون
في حصوله عار بحيث يخفيه صاحبه لا محالة ومعلوم ان اخذ الرشوة كذلك
فكان سحتا لا محالة المسئلة الثالثة في قوله سماعون للكذب اكالون للسحت
للسحت وجوه الاول قال الحسن كان الحكم في بني اسرائيل اذا اتاه من كان مبطلا
كان مبطلا في دعواه برشوة سمع كلامه ولا يلتفت الى خصمه فكان يسمع الكذب
ويأكل السحت الثاني قال بعضهم كان فقراؤهم ياخذون من اغنيائهم مالا ليقيموا
على ما هم عليه من اليهودية فالفقراء كانوا يسمعون اكاذيب الاغنياء وياكلون
السحت الذي ياخذونه منهم الثالث سماعون للاكاذيب التي كانوا ينسبونها
الى التوراة اكالون الربا كقوله تعالى واخذهم الربا ثم قال تعالى فان جاؤك فاحكم
بينهم او اعرض ثم انه تعالى خيره بين الحكم فيهم والاعراض عنهم واختلفوا
فيه على قولين الاول انه في امر خاص ثم اختلف هؤلاء فقال ابن عباس والحسن ومجاهد
والزهري انه في زنا المحصن وان حده هو الجلد او الرجم الثاني انه في قتيل قتل من
اليهود في بني قريظة والنضير وكانت ديتهم دية كاملة وفي قريظة نصف
دية فتحاكموا الى النبي صلى الله عليه وسلم فجعل الدية سواء الثالث ان هذا التخيير
مختص بالمعاهدين والذين لا ذمة لهم فان شاء حكم فيهم وان شاء اعرض
عنهم القول الثاني ان الاية عامة في كل من جاءه من الكفار ثم اختلفوا فمنهم من قال
انه ثابت في سائر الحكام غير منسوخ بقوله وان احكم بينهم بما انزل الله وهو
قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة ومذهب الشافعي انه يجب على حاكم المسلمين
ان يحكم بين اهل الذمة اذا تحاكموا اليه لان في امضاء حكم الاسلام عليهم صغارا
لهم فاما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد الى مدة فليس بواجب على
الحاكم ان يحكم بينهم بل يتخير في ذلك وهذا التخيير الذي في هذه الاية مخصوص
بالمعاهدين ثم قال تعالى وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا والمعنى انهم كانوا
لا يتحاكمون اليه الا لطلب الاسهل والاخف كالجلد مكان الرجم فاذا اعرض عنهم
وابى الحكومة بينهم شق عليهم اعراضه عنهم وصاروا اعداء له فبين الله تعالى
انه لا تضره عداوتهم له ثم قال تعالى وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا تعجيب من الله تعالى لنبيه عليه السلام من

تحكيم

تحكيم اليهود اياه بعد علمهم بما في التوراة من حد الزاني ثم تركهم قبول ذلك الحكم
فعدلوا عما يعتقدونه حكما حقا الى ما يعتقدونه باطلا طلبا للرخصة فظهر لا جرم جهلهم
وعنادهم في هذه الواقعة من وجوه احدها عدولهم عن حكم كتابهم و
ثانيها رجوعهم الى حكم من كانوا يعتقدون فيه انه مبطل وثالثها اعراضهم عن حكمه
بعد ان حكموه فبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لئلا يغتر بهم اهل كتاب الله
المحافظون على امر الله وههنا سؤالان السؤال الاول قوله فيها حكم الله ما موضعه
من الاعراب الجواب اما ان ينتصب حالا من التوراة وهي مبتدأ خبرها عندهم واما ان ترتفع
خبرا عنها كقولك وعندهم التوراة ناطقة بحكم الله تعالى واما ان لا يكون له محل ويكون
المقصود ان عندهم ما يغنيهم عن التحكيم كما تقول عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب
بالصواب فما تصنع بغيره السؤال الثاني لم انث التوراة والجواب الامر فيه مبني على ظاهر
اللفظ والله اعلم المسئلة الثانية احتج جماعة من الحنفية بهذه الاية على ان حكم التوراة
بحكم القران في وجوب طلب الحكم منه لكن الشرع نهى عن النظر فيهما بل المراد
هذا الامر الخاص وهو الرجم لانهم طلبوا الرخصة بالتحكيم ثم قال تعالى ثم يتولون
من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين وفيه وجوه الاول اي وما هم بالمؤمنين اي بالتوراة وان
كانوا يظهرون الايمان بها والثاني وما اولئك بالمؤمنين اخبار بانهم لا يؤمنون ابدا وهو خبر
عن المستانف لا عن الماضي والثالث انهم وان طلبوا الحكم منك فما هم بمؤمنين بك ولا ما
يعتقدون في صحة حكمك وذلك يدل على انه لا ايمان لهم بشيء وان كل مقصودهم تحصيل
مصالح الدنيا فقط والله اعلم قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من
كتاب الله وكانوا عليه شهداء اعلم ان هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين لوجوب
الرجم وترغيب لهم في ان يكونوا كمن تقدمهم من مسلمي احبارهم والانبياء المبعوثين
اليهم وفيه مسائل المسئلة الاولى العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف
عليه فوجب حصول الفرق بين الهدى والنور فالهدى محمول على بيان الاحكام والشرائع
والتكاليف والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد قال الزجاج فيها هدى اي بيان الحكم
الذي جاءوا يستفتون فيه النبي صلى الله عليه وسلم ونور بيان ان امر النبي صلى الله
عليه وسلم حق المسئلة الثانية القائلون بان شرع من قبلنا لازم علينا الا اذا قام
الدليل على صيرورته منسوخا بهذه الاية وتقريره انه تعالى قال ان في التوراة هدى
ونورا والمراد كونه هدى ونورا في اصول الشرع وفروعه ولو كان منسوخا غير معتبر الحكم
بالكلية لما كان فيه هدى ونور ولا يمكن ان يحمل الهدى والنور على ما يتعلق باصول
الدين فقط لانه ذكر الهدى والنور ولو كان المراد منهما معا هو ما يتعلق باصول الدين
لزم التكرار وايضا ان هذه الاية انما نزلت في مسئلة الرجم فلا بد وان تكون الاحكام
الشرعية داخلة في الاية وان اختلفنا في ان غير سبب نزول الاية هل يدخل فيها ام لا لكنا
اتفقنا على ان سبب نزول الاية يجب ان يكون داخلا فيها المسئلة الثالثة قوله يحكم بها
النبيون الذين اسلموا للذين هادوا يريد النبيين الذين كانوا بعد موسى وذلك لان الله تعالى بعث
في بني اسرائيل الوفا من الانبياء ليس معهم كتاب انما بعثهم باقامة التوراة حتى حدوا حدودها

ويقوسوا ابقوا عنها ويحلوا حلالها ويحرموا حرامها فان قيل كل نبي لابد وان يكن مسلما
فما الفائدة في قوله النبيون الذين اسلموا قلنا فيه وجوه الاول المراد بقوله اسلموا اي انقادوا
لحكم التوراة فان من الانبيا من لم يكن شريعته شريعة التوراة والذين كانوا منقادين
لحكم التوراة هم الذين كانوا من مبعث موسى الى مبعث عيسى عليهما السلام الثاني قال الحسن
والزهري وعكرمة وقتادة والسدي يحتمل ان يكون المراد بالنبيين الذين اسلموا هو محمد
عليه السلام وذلك لانه صلى الله عليه وسلم حكم على اليهوديين بالرجم وكان هذا
حكم التوراة وانما ذكر بلفظ الجمع تعظيما كقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقوله ام يحسدون
الناس وذلك لانه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصلا لاكثر الانبيا الثالث
قال ابن الانباري هذا رد على اليهود والنصارى لان بعضهم كانوا يقولون الا يقولون
الانبيا كلهم كانوا هودا او نصارى فقال تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا يعني الانبيا
ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية بل كانوا مسلمين لله منقادين لتكاليفه الرابع
المراد بقوله النبيون الذين اسلموا يعني كان مقصودهم من الحكم بالتوراة الايمان
والاسلام واظهار احكام الله تعالى والانقياد لتكاليفه والغرض منه التنبيه
على ان طريق هولا المتاخرين فان غرضهم من ادعاء الحكم بالتوراة اخذ الرشوة ه
واستتباع العوام المسئلة الرابعة قوله للذين هادوا فيه وجهان الاول
المعنى ان النبيين انما يحكمون بالتوراة للذين هادوا اي لاجلهم وفيما بينهم والثاني
يجوز ان يكون المعنى على التقديم والتاخير على معنى انا انزلنا التوراة فيها هدى
ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين اسلموا المسئلة الخامسة اما الربانيون فقد
تقدم تفسيره واما الاحبار فقال ابن عباس هم الفقها واختلف اهل اللغة في واحده
قال الفرا انما هو حبر بكسر الحاء يقال ذلك للعالم وانما سمي بهذا الاسم لمكان الحبر الذي
يكتب به وذلك انه يكون صاحب كتب وكان ابو عبيدة يقول حبر بفتح الحاء قال الليث
هو حبر وحبر بكسر الحاء وفتحها وقال الاصمعي لا ادري هو الحبر او الحبر واما اشتقاقه فقال
قوم اصله التحبير وهو التحسين وفي الحديث يخرج رجل من النار ذهب حبره وسبره اي
جماله وبهاوه والمحبر الشي المزين ولما كان العلم اكمل اقسام الفضيلة والجمال
لا جرم سمي العالم به وقال اخرون اشتقاقه من الحبر الذي يكتب به وهو قول
الفرا وابي عبيدة المسئلة السادسة دلت الاية يحكم بالتوراة النبيون
والربانيون والاحبار وهذا يقتضي كون الربانيين اعلى حالا من الاحبار فثبت
ان يكون الربانيون كالمجتهدين والاحبار كاحاد العلما ثم قال بما استحفظوا من كتاب
الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى حفظ كتاب الله على وجهين احدهما ان يحفظ فلا
ينسى والثاني ان يحفظ فلا يضيع وقد اخذ الله على العلما حفظ كتابه من هذين ه
الوجهين احدهما ان يحفظوه ولا يهملوا شرايعه المسئلة الثانية الباء في قوله
بما استحفظوا فيه وجهان الاول ان يكون من صلة الاحبار على معنى العلما بما استحفظوا
والثاني ان يكون المعنى يحكمون بما استحفظوا وهو قول الزجاج ثم قال تعالى وكانوا
عليه شهدا اي هولا الربانيون والاحبار كانوا شهدا على ان كل ما في التوراة حق
وصدق ومن عند الله فلا جرم كانوا يمضون احكام التوراة ويحفظونها عن

التحريف

١٤٧

التحريف والتغيير ثم قال تعالى فلا تخشوا الناس واخشون واعلم انه تعالى لما قرر ان
النبيين والاحبار كانوا قائمين بامضاء احكام التوراة من غير مبالاة خاطب
اليهود الذين كانوا في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنعهم من التحريف
والتغيير واعلم ان اقدام القوم على التحريف والتغيير لابد وان يكون لخوف ورهبة
او لطمع ورغبة ولما كان الخوف اقوى تاثيرا من الطمع قدمه تعالى ذكره فقال ولا تخشوا
الناس واخشون والمعنى اياكم وان تحرفوا كتاب الله للخوف من الناس
ومن الملوك والاشراف فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا
الحيل في سقوط تكاليف الله تعالى عنهم فلا تكونوا خائفين من الناس بل كونوا
خائفين مني ومن عقابي ولما ذكر امر الرهبة اتبعه بامر الرغبة فقال ولا تشتروا
باياتي ثمنا قليلا كما نهيتكم عن تغيير احكامي لاجل الخوف والرهبة فكذلك انهاكم
عن التغيير والتبديل لاجل الطمع في المال والجاه واخذ الرشوة فان كل متاع الدنيا
قليل والرشوة التي تاخذونها منهم في غاية القلة لكونها سحتا يكون قليلة البركة
والبقاء والمنفعة فكذلك المال الذي تكتسبونه قليل ثم انتم تضيعون
الدين والثواب المؤبد والسعادات التي لا نهاية لها ويحتمل ايضا ان يكون اقدامهم
على التحريف والتبديل لمجموع الامرين للخوف من الرؤسا ولاخذ الرشوة من العامة ولما
منعهم الله تعالى من الامرين ونبه على ما في كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان
ذلك برهانا قاطعا في المنع من التحريف والتبديل ثم انه اتبع هذا البرهان القاهر
بالوعيد الشديد فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في اقدامهم
على تحريف حكم الله تعالى في حد الزاني المحصن يعني انهم لما انكروا حكم الله تعالى
المنصوص عليه في التوراة قالوا انه غير واجب فهم كافرون على الاطلاق لا يستحقون
اسم الايمان لا بموسى والتوراة ولا بمحمد والقران المسئلة الثانية قالت الخوارج كل
من عصى الله فهو كافر وقال جمهور الائمة ليس الامر كذلك اما الخوارج فقد احتجوا
بهذه الاية وقالوا انها نص في ان كل من حكم بغير ما انزل الله تعالى فهو كافر وكل
من اذنب فقد حكم بغير ما انزل الله فوجب ان يكون كافرا وذكر المتكلمون والمفسرون
اجوبة عن هذه الشبهة الاول ان هذه الاية نزلت في اليهود فيكون مختصة بهم
وهذا ضعيف لان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ومنهم من حاول هذا السؤال
فقال المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الذين سبق ذكرهم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وهذا ايضا ضعيف لان قوله ومن لم يحكم بما انزل الله كلام ادخل فيه
كلمة من في معرض الشرط فيكون للعموم وقول من يقول المراد ومن لم يحكم بما انزل الله
من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وهو غير جائز الثاني قال عطا هو
كفر دون كفر وقال طاوس ليس بكفر ينقل عن الملة ولكن كفر بالله واليوم الاخر
وكانهم حملوا الاية على كفر النعمة لا على كفر الدين وهو ايضا ضعيف لان لفظ الكافر اذا
اطلق انصرف الى الكفر في الدين والثالث قال ابن الانباري يجوز ان يكون المعنى ومن لم
يحكم بما انزل الله فقد فعل فعلا يضاهي افعال الكفار ويشبه من اجل ذلك الكافرين

وهذا ضعيف ايضا لانه عدول عن الظاهر الرابع قال عبد العزيز بن يحيى الكناني
قوله ما انزل الله صيغة عموم فقوله ومن لم يحكم بما انزل الله معناه من اتى بضد حكم الله
تعالى في كل ما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهذا حق لان الكافر هو الذي اتى بضد
حكم الله تعالى في كل ما انزل الله اما الفاسق فانه لم يات بضد حكم الله الا في القليل
من العمل اما في الاعتقاد والاقرار فهو موافق وهو ايضا ضعيف لانه لو كانت هذه
الاية وعيدا مخصوصا بمن خالف حكم الله في كل ما انزله الله تعالى لم يتناول هذا الوعيد
بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم واجمع المفسرون على ان هذا الوعيد يتناول
اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله تعالى في واقعة الرجم فدل على سقوط هذا
الجواب والخامس قال عكرمة قوله ومن لم يحكم بما انزل الله انما يتناول من انكر بقلبه
وجحد بلسانه اما من عرف كونه حكما واقر بلسانه كونه حكم الله الا انه اتى بما
يضاده فهو حاكم بما انزل الله تعالى ولكنه تارك له فلا يلزم دخوله تحت هذه
الاية وهذا هو الجواب الصحيح والله اعلم ثم قال تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص
والمعنى انه تعالى بين في التوراة ان حكم الزاني المحصن في التوراة هو الرجم
واليهود غيروه وبدلوه وبين في هذه الاية ايضا انه بين في التوراة ان النفس
بالنفس وهولاء اليهود غيروا هذا الحكم ايضا ففضلوا بني النضير على بني قريظة
وخصوا ايجاب القود ببني قريظة دون بني النضير فهذا وجه النظم وفي الاية
مسايل المسئلة الاولى قرا الكسائي العين والانف والاذن والسن والجروح
كلها بالرفع وفيه وجوه احدها العطف على محل ان النفس لان المعنى وكتبنا
عليهم النفس بالنفس لان معنى كتبنا قلنا وثانيها ان الكتابة تقع على مثل هذه الجمل تقول
كتبت الحمد لله وقرات سورة انزلناها وثالثها انه يرتفع على الاستيناف تقديره
ان النفس مقتولة بالنفس والعين مفقوءة بالعين ونظيره قوله تعالى في هذه
السورة ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى وقرا ابن كثير
وابن عامر وابو عمرو بنصب الكل سوى الجروح فانه بالرفع والعين والانف
والاذن نصب عطفا على النفس ثم الجروح مبتدا وقصاص خبره وقرا نافع وعاصم
وحمزة كلها بالنصب عطف بعد ذلك على بعض وخبر الجميع قصاص وقرا نافع الاذن
بسكون الذال حيث وقع والباقون بالضم مثقلة وهما لغتان المسئلة الثانية
قال ابن عباس يريد وفرضنا عليهم في التوراة ان النفس بالنفس يريد من قتل نفسا
بغير قود قتل ولم يجعل الله له دية في نفس ولا جرح انما هو العفو او القصاص وعن
ابن عباس كانوا لا يقتلون الرجل بالمراة فنزلت هذه الاية والاطراف كل شخصين
جرى القصاص بينهما في النفس جرى القصاص بينهما في جميع الاطراف اذا تماثلا في
السلامة واذا امتنع القصاص في النفس امتنع ايضا في الاطراف ولما ذكر الله تعالى
بعض الاعضاء عمم الحكم في كلها فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن ان يقتص فيه مثل
الشفتين والذكر والانثيين والاليتين والقدمين واليدين وغيرهما فاما ما لا يمكن
القصاص فيه من رض في لحم او كسر في عظم او جراحة في بطن يخاف منها التلف ففيه ارش

حكومة

١٤٨

حكومة واعلم ان هذه الاية دالة على ان هذا كان شرعا في التوراة فمن قال شرع من
قبلنا يلزمنا الا ما نسخ بالتفصيل قال هذه الاية حجة في شرعنا ومن انكر ذلك
قال انها ليست بحجة المسئلة الثالثة القصاص ههنا مصدر يراد به المفعول اي
والجروح متقاصة بعضها ببعض ثم قال تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له الضمير في قوله
له يحتمل ان يكون عائدا الى العافي والى المعفو عنه اما الاول فالتقدير ان المجروح او ولي المقتول
اذا عفا كان ذلك كفارة اي للعافي ويتاكد هذا بقوله تعالى في اية القصاص في سورة البقرة وان
تعفوا اقرب للتقوى ويقرب منه قوله صلى الله عليه وسلم ايعجز احدكم ان يكون كابي
ضمضم كان اذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس وروى عن عبادة بن الصامت
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم من تصدق من جسده بشي كفر الله تعالى عنه
بقدره من ذنوبه وهذا قول اكثر المفسرين والقول الثاني ان الضمير في قوله
فهو كفارة له عائد الى القاتل والجارح يعني ان المجني عليه اذا عفا عن الجاني صار ذلك
العفو كفارة للجاني يعني لا يواخذه الله تعالى بعد ذلك العفو واما المجني عليه الذي
فاجره على الله ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون وفيه سوال
وهو انه تعالى قال اولا فاولئك هم الكافرون وثانيا هم
الظالمون والكفر اعظم من الظلم فلما ذكر اعظم التهديدات اولا فاي
فائدة في ذكر الاخف بعده وجوابه ان الكفر من حيث انه انكار لنعمة المولى
وجحود لها فهو كفر ومن حيث انه ابقاء النفس في العقاب الدائم الشديد
فهو ظلم النفس ففي الاية الاولى ذكر الله تعالى ما يتعلق بتقصيره في خدمة
الخالق سبحانه وفي هذه الاية ذكر ما يتعلق بحق نفسه اما قوله تعالى وقفينا على
اثارهم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة واتيناه الانجيل فيه
هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين
فقفيته مثل عقبته اذا اتبعته ثم يقال عقبته بفلان وقفيته به فتعديه الى الثاني
بزيادة الباء فان قيل فاين المفعول الاول في الاية قلنا هو محذوف والظرف
هو قوله على اثارهم كالساد مسده لانه اذا قفى به على اثره فقد قفى به اياه والضمير في
اثارهم للنبيين في قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا وههنا سوالات السوال
الاول انه تعالى وصف عيسى بن مريم بكونه مصدقا لما بين يديه من التوراة وانما
يكون ذلك اذا كان عمله على شريعة التوراة ومعلوم انه لم يكن كذلك فان
شريعة عيسى كانت مغايرة لشريعة موسى عليهما السلام ولذلك قال تعالى
في اخر الاية وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه فكيف طريق الجمع بين هذين الامرين
والجواب كون عيسى مصدقا للتوراة انه اقر بانه كتاب منزل من عند الله وانه كان
حقا واجب العمل به قبل ورود الناسخ السوال الثاني لم كرر قوله مصدقا لما بين يديه
والجواب ليس فيه تكرار لان في الاول المسيح يصدق التوراة وفي الثاني الانجيل يصدق
السوال الثالث انه تعالى وصف الانجيل بصفات خمسة فقال فيه هدى ونور و
مصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين وفيه مباحثات ثلاثة
احدها ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة وثانيها لم ذكر الهدى مرتين وثالثها

لم خصص كونه موعظة للمتقين والجواب عن الاول الانجيل هدى بمعنى انه اشتمل
على الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه وبراءة الله تعالى عن الصاحبة والولد
والمثل والضد وعلى النبوة وعلى المعاد فهذا هو المراد بكونه هدى واما كونه نورا فالمراد
به كونه بيانا للاحكام الشرعية ولتفاصيل التكاليف واما كونه مصدقا لما بين
يديه فيمكن حمله على كونه مبشرا بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم وعقدمه هدى
مرة اخرى فلان اشتماله على البشارة بمجى محمد صلى الله عليه وسلم سبب
لاهتداء الناس الى نبوة محمد عليه السلام لما كان اشد وجوه المنازعة بين
المسلمين وبين اليهود والنصارى ذلك لا جرم اعاده الله تعالى مرة اخرى
تنبيها على ان الانجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكان
هدى في هذه المسئلة التي هي اشد المسايل احتياجا الى البيان واما كونه عظة
فلاشتمال الانجيل على النصايح والمواعظ والزواجر البليغة المتاكدة وانما خصها
بالمتقين لانهم الذين ينتفعون بها كما في قوله هدى للمتقين السوال الرابع قوله
في صفة الانجيل ومصدقا لما بين يديه عطف ماذا الجواب انه عطف على محل فيه هدى
ومحل النصب على الحال والتقدير واتيناه الانجيل حال كونه هدى ونورا ومصدقا لما
بين يديه ثم قال تعالى وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه قرا حمزة وليحكم
بكسر اللام وفتح الميم جعل اللام معلقة بقوله واتيناه الانجيل لان معنى
اتيناه الانجيل انزلنا ذلك عليه فكان المعنى اتيناه الانجيل ليحكم واما الباقون
فقروا بجزم اللام والميم على سبيل الامر وفيه وجهان الاول ان يكون التقدير
قلنا وليحكم اهل الانجيل فيكون هذا اخبارا عما فرض عليهم في ذلك الوقت من الحكم
بما تضمنه الانجيل ثم حذف القول لان ما قبله من قوله وقفينا يدل عليه وحذف
القول كثير كقوله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم
والثاني ان يكون قوله وليحكم ابتداء امر للنصارى بالحكم بما في الانجيل فان قيل
كيف جاز ان يومروا بالحكم بما في الانجيل بعد نزول القران قلنا الجواب عنه من وجوه
الاول المراد ليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه من الدلايل الدالة على نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم وهو قول الاصم والثاني وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه
مما لم يصر منسوخا بالقران والثالث المراد من قوله وليحكم اهل الانجيل بما انزل
الله فيه زجرهم عن تحريف ما في الانجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من اخفاء
احكام التوراة فالمعنى بقوله وليحكم اي وليقر اهل الانجيل بما انزل الله فيه
على الوجه فاولئك هم الفاسقون واختلف المفسرون فمنهم من جعل هذه اعني
قوله الكافرون الظالمون الفاسقون صفات لموصوف واحد قال القفال وليس في
افراد كل واحد من هذه الثلاثة بلفظ ما يوجب القدح في المعنى بل هو كما يقال
من اطاع الله فهو المؤمن من اطاع الله فهو المتقي لان كل ذلك صفات مختلفة
حاصلة لموصوف واحد وقال اخرون الاول في الجاحد والثاني والثالث في المقر
التارك وقال الاصم الاول والثاني في اليهود والثالث في النصارى ثم قال تعالى
وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وهذا خطاب مع محمد

صلى الله عليه وسلم بقوله وانزلنا اليك الكتاب بالحق اي القران وقوله مصدقا لما بين يديه
من الكتاب اي كل كتاب نزل من السماء سوى القران وقوله ومهيمنا عليه وفيه مسايل
المسئلة الاولى في المهيمن قولان الاول قال الخليل وابو عبيدة يقال قد هيمن الرجل
يهيمن اذا كان رقيبا على الشي وشاهدا مصدقا قال حسان ان الكتاب مهيمن لنبينا
والحق يعرفه ذووا الالباب والثاني قال الاصل في قوله امن فهو مؤمن
مؤيمن ثم قلبت الاولى هاء كما في هرقت وارقت وهاك واياك واسعت الثانية
فصار مهيمنا فهذا كما قال المفسرون ومهيمنا عليه اي امينا على الكتب التي قبله
المسئلة الثانية انما كان القران مهيمنا على الكتب لانه الكتاب الذي لا يصير منسوخا
البتة ولا يتطرق اليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون واذا كان كذلك كانت شهادة القران ان التوراة والانجيل والزبور حق
صدق باقية ابدا فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة ابدا المسئلة الثالثة قال
صاحب الكشاف قرى ومهيمنا عليه بفتح الميم لانه مشهود عليه من عند الله تعالى بانه يصونه
عن التحريف والتبديل كما قرانا من الايات وكقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه والمهيمن عليه هو الله تعالى ثم قال تعالى فاحكم بينهم بما انزل الله يعني
فاحكم بين اليهود بالقران والوحي الذي انزله الله عليك ولا تتبع اهواءهم
وفيه مسايل المسئلة الاولى ولا تتبع يريد ولا تنحرف ولذلك عداه بعن كانه
قيل ولا تنحرف عما جاءك من الحق متبعا اهواءهم المسئلة الثانية روي ان جماعة من
اليهود قالوا تعالوا الى محمد لعلنا نفتنه عن دينه ثم دخلوا عليه وقالوا يا محمد قد عرفت
انا احبار اليهود واشرافهم وانا ان اتبعناك كل اليهود وان بيننا وبين خصومنا حكومة
فنحاكمهم اليك فاقض لنا ونحن نؤمن بك فانزل الله هذه الاية المسئلة الثالثة
تمسك من طعن في عصمة الانبياء بهذه الاية وقال لولا جواز المعصية عليهم لما قال
ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق والجواب ان ذلك مقدور له ولكن لا يفعله لمكان
النهي وقيل الخطاب له والمراد غيره والله اعلم ثم قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا وفيه مسايل المسئلة الاولى لفظ الشرعة في اشتقاقه وجهان المعنى شرع
بين واوضح قال ابن السكيت لفظ الشرع مصدر شرعت الاهاب اذا شققته وسلخته
الثاني شرع ماخوذ من الشروع في الشي وهو الدخول فيه والشريعة في كلام العرب
المشرعة التي يشرعها الناس فيشربون منها والشريعة فعيلة بمعنى المفعولة وهي الاشيا
التي اوجبها الله تعالى على المكلفين ان يشرعوا فيها واما المنهاج فهو الطريق الواضح ويقال
نهجت لك الطريق وانهجت لغتان المسئلة الثانية احتج اكثر العلماء بهذه الاية على ان
شرع من قبلنا لا يلزمنا لان لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يدل على انه يجب ان يكون
رسولا مستقلا بشريعة خاصة وذلك ينفي كون امة احد الرسل مكلفة بشريعة الرسول
الاخر المسئلة الثالثة وردت ايات دالة على عدم التباين فيها اما الاول فقوله
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الى قوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وقال اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده وطريق الجمع ان نقول النوع الاول من الايات مصروف
الى ما يتعلق باصول الدين والنوع الثاني الى ما يتعلق بفروع الدين المسئلة الرابعة

الخطاب في قوله جعلنا منكم خطاب للامم الثلاث امة موسى وامة عيسى وامة محمد عليهم السلام
بدليل ان ذكر هؤلاء الثلاثة قد تقدم في قوله انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور ثم قال وقفينا على
اثارهم بعيسى ابن مريم ثم قال وانزلنا اليك الكتاب ثم قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يعني شرايع
مختلفة للتوراة شريعة وللانجيل شريعة وللقران شريعة المسئلة الخامسة قال بعضهم
الشرعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد والتكرير للتاكيد والمراد بهما الدين وقال اخرون
بينهما فرق فالشريعة عبارة عن مكارم الشريعة وهي المراد بالمنهاج فالشريعة اول
والطريقة اخر وقال المراد بالشريعة ابتداء الطريق والطريقة المنهاج المستمر وهذا
تقرير ما قلناه والله اعلم باسرار كلامه ثم قال تعالى ولو شاء الله لجعلكم امة اي جماعة متفقة على شريعة
واحدة او ذوي امة واحدة اي دين واحد لا اختلاف فيه قال الاصحاب هذا يدل على ان الكل
بمشيئة الله تعالى والمعتزلة حملوه على مشيئة الالجاء ثم قال ولكن ليبلوكم فيما اتاكم من الشرايع
المختلفة هل تعملون بها منقادين لله خاضعين لتكاليف الله ام تتبعون الشبه وتقصرون في
العمل فاستبقوا الخيرات الى الله فابتدروها وتسابقوا نحوها الى الله مرجعكم جميعا
استيناف في معنى التعليل لاستباق الخيرات فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون فيخبركم بما لا تشكون معه
من الجزاء الفاصل بين محقكم ومبطلكم وموفيكم ومقصركم في العمل والمراد
ان الامر سيؤول الى ما يزول معه الشكوك ويحصل معه اليقين وذلك عند
مجازاة المحسن باحسانه والمسيء باساءته ثم قال تعالى وان احكم بينهم بما انزل
الله ولا تتبع اهواءهم وفيه مسايل المسئلة الاولى فان قيل قوله تعالى وان
احكم بينهم معطوف على ماذا قلنا على الكتاب في قوله وانزلنا اليك الكتاب كانه
قيل وانزلنا اليك ان احكم وصلت بالامر لانه فعل كساير الافعال ويجوز
ان يكون معطوفا على قوله بالحق اي وبان احكم وقوله واحذرهم ان يفتنوك عن
بعض ما انزل الله اليك قد ذكرنا ان اليهود اجتمعوا وارادوا ايقاعه في
تحريف دينه فعصمه الله تعالى عن ذلك المسئلة الثانية قالوا هذه الاية
ناسخة للتخيير في قوله فاحكم بينهم او اعرض عنهم المسئلة الثالثة اعاد ذكره
في الاية الاولى اما للتاكيد واما لانهما حكمان امر بهما جميعا لانهم احتكموا اليه
في زنا المحصن ثم احتكموا اليه في قتيل كان فيهم ثم قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض
ما انزل الله اليك قال ابن عباس يردونك الى اهوائهم وان كل من صرف من الحق
الى الباطل فقد فتن ومنه قوله وان كادوا ليفتنونك والفتنة ههنا في كلامهم
الميل عن الحق والالقاء في الباطل وكان صلى الله عليه وسلم يقول اعوذ بك من
فتنة المحيا قال هو ان يعدل عن الطريق قال اهل العلم الاية تدل على ان الخطا
والنسيان جايز على الرسول لان الله تعالى قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل
الله اليك والتعمد في مثل هذا غير جايز على الرسول فلم يبق الا الخطا والنسيان ثم قال
تعالى فان تولوا اي فان لم يقبلوا حكمك فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المراد ان يبتليهم بجزاء بعض ذنوبهم في الدنيا
وهو ان يسلطك عليهم ويعذبهم في الدنيا بالقتل والجلاء وانما خص تعالى بعض الذنوب
لان القوم جوزوا في الدنيا ببعض ذنوبهم وكان مجازاتهم بالبعض كافيا في اهلاكهم

والتعزير

والتعزير عليهم المسئلة الثانية دلت الاية على ان الكل بارادة الله تعالى لانه لا يريد ان يصيبهم 150
ببعض ذنوبهم وذلك يدل على انه تعالى مريد للخير والشر ثم قال تعالى وان كثيرا من الناس
لفاسقون لمتمردون في الكفر معتدون فيه يعني ان التولي عن حكم الله تعالى من التمرد العظيم
والاعتداء في الكفر ثم قال تعالى افحكم الجاهلية يبغون وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن
عامر تبغون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على المغايبة وقرا السلمي افحكم الجاهلية برفع الحكم
على الابتداء وايقاع يبغون خبرا واسقاط الراجع عنه لظهوره وقرا قتادة افحكم الجاهلية والمراد
ان هذا الحكم الذي يبغونه انما يحكم به حكام الجاهلية فارادوا بسفههم ان يكون محمد خاتم
النبيين حكما كاولئك الحكام والله اعلم المسئلة الثانية في الاية وجهان الاول قال
مقاتل كانت بين قريظة وبني النضير اخواننا ابونا واحد وديننا واحد ونبينا واحد قبل ان بعث الله محمدا
عليه السلام فلما بعث تحاكموا اليه فقالت بنو قريظة بنو النضير اخواننا ابونا واحد وديننا
واحد وكتابنا واحد فان قتل بنو النضير منا قتيلا اعطونا سبعين وسقا من تمر وان قتلنا منهم
اخذوا منا مائة واربعين وسقا من تمر وارش جراحاتنا على النصف من ارش جراحاتهم
فاقض بيننا وبينهم فقال فاقض بيننا وبينهم فقال عليه السلام فاني احكم ان دم القرظي
وفاء من دم النضيري ودم فاني احكم النضيري وفاء من دم القرظي ليس لاحدهما
فضل على الاخر في دم ولا عقل ولا جراحة فغضب بنو النضير وقالوا لا نرضى بحكمك
فانك عدو لنا فانزل الله تعالى هذه الاية افحكم الجاهلية يبغون يعني حكمهم الاول
وقيل انهم كانوا اذا وجب الحكم على ضعفائهم الزموهم اياه واذا وجب على اقويائهم لم ياخذوهم
به فمنعهم الله تعالى بهذه الاية الثاني ان المراد من هذه الاية ان يكون تعييرا لليهود بانهم
اهل كتاب بانهم اهل كتاب وعلم انهم يبغون حكم الجاهلية التي هي محض الجهل وصريح الهوى
ثم قال تعالى ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون اللام في قوله لقوم يوقنون
للبيان كاللام في هيت لك اي هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم يوقنون فانهم
هم الذين يعرفون انه لا احد من الله حكما ولا احسن منه بيانا قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ومن يتولهم منكم
فانه منهم ان الله لا يهدي القوم الظالمين فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون
فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دايرة فعسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما
اسروا في انفسهم نادمين ويقول الذين امنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم
انهم لمعكم حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين اعلم انه تم الكلام عند
قوله اولياء ثم ابتدا فقال بعضهم اولياء بعض وروي ان عبادة بن الصامت جاء الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فتبرا عنده من موالاة اليهود فقال عبد الله بن ابي
لكني لا ابرا منهم لاني اخاف الدواير فنزلت هذه الاية لا تتخذوهم اولياء اي لا تعتمدوا
على الاستنصار بهم ولا تتوددوا اليهم ثم قال ومن يتولهم منكم فانه منهم يريد
كافر امثلهم وهذا تغليظ من الله وتشديد في وجوب مجانبة المخالف في الدين ونظيره
قوله الذي ومن لم يطعمه فانه مني ثم قال ان الله لا يهدي القوم الظالمين وروي عن ابي
موسى الاشعري انه قال قلت لعمر بن الخطاب ان لي كاتبا نصرانيا فقال ما لك قاتلك الله
الا اتخذت حنيفا اما سمعت قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اوليا

قلت له دينه ولمكتابته فقال لا اكرمهم اذ اهانهم الله ولا اعزهم اذ اذلهم الله
ولا ادنيهم اذ ابعدهم الله قلت لا يتم امر البصرة الا به فقال مات النصراني والسلام
يعني هب انه قد مات فما تصنع بعده فما تعمله بعد موته فاعمله الان واستغن عنه
بغيره ثم قال تعالى فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا
دائرة اعلم ان المراد بقوله الذين في قلوبهم مرض المنافقون مثل عبد الله ابن ابي واصحابه
وقوله يسارعون فيهم اي يسارعون في مودة اليهود والنصارى نصارى نجران لانهم
كانوا اهل ثروة وكانوا يعينونهم على مهماتهم ويقرضونهم ويقول المنافقون انما
نخالطهم لانا نخشى ان تصيبنا دائرة قال الواحدي رحمة الله الدائرة من دوائر الدهر
كالدولة وهي التي تدور من قوم الى قوم والدائرة هي التي تخشى كالهزيمة والحوادث المخوفة
والدوائر والدوايل تدور وتدول قال الزجاج اي نخشى ان لا يتم الامر لمحمد صلى الله
عليه وسلم فيدور الامر كما كان قبل ذلك ثم قال تعالى فعسى الله ان ياتي بالفتح او امر
من عنده فيصبحوا على ما اسروا في انفسهم نادمين قال المفسرون عسى من الله واجب
لان الكريم اذا اطمع في خير فعله فهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجاها
والمعنى فعسى الله ان ياتي بالفتح لرسول الله صلى الله عليه وسلم على اعدائه واظهار
المسلمين على اعدائهم او امر من عنده بقطع اصل اليهود واخراجهم عن بلادهم فيصبح المنافقون
نادمين على ما حدثوا به انفسهم وذلك لانهم كانوا يشكون في امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم ويقولون لا نظن انه يتم له امره والاظهر ان تصير الدولة والغلبة لاعدائه
وقيل او امر من عنده يعني ان يومر النبي صلى الله عليه وسلم باظهار اسرار المنافقين
وقتلهم فندموا على نفاقهم فان قيل شرط صحة التقسيم ان يكون بين متنافيين
وقوله عسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده ليس كذلك لان الاتيان بالفتح داخل
في قوله او امر من عنده ومعناه او امر من عنده لا يكون للناس فيه فعل البتة كبني النضير
الذين طرح الله في قلوبهم الرعب فاعطوا بايديهم من غير محاربة ولا عسكر ثم قال
تعالى ويقول الذين امنوا اهولاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم
حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع يقول
بغير واو وكذلك هي في مصاحف اهل الحجاز والشام والباقون بالواو وكذلك هي في
مصاحف اهل العراق وقال الواحدي رحمه الله وحذف الواو ها هنا كاثباته وذلك لان في
الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها فان الموصوف بقوله يسارعون فيهم هم
الذين قال فيهم المؤمنون اهولاء الذين اقسموا بالله فلما حصل في كل واحدة من الجملتين
ذكر من الاخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ونظيره قوله تعالى سيقولون
ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم لما كان في كل واحد من الجملتين
ذكر ما تقدم اغنى ذلك عن ذكر الواو ثم قال ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم فادخل
الواو فدل ذلك على ان حذف الواو وذكرها جائز وقال صاحب الكشاف حذف الواو
على تقدير انه جواب قائل يقول فماذا يقول المؤمنون حينئذ فقيل يقول الذين امنوا اهولاء
الذين اقسموا واختلفوا في قراءة هذه الاية من وجه اخر فقرا ابو عمرو ويقول الذين
امنوا نصبا على معنى وعسى ان يقول الذين امنوا واما من رفع فانه جعل الواو لعطف جملة

على جملة

على جملة ويدل على قوة الرفع قراءة من حذف الواو المسئلة الثانية الفائدة الفائدة
في ان المؤمنين يقولون هذا القول هو انهم يتعجبون من حال المنافقين عند
ما اظهروا الميل لموالاة اليهود والنصارى وقالوا انهم كانوا يقسمون بالله جهد
ايمانهم انهم معنا ومن انصارنا فالان كيف صاروا موالين لاعدائنا محبين للاختلاط
بهم والاعتضاد بهم المسئلة الثالثة قوله حبطت اعمالهم يحتمل ان يكون من كلام
المؤمنين ويحتمل ان يكون من كلام الله تعالى والمعنى ذهب ما اظهروه من الايمان وبطل
كل خير عملوه لاجل انهم اظهروا موالاة اليهود والنصارى فاصبحوا خاسرين
في الدنيا والاخرة فانه لما بطلت اعمالهم بقيت عليهم المشقة في الاتيان بتلك
الاعمال ولم يحصل لهم شيء من ثمراتها ومنافعها بل استحقوا اللعن في الدنيا والعقاب
في الاخرة قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ
بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وفيه مسائل المسئلة
الاولى قرا ابن عامر ونافع يرتدد بدالين والباقون بدال واحدة مشددة الاول
لاظهار التضعيف والثاني للادغام قال الزجاج اظهار الدالين هو الاصل لان
الثاني من المضاعف اذا سكن ظهر التضعيف نحو قوله ان يمسسكم قرح ويجوز في اللغة
ان يمسكم المسئلة الثانية روى صاحب الكشاف انه كان اهل الردة احدى عشر
فرقة ثلاث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنو مدلج ورئيسهم ذو الخمار وهو
الاسود العنسي وكان ادعى النبوة في اليمن واستولى على بلادها واخرج عمال رسول
الله صلى الله عليه وسلم فكتب رسول الله الى معاذ بن جبل وسادات اليمن فاهلكه
الله تعالى بيد فيروز الديلمي فقتله واخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله
ليلة قتل المسلمين وقبض رسول الله من الغد واتى خبره في اخر شهر ربيع الاول
وبنو حنيفة قوم مسيلمة ادعى النبوة وكتب الى رسول الله من مسيلمة رسول الله
الى محمد رسول الله اما بعد فان الارض نصفها لي ونصفها لك فاجابه من محمد رسول الله
الى مسيلمة الكذاب اما بعد فان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين
فحاربه ابو بكر رضوان الله عليه بجنود المسلمين وقتل على يدي وحشي قاتل حمزة
وكان يقول قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الاسلام اراد في جاهليتي
وفي اسلامي وبنو اسد قوم طليحة بن خويلد ادعى النبوة فبعث اليه رسول الله صلى الله
عليه وسلم خالدا فانهزم بعد القتال الى الشام ثم اسلم وحسن اسلامه وتوفي في عهد
ابي بكر وفزارة قوم عيينة بن حصن وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيري وبنو سليم قوم
الفجاءة بن عبد ياليل وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة وبعض تميم وقوم سجاح
التي ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب وكندة قوم الاشعث
بن قيس وبنو بكر بن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد وكفى الله امرهم على يد ابي بكر
رضي الله عنه وفرقة واحدة في عهد عمر رضي الله عنه غسان قوم جبلة بن الايهم وذلك
ان جبلة اسلم على يد عمر وكان يطوف ذات يوم فراى رجلا جار رداءه فغضب
فلطمه فتظلم الرجل الى عمر رضي الله عنه فقضى بالقصاص عليه فقال انا اشتريها

فابى الرجل فلم نزل نزيد في الفدا الى ان بلغ عشرة الف فابى الرجل الا القصاص فما
فاستنظر فانظره عمر فهرب الى الروم وارتد المسئلة الثالثة معنى الاية يا ايها الذين
امنوا من يتول منكم الكفار فمن يرتد عن دينه فليعلم ان الله تعالى ياتي بقوم اخرين
ينصرون هذا الدين على ابلغ الوجوه وقال الحسن رحمة الله علم الله ان قوما يرجعون
على الاسلام بعد موت نبيهم واخبرهم انه سياتي بقوم يحبهم ويحبونه وعلى
هذا التقدير تكون هذه الاية اخبارا عن الغيب وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزا
المسئلة الرابعة اختلفوا في اولئك من هم فقال علي بن ابي طالب والحسن وقتادة
والضحاك وابن جريج هم ابو بكر واصحابه لانهم هم الذين قاتلوا اهل الردة قالت
عايشة رضي الله عنها مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتدت العرب واشرأب
النفاق ونزل بابي ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها وقال السدي نزلت الاية
في الانصار لانهم هم الذين نصروا الرسول واعانوه على اظهار الدين وقال مجاهد
نزلت في اهل اليمن وروي مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الاية
اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا وقال اخرون هم الفرس لانه روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الاية ضرب بيده على عاتق سلمان وقال
هذا وذووه ثم قال لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من ابناء فارس
وقال قوم انما نزلت في علي رضي الله عنه ويدل عليه وجهان الاول انه عليه السلام
لما دفع الراية الى علي يوم خيبر قال لادفعن الراية الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه
الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الاية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد
هذه الاية قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وهي في حق علي فكان
الاولى جعل ما قبلها ايضا في حقه فهذه جملة الاقوال في هذه الاية وفيها مقامات
المقام الاول هذه الاية من ادل الدلائل على فساد قول الامامية من الروافض وتقريره
ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا
النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه فنقول لو كان كذلك
لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم الى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن
دينه فسوف ياتي الله بقوم الى اخر الاية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي
تدل على ان كل من كان مرتدا عن دين الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم ويردهم
ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الاية ان ياتي
الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان
الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد
مذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف المقام الثاني انا ندعي ان هذه الاية يجب ان
يقال انها نزلت في حق ابي بكر رضي الله عنه والدليل عليه وجهان الاول ان هذه
الاية مختصة بمحاربة المرتدين فابو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما
شرحناه ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام لانه لم يتفق له محاربة
المرتدين ولانه تعالى قال فسوف ياتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان
يكون اولئك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم

عليكم لان ابا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم
الذين قاتلهم ابو بكر اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى الاية لان
الله تعالى سوف ياتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحراب وابو بكر وان كان موجودا
في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك الوقت
بالحراب والامر والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه
السلام ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي رضي الله عنه لان عليا لم يتفق له
القتال مع اهل الردة فكيف تحمل هذه الاية عليه فان قالوا بل كان
له مع اهل الردة قتال لان كل من نازعه في الامامة صار مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين
الاول ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا للشرائع الاسلامية والقوم الذين
نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انه انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا
عن الاسلام وعلي لم يسمهم البتة بالمرتدين فهذا الذي يقول هؤلاء الروافض بهت على
جميع المسلمين وعلي ايضا الثاني انه لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم
في ابي بكر وقومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الاية ان ياتي الله
بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا ان منازعة
علي في الامامة لا تكون ردة واذا لم يكن ردة لم يمكن حمل الاية على علي لانها نازلة فيمن
يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال انها نازلة في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة
المرتدين بتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية واتباعا واذنابا وكان
الرئيس المطاع في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية على من كان اصلا في هذه العبادة
ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل
الظاهر ان هذه الاية مختصة بابي بكر رضي الله عنه والوجه الثالث في بيان ان هذه
الاية مختصة بابي بكر رضي الله عنه هو انا نقول هب ان عليا كان قد حارب المرتدين ولكن
محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي مع من
خالفه في الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا
وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من
المرتدين وهو الذي حارب مانعي الزكاة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت
شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي رضي الله عنه فكان الاسلام
قد انبسط في الشرق والغرب وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام مستوليا
على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر رضي الله عنه اعظم تاثيرا في نصرة
الاسلام وتقويته من محاربة علي ومعلوم ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم
يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب
... المقام الرابع في هذه الاية وهو انا ندعي دلالة هذه الاية على صحة امامة ابي بكر وذلك
لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الاية مختصة به فنقول الله تعالى وصف الذين ارادهم بهذه
الاية بصفات اولها انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت
ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه الله تعالى بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك
يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين

وهو صفة ابي بكر ايضا الدليل الذي ذكرناه يؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه
قال عليه السلام ارحم امتي بامتي ابو بكر وكان موصوفا بالرحمة والشفقة على
المؤمنين وبالشدة مع الكفار الا ترى ان في اول الامر حين كان الرسول عليه السلام
في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول صلى الله عليه وسلم وكيف كان
يلازمه ويخدمه وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر
اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول احد واصر على انه لابد من المحاربة مع مانعي
الزكاة حتى آل الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه
ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله تعالى مبدأ الدولة
الاسلام فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين الاية فاما قوله
يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ
ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كان في اول المبعث وهنالك
الاسلام كان في غاية الضعف والكفر كان في غاية القوة وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته
ويذب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية وسعه واما علي رضي الله عنه فانه
انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر
مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي من وجهين احدهما انه كان
متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل
الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر رضي الله عنه كان في وقت ضعف الرسول
عليه السلام وجهاد علي كان في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء وهذا لائق بابي بكر لانه متأكد بقوله تعالى ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة
وقد بينا ان هذه الاية في ابي بكر ومما يدل على ان جميع هذه الصفات لابي بكر ما بينا بالدليل
ان هذه الاية لابد وان تكون في ابي بكر ومتى كان كذلك كانت هذه الصفات لابد وان
تكون صفات لابي بكر واذا ثبت هذا وجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة
لما كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات
حال حياة الرسول عليه السلام ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات
وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت
كونهم موصوفين بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال امامته
فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته اما قول الروافض ان هذه الاية في
حق علي بدليل انه عليه السلام قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله
وكان ذلك هو علي فنقول هذا الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز
التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه
الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل
على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما
انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل له مجموع الصفات فكفى هذا في العمل بدليل الخصلة
فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تعالى انما اثبت
هذه الصفة المذكورة في هذه الاية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك

الصفة

الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل
ولان ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه
معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وكون الله محبا له راضيا
عنه قال تعالى في حق ابي بكر ولسوف يرضى وقال عليه السلام ان الله يتجلى للناس عامة
ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله شيئا في صدري الا وصببته في صدر ابي بكر وكان ذلك
يدل على انه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو قولهم
الاية التي بعد هذه الاية دالة على امامة علي فوجب ان تكون هذه الاية نازلة في علي
فجوابنا انا لا نسلم دلالة الاية التي بعد هذه الاية على امامة علي وسنذكر الكلام فيه ان
شاء الله تعالى فهذا ما في هذا الموضع والله اعلم اما قوله يحبهم ويحبونه فتحقيق
الكلام في المحبة ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى والذين آمنوا اشد
حبا لله فلا فائدة في الاعادة وفيه دقيقة وهي انه تعالى قدم محبته لهم على محبتهم
له وهذا حق لانه لولا ان الله احبهم والا لما وفقهم حتى صاروا محبين له ثم قال
اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو كقوله تعالى اشداء على الكفار رحماء
بينهم قال صاحب الكشاف اذلة جمع ذليل واما ذلول فجمعه ذلل وليس المراد بكونهم
اذلة هو انهم مهانون بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق ولين الجانب
فان كان ذليلا عند الناس فانه البتة لا يظهر شيئا من التكبر والرفعة بل لا يظهر
الا الرفق واللين وكذا ههنا قوله اعزة على الكافرين اي يظهرون الغلظة
والترفع على الكافرين وقيل يعازونهم اي يغالبونهم من قولهم عزه يعزه اذا
غلبه كانهم يشددون عليه بالقهر والغلبة فان قيل هلا قيل اذلة للمؤمنين
اعزة على الكافرين قلنا فيه وجهان احدهما ان يضمن الذل معنى الرحمة والشفقة
كانه قيل راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع والثاني
انه تعالى ذكر كلمة على حتى يدل على علو منصبهم وفضلهم وشرفهم فيفيد ان
كونهم اذلة ليس لاجل كونهم ذليلين في انفسهم بل ذاك التذلل انما كان لاجل
انهم ارادوا ان يضموا الى علو منصبهم فضيلة التواضع وقرئ اذلة واعزة
بالنصب على الحال ثم قال تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم
وفيه وجهان الاول ان تكون هذه الواو للحال فان المنافقين كانوا يراقبون
الكفار ويخافون لومهم فبين الله تعالى في هذه الاية ان من كان قويا في الدين
فانه لا يخاف في نصرة دين الله بيده ولسانه لومة لائم الثاني ان تكون هذه الواو للعطف
والمعنى ان من شانهم ان يجاهدوا في سبيل الله لا لغرض ومن شانهم انهم صلاب في
نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين واللومة المرة الواحدة من اللوم والتنكير فيها
وفي لائم مبالغتان كانه قيل لا يخافون شيئا قط من لوم احد من اللائمين ثم قال
تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فقوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من وصف
القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة بين تعالى ان
كل ذلك بفضل الله واحسانه وذلك صريح في ان الطاعات مخلوقة لله تعالى والمعتزلة
يحملون اللفظ على فعل الالطاف وهو بعيد لان فعل الالطاف عام في حق الكل فلا بد

في التخصيص من فائدة زائدة ثم قال والله واسع عليم فالواسع هو اشارة الى كمال
القدرة والعليم اشارة الى كمال العلم ولما اخبر تعالى انه سيجي باقوام هذا شانهم
وصفتهم اكد ذلك بانه كامل القدرة فلا يعجز عن هذا الموعود كامل العلم فيمتنع دخول
الغلط في اخباره ومواعيده والله اعلم قوله تعالى إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ
آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ وجه النظم انه تعالى لما نهى في الايات
المتقدمة عن موالاة الكفار امر في هذه الاية بموالاة من تجب موالاته وقال انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا اى المومنين الموصوفون بالصفات المذكورة وفي الاية
مسايل المسئلة الاولى في قوله والذين امنوا قولان الاول ان المراد عامة المومنين
وذلك لان عبادة بن الصامت لما تبرا من اليهود وقال انا برى الى الله من حلف
قريظة والنضير فاتولى الله ورسوله نزلت هذه الاية على وفق قوله وروى
ايضا ان عبد الله بن سلام قال يا رسول الله ان قوما قد هجرونا واقسموا ان لا
يجالسونا ولا نستطيع مجالسة اصحابك لبعد المنازل فنزلت هذه الاية فقال رضينا بالله
ورسوله وبالمومنين وكل من كان مومنا فهو ولي كل المومنين ونظيره قوله تعالى
والمومنون والمومنات بعضهم اوليا بعض على هذا فقوله الذين يقيمون
الصلاة ويوتون الزكاة صفة لكل المومنين والمراد بذكر هذه الصفات
تمييز المومنين عن المنافقين لانهم كانوا يدعون الايمان الا انهم ما كانوا مداومين
على الصلوات والزكوة قال تعالى في صفة صلواتهم ولا ياتون الصلاة الا
وهم كسالى وقال يراوون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا وقال في صفة كونهم
اشحة على الخير واما قوله وهم راكعون ففيه على هذا القول وجوه الاول قال ابو مسلم
المراد من الركوع انهم يصلون ويركعون وهم منقادون خاضعون لجميع اوامر الله
ونواهيه والثاني ان يكون المراد من شانهم اقامة الصلوة وخص الركوع بالذكر تشريفا
له كما في قوله واركعوا مع الراكعين والثالث قال بعضهم ان الصحابة كانوا عند نزول
هذه الاية مختلفين في هذه الصفات منهم من قد اتم الصلوة ومنهم من دفع المال
الى الفقير ومنهم من كان بعد في الصلاة راكعا فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات
لا جرم ذكر الله تعالى كل هذه الصفات القول الثاني ان المراد من هذه الاية شخص
معين وعلى هذا ففيه اقوال الاول روى عكرمة ان هذه الاية نزلت في ابي بكر رضي الله
عنه والثاني روى عطا عن ابن عباس انها نزلت في علي ابن ابي طالب روى ان عبد الله
بن سلام قال لما نزلت هذه الايات قال يا رسول الله اريت عليا تصدق بخاتمه
على محتاج وهو راكع فنحن نتولاه وروى عن ابي ذر انه قال صليت مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم يوما صلاة الظهر فسال سايل في المسجد فلم يعطه احد
فرفع السايل يده الى السماء وقال اللهم اشهد اني سالت في مسجد الرسول فما اعطاني
احد شيا وعلي رضي الله عنه كان راكعا فاومى اليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم
فاقبل السايل حتى اخذ الخاتم فراى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اللهم ان اخي موسى سالك
فقال رب اشرح لي صدري الى قوله واشركه في امري فانزلت قرانا ناطقا سنشد

عضدك

عضدك باخيك ونجعل لكما سلطانا اللهم وانا محمد نبيك وصفيك فاشرح
لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد به ظهري قال
ابو ذر فوالله ما اتم رسول الله هذه الكلمة حتى نزل جبريل فقال يا محمد اقرا انما
وليكم الله ورسوله الى اخرها فهذا مجموع ما يتعلق بالروايات في المسئلة والله
اعلم المسئلة الثانية قالت الشيعة هذه الاية دالة على ان الامام بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم هو علي بن ابي طالب وتقريره ان نقول هذه الاية دالة على ان
المراد بهذه الاية امامته ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الامام
هو علي بن ابي طالب بيان المقام الاول ان الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر
والمحب كما في قوله والمومنون والمومنات بعضهم اوليا بعض وجاء بمعنى المتصرف
قال عليه السلام ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنقول هاهنا وجهان الاول ان
لفظ الولي جاء بهذين المعنيين ولم يعين الله مراده ولا منافاة
بين المعنيين فوجب حمله عليهما فوجب دلالة الاية على ان المومنين المذكورين في
الاية متصرفون في الامة الثاني ان نقول الولي في هذه الاية لا يجوز ان يكون بمعنى
الناصر فوجب ان يكون بمعنى المتصرف وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون بمعنى الناصر
لان الولاية المذكورة في هذه الاية غير عامة في كل المومنين لانه تعالى ذكر كلمة
انما وكلمة انما للحصر كقوله انما الله اله واحد والولاية بمعنى النصرة عامة كقوله
تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اوليا بعض وهذا يوجب القطع بان
الولاية المذكورة في هذه الاية ليست بمعنى النصرة واذا لم يكن بمعنى النصرة كانت بمعنى
المتصرف لانه ليس للولي معنى سوى هذين فصار تقدير الاية انما المتصرف فيكم
ايها المومنون هو الله ورسوله والمومنون الموصوفون بالصفة الفلانية وهذا
يقتضي ان المومنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الاية متصرفون
في جميع الامة ولا معنى للامام الا الانسان الذي يكون متصرفا في كل الامة فثبت
بما ذكرنا دلالة هذه الالة على ان الشخص المذكور فيها يجب ان يكون امام الامة
بيان المقام الثاني وهو انه لما ثبت ما ذكرنا وجب ان يكون ذلك الانسان هو
علي بن ابي طالب وبيانه من وجوه الاول ان من اثبت بهذه الاية امامة شخص
قال ذلك الشخص هو علي وقد ثبت بما قدمنا دلالة هذه الاية على شخص فوجب ان يكون
ذلك الشخص هو علي ضرورة انه لا قايل بالفرق والثاني تظاهر الروايات ان هذه
الاية نزلت في علي ولا يمكن المصير الى قول من يقول انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه
لانها لو نزلت في حقه لدلت على امامته واجمعت الامة على ان هذه الاية لا تدل على
امامته فبطل هذا القول والثالث ان قوله وهم راكعون لا يجوز جعله عطفا على
ما تقدم لان الصلاة قد تقدمت والصلاة مشتملة على الركوع فكان اعادة
ذكر الركوع تكرارا فوجب جعله حالا اي يوتون الزكاة حال كونهم راكعين
واجمعوا على ان ايتاء الزكاة حال الركوع لم يكن الا في حق علي فكانت الاية مخصوصة
ودالة على امامته من الوجه الذي قررناه وهذا حاصل استدلال القوم
بهذه الاية على امامة علي والجواب اما حمل الولي على الناصر وعلى المتصرف معا

فغير جايز لما ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معا
اما الوجه الثاني فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد من لفظ الولي في هذه الاية
الناصر والمحب ونحن نقيم الدلالة على ان حمل لفظ الولي على هذا المعنى اولى من
حمله على معنى التصرف ثم نجيب عما قالوه فنقول الذي يدل على ان حمله على الناصر اولى
وجوه الاول وهو ان اللايق بما قبل هذه الاية وبما بعدها ليس الا هذا المعنى اما ما
قبل الاية فلانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء وليس
المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى ايمة متصرفين في ارواحكم واموالكم لان بطلان
هذا كالمعلوم بالضرورة بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى احبابا وانصارا ولا
تخالطوهم ولا تعاضدوهم ثم لما بالغ في النهي عن ذلك قال انما وليكم الله ورسوله
والمؤمنون الموصوفون والظاهر ان الولاية المامور بها هاهنا هي المنهي عنها فيما
قبل ولما كانت الولاية المنهي عنها فيما قبل هي الولاية بمعنى النصرة اما ما بعد هذه
الاية فهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا
ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء ولا شك ان الولاية المنهي عنها
هي الولاية بمعنى النصرة وكذلك الولاية في قوله انما وليكم الله يجب ان تكون هي بمعنى
النصرة وكل من انصف وترك التعصب وتامله في مقدمة الاية وفي موخرها
قطع بان الولي في قوله انما وليكم الله ليس الا بمعنى الناصر والمحب ولا يمكن ان
يكون بمعنى الامام لان ذلك يكون القاء الكلام اجنبي فيما بين كلامين مسبوقين
لغرض واحد وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط ويجب تنزيه كلام الله تعالى
عنه الحجة الثانية انا لو حملنا الولاية على التصرف والامامة لما كان المؤمنون
المذكورون في الاية موصوفين بالولاية حال نزول الاية لان علي بن ابي طالب
رضي الله عنه ما كان نافذ التصرف حال حياة الرسول عليه السلام والاية تقتضي كون
هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية في الحال اما لو حملنا الولاية على المحبة كان اولى من
حملها على التصرف والذي يؤكد ما قلناه انه تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود
والنصارى اولياء ثم امرهم بموالاة المؤمنين فلا بد وان تكون موالاة هؤلاء المؤمنين
حاصلة في الحال حتى يكون النفي والاثبات متواردين على شيء واحد ولما كانت الولاية
بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الاية عليها الحجة الثالثة انه تعالى
ذكر المؤمنين الموصوفين في هذه الاية بصيغة الجمع في سبعة مواضع وهي قوله
والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وحمل الفاظ الجمع
وان جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة والاصل حمل الكلام
على الحقيقة الحجة الرابعة انا قد بينا بالبرهان البين ان الاية المتقدمة وهي قوله
يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الى اخر الاية من اقوى الدلايل على صحة امامة
ابي بكر فلو دلت هذه الاية على صحة امامة علي بعد الرسول عليه السلام لزم التناقض
بين الايتين وذلك باطل فوجب القطع بان هذه الاية لا دلالة فيها على ان عليا هو
الامام بعد الرسول الحجة الخامسة ان علي بن ابي طالب كان اعرف بتفسير القران
من هؤلاء الروافض فلو كانت هذه الاية دالة على امامته لاحتج بها في محفل من المحافل

بالولاية

وليس

١٥٥ وليس للقوم ان يقولوا انه تركه للتقية فانهم ينقلون عنه انه تمسك يوم الشورى بخبر
الغدير وخبر المباهلة وجميع فضايله ومناقبه ولم يتمسك البتة بهذه الاية
في اثبات امامته وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض الحجة
السادسة هب انها دالة على امامة علي لكنا توافقنا على انها عند نزولها ما دلت
على حصول الامامة في الحال لان عليا ما كان نافذ التصرف في الامة حال حياة الرسول عليه
فلم يبق الا ان نحمل الاية على انها تدل على ان عليا سيصير اماما بعد ذلك ومتى قالوا ذلك
فنحن نقول بموجبه ونحمله على امامته بعد ابي بكر وعمر وعثمان اذ ليس في الاية ما يدل
على تعيين الوقت فان قالوا الامة في هذه الاية على قولين منهم من قال انها لا تدل على
امامة علي ومنهم من قال انها تدل على امامته وكل من قال بذلك قال انها تدل
على امامته بعد الرسول من غير فصل فالقول بدلالة على امامة علي لا على هذا
الوجه قول ثالث وهو باطل لانا نجيب عنه فنقول ومن الذي اخبركم انه ما كان
في الامة قائل بهذا القول فان من المحتمل بل الظاهر انه منذ استدل بهذه الاية
على امامة علي فان السايل لو اورد على ذلك الاستدلال الحجة السابعة ان قوله انما
وليكم الله ورسوله انه خطاب مع الامة وهم كانوا قاطعين بان المتصرف فيهم
هو الله ورسوله وانما ذكر الله هذا الكلام تطييبا لقلوب المؤمنين وتعريفا
لهم انه لا حاجة بهم الى اتخاذ الاحباب والانصار من الكفار وذلك من كان
الله ورسوله ناصرا له ومعينا له فاي حاجة به الى طلب النصرة والمحبة من اليهود
والنصارى واذا كان كذلك كان المراد بقوله انما وليكم الله ورسوله هو الولاية
بمعنى النصرة والمحبة ولا شك ان لفظ الولي مذكور مرة واحدة فلما اريد به هاهنا
معنى النصرة والمحبة امتنع ان يراد به معنى التصرف لما ثبت انه لا يجوز استعمال
اللفظ المشترك في مفهوميه معا الحجة الثامنة انه تعالى مدح المؤمنين في الاية
المتقدمة بقوله يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين فاذا
حملنا قوله انما وليكم الله ورسوله على معنى المحبة والنصرة فكان قوله انما وليكم
الله ورسوله يفيد فايدة قوله يحبهم ويحبونه وقوله والمؤمنون والذين
امنوا يقيمون الصلوة فايدة قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين
وقوله يجاهدون في سبيل الله يفيد فايدة قوله يقيمون الصلاة ويؤتون
الزكاة وهم راكعون فكانت هذه الاية مطابقة لما قبلها موكدة
لمعناها فكان ذلك اولى فثبت بهذه الوجوه ان الولاية المذكورة في الاية
يجب ان تكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف اما الوجه الذي عولوا عليه و
هو ان الولاية المذكورة في الاية غير عامة والولاية بمعنى النصرة عامة
فجوابه من وجهين الاول لا نسلم ان الولاية المذكورة في الاية غير
عامة ولا نسلم ان كلمة انما للحصر والدليل عليه انما مثل الحياة الدنيا
كماء انزلناه من السماء ولا شك ان الحياة الدنيا لها امثال اخرى سوى هذا
المثل وقال انما الحياة الدنيا لعب ولهو ولا شك ان اللعب واللهو قد يحصل
في غيرها الثاني لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين

وبيانه انه تعالى قسم المؤمنين قسمين احدهما الذين جعلهم موليا عليهم وهم المخاطبون
بقوله انما وليكم والثاني الاولياء وهم المؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون
الزكاة وهم راكعون فاذا فسرنا الولاية هاهنا بالنصرة كان المعنى انه
تعالى جعل احد القسمين انصارا للقسم الثاني ونصرة القسم الثاني
غير حاصلة لجميع المؤمنين ولو كان كذلك لزم في القسم الذي هو المنصور
ان يكونوا ناصرين لانفسهم وذلك محال فثبت ان نصرة احد قسمي الامة غير
ثابتة لكل الامة بل مخصوصة بالقسم الثاني من الامة فلم يلزم من كون
الولاية المذكورة في هذه الاية خاصة ان لا تكون بمعنى النصرة وهذا جواب حسن
دقيق لا بد من التامل فيه واما استدلالهم بان هذه الاية نزلت في حق علي
فهو ممنوع فقد بينا ان اكثر المفسرين زعموا انه في حق كل الامة والمراد
ان الله تعالى امر المسلم بان لا يتخذ الحبيب والناصر الا من المسلمين ومنهم
من يقول انها نزلت في حق ابي بكر واما استدلالهم بان الاية مختصة
بمن ادى الزكوة في الركوع حال كونه في الركوع وذلك هو علي بن ابي طالب
فنقول هذا ضعيف من وجوه الاول ان الزكاة اسم للواجب لا للمندوب
بدليل قوله واتوا الزكوة فلو انه ادى الزكاة الواجبة عن اول اوقات الوجوب
وذلك عند اكثر العلماء معصية وانه لا يجوز اسناده الى علي بن ابي طالب
وحمل الزكاة على الصدقة النافلة خلاف الاصل لما بينا ان قوله واتوا الزكاة
ظاهره يدل على ان كل ما كان زكاة فهو واجب الثاني وهو ان اللائق
بعلي بن ابي طالب ان يكون مستغرق القلب بذكر الله حال ما يكون
في الصلاة والظاهر ان من كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع كلام
الغير ولفهمه ولهذا قال تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم
ويتفكرون في خلق السموات والارض ومن كان قلبه مستغرقا في الفكر
كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير الثالث ان دفع الخاتم في الصلاة الى الفقير
عمل كثير واللائق بحال علي بن ابي طالب ان لا يفعل ذلك الرابع المشهور انه
رضي الله عنه كان فقيرا ولم يكن له مال تجب الزكاة فيه ولذلك فانهم يقولون
انه لما اعطى ثلاثة اقراص نزل فيه سورة هل اتى وذلك لا يمكن الا اذا كان
فقيرا فاما من كان له مال تجب فيه الزكاة يمتنع ان يستحق المدح
العظيم المذكور في تلك السورة على اعطاء ثلاثة اقراص واذا لم يكن له مال
تجب فيه الزكوة امتنع حمل قوله ويؤتون الزكاة وهم راكعون عليه الوجه الخامس
ان المراد بهذه الاية هو علي بن ابي طالب لكنه لا يتم الاستدلال بالآية الا
اذا ثبت ان المراد بالولي هو المتصرف لا الناصر والمحب وقد سبق الكلام فيه
والله اعلم المسئلة الثالثة اعلم ان الذين يقولون المراد من قوله ويؤتون الزكاة
وهم راكعون هو انهم يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين احتجوا بالاية على ان العمل
القليل لا يقطع الصلاة فانه دفع الزكاة الى السائل وهو في الصلاة ولا شك
انه نوى اداء الزكاة وهو في الصلاة فدل ذلك على ان هذه الاعمال لا تقطع

الصلاة

١٥٦

الصلاة وبقي في الاية سؤالان السؤال الاول المذكور في الاية هو الله تعالى
ورسوله والمؤمنون فلم قال وليكم ولم يقل اولياؤكم والجواب اصل الكلام انما وليكم
الله فجعلت الولاية لله على طريق الاصالة ثم نظم في سلك اثباتها
لرسول الله والمؤمنين على سبيل التبع ولو قيل انما اولياؤكم الله ورسوله
والذين امنوا لم يكن في الكلام اصل وتبع وفي قراءة عبد الله انما مولاكم السؤال
الثاني الذين يقيمون ما محله الجواب الرفع على البدل من الذين امنوا او يقال
التقدير هم الذين يقيمون او النصب على المدح والغرض من ذكره تمييز
المؤمن المخلص عمن يدعي الايمان ويكون منافقا لان ذلك الاخلاص انما يعرف
بكونه مواظبا على الصلاة وفي حال الركوع اي في حال الخضوع والخشوع
والاخبات لله ثم قال تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله
هم الغالبون وفيه مسائل المسئلة الاولى الحزب في اللغة اصحاب الرجل الذين
يكونون معه على رايه وهم القوم الذين يجتمعون لامر حزبهم وللمفسرين فيه
اقوال قال الحسن جند الله وابو روق اولياء الله وقال ابو العالية شيعة
الله وقال بعضهم انصار الله وقال الاخفش حزب الله الذين يدينون بدينه
ويطيعونه فينصرهم المسئلة الثانية قوله فان حزب الله هم الغالبون
جملة واقعة موقع خبر المبتدا والعائد غير مذكور لكونه معلوما والتقدير
فهو غالب لكونه من جند الله وانصاره والله اعلم قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من
قبلكم والكفار اولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها
هزوا ولعبا ذلك بانهم قوم لا يعقلون اعلم انه نهى في الاية
المتقدمة عن اتخاذ اليهود والنصارى وساق في تقريره ثم ذكر هاهنا
النهي العام عن موالاة جميع الكفار وهو هذه الاية وفيه مسائل المسئلة
الاولى قرا ابو عمرو والكسائي الكفار بالجر عطفا على قوله من الذين اوتوا
الكتاب والباقون بالنصب عطفا على قوله الذين اتخذوا بتقدير ولا تتخذوا الكفار
المسئلة الثانية قيل كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحارث اظهرا الاسلام
ثم نافقا وكان رجال من المسلمين يوادونهما فانزل الله تعالى فيهم هذه الاية
المسئلة الثالثة هذه الاية تقتضي امتياز اهل الكتاب عن الكفار لان
العطف يقتضي المغايرة وقوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب صريح في
كونهم كفارا وطريق بينهما ان كفر المشركين اعظم واغلظ فنحن لهذا
السبب نخصهم باسم الكفر المسئلة الرابعة معنى تلاعبهم بالدين واستهزائهم
اظهارهم ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر في القلب ونظيره قوله تعالى
في سورة البقرة واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الى قوله انما نحن مستهزؤن
والمعنى ان القوم لما اتخذوا دينكم هزوا وسخرية فلا تتخذوهم اولياء
وانصارا واحبابا فان ذلك كالامر الخارج عن العقل والمروءة قوله تعالى
واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزوا ولعبا لما حكى في الاية الاولى عنهم

انهم اتخذوا دين المسلمين هزوا ولعبا ذكرها هنا بعض ما يتخذونه من
هذا الدين هزوا ولعبا وفيه مسايل المسئلة الاولى الضمير في قوله اتخذوها
للصلاة والمناداة قيل كان رجل من النصارى بالمدينة اذا سمع المؤذن
يقول اشهد ان محمدا رسول الله يقول حرق الله الكاذب فدخلت خادمته
بنار ذات ليلة فتطايرت منها شرارة في البيت فاحترق هو واهله وقيل
كان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ينادي للصلاة وقام المسلمون
اليها فقالت اليهود قاموا لا قاموا صلوا لا صلوا على طريق الاستهزاء فنزلت
الاية وقيل كان المنافقون يتضاحكون عند القيام الى الصلاة تنفيرا للناس
عنها وقيل قالوا يا محمد لقد ابتدعت شيا لم نسمع فيما مضى فان كنت نبيا فقد
خالفت فيما احدثت جميع الانبيا فمن اين لك صياح كصياح العير فانزل
الله هذه الاية المسئلة الثانية قالوا دلت الاية على ثبوت الاذان بنص
الكتاب لا بالمنام وحده المسئلة الثالثة قوله هزوا ولعبا امران وذلك
لانهم عند اقامة الصلاة يقولون هذه الاعمال التي اتينا بها استهزاء
بالمسلمين وسخرية منهم فانهم يظنون انا على دينهم مع انا لسنا
كذلك ولما اعتقدوا انه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا قالوا انها
لعب ثم قال تعالى ذلك بانهم قوم لا يعقلون لو كان لهم عقل كامل
لعلموا ان تعظيم الخالق المنعم وخدمته مقرونة بغاية التعظيم لا يكون
هزوا ولعبا بل هو احسن اعمال العباد واشرف افعالهم ولذلك قال
بعض الحكما اشرف الحركات الصلاة وانفع السكنات الصيام والله اعلم
قوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان امنا بالله وما انزل الينا وما انزل
من قبل وان اكثركم فاسقون قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من
لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اولئك

اعلم ان وجه النظم انه تعالى لما حكى عنهم انهم اتخذوا دين الاسلام
هزوا ولعبا قال لهم ما الذي تجدون في هذا الدين وما الذي تجدون
فيه مما يوجب اتخاذه هزوا ولعبا وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قرا
الحسن هل تنقمون بفتح القاف والفصيح كسرها يقال نقمت الشيء ونقمته
بكسر القاف وفتحها اذا كرهته وبالعشرين عباداتٍ هل تنقمون منا هل
تعيبون هل تكرهون قال بعضهم يسمى العقاب نقمة لانه يجب على ما
يكره من الفعل وقال اخرون الكراهة التي يتبعها سخط من الكاره هي
تسمى نقمة لان يتبعها النقمة التي هي العذاب فعلى القول الاول لفظ النقمة
موضوع للعذاب ثم سمي المنكر المكروه نقمة لانه يتبعه العذاب المسئلة
الثانية معنى الاية انه يقول لاهل الكتاب لم اتخذتم هذا الدين هزوا ولعبا ثم قال
على سبيل التعجب هل تجدون في هذا الدين الا الايمان بالله والايمان بما انزل
على محمد صلى الله عليه وسلم والايمان بجميع الانبيا الذين كانوا قبل محمد
يعني ان هذا ليس مما ينقم اما الايمان بالله فهو راس جميع الطاعات واما

الايمان

١٥٧

والايمان بمحمد عليه السلام وبجميع الانبيا عليهم السلام فهو الحق الصدق لانه
اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبياء في ادعاء الرسالة والنبوة
هو المعجز ثم راينا ان المعجز حصل على يد محمد عليه السلام وجب الاقرار
بكونه رسولا فاما الاقرار بالبعض وانكار البعض فذلك كلام متناقض
ومذهب باطل فثبت ان الذي نحن عليه هو الدين الحق والطريق
المستقيم فما الذي تنقمونه علينا قال ابن عباس ان نفرا من اليهود اتوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالوه عمن يؤمن به من الرسل فقال
اؤمن بالله وما انزل الينا وما انزل على ابرهيم واسمعيل الى قوله ونحن له مسلمون
فلما ذكر عيسى جحدوا نبوته وقالوا والله ما نعلم اهل دين اقل خطا في الدنيا
والاخرة منكم ولا دينا شرا من دينكم فانزل الله تعالى هذه الاية وما بعدها
واما قوله وان اكثركم فاسقون فالقراءة العامة ان بفتح الالف وقرا
نعيم ان بالكسر وفي الاية سوالات السوال الاول كيف ينقم اليهود على
المسلمين كون اكثر اليهود فاسقين والجواب من وجوه الاول قوله وان
اكثركم فاسقون تخصيص لهم بالفسق فيدل على سبيل التعريض انهم لم
يتبعوهم على فسقهم فكان المعنى وما تنقمون منا الا ان امنا وما فسقنا
مثلكم والثاني لما ذكر تعالى ما نقم اليهود عليهم من الايمان بجميع الرسل
وليس ذلك مما ينقم ذكر في مقابلة فسقهم وهو مما ينقم ومثل هذا حسن
في الازدواج يقول القايل هل تنقم مني الا اني عفيف وانك فاجر واني غني
وانك فقير فيحسن ذلك لاتمام المعنى على سبيل المقابلة والثالث ان يكون
بالواو بمعنى مع اي وما تنقمون منا الا الايمان بالله مع ان اكثركم
فاسقون فان احد الخصمين اذا كان موصوفا بالصفات الذميمة اكتسب
الثاني شيا كثيرا من الصفات الحميدة كان اكتسابه للصفات الحميدة مع
كون خصمه مكتسبا للصفات الذميمة اشد تاثيرا في وقوع البغض والحسد
في قلب الخصم والرابع ان يكون على تقدير حذف المضاف اي واعتقاد انكم
فاسقون يعني بسبب فسقكم نقمتم الايمان علينا الخامس يجوز ان يكون تعليلا
معطوفا على تعليل محذوف كانه قيل وما تنقمون منا الا الايمان لقلة
انصافكم ولاجل ان اكثركم فاسقون السوال الثاني اليهود كلهم فساق
وكفار فلم خص الاكثر بوصف الفسق والجواب من وجهين الاول يعني ان
اكثركم انما يقولون ويفعلون طلبا للرياسة والجاه واخذ الرشوة والتقرب
الى الملوك فانتم في دينكم فساق لا عدول فان الكافر والمبتدع قد يكون
فاسقا في دينه ومعلوم ان كلهم ما كانوا كذلك فلذلك خص اكثرهم
بهذا الحكم والثاني ذكر اكثرهم لئلا يظن ان من امن منهم داخل في ذلك
ثم قال تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب
عليه وجعل منهم القردة والخنازير الاية وفيه مسايل المسئلة الاولى
قوله ذلك اشارة الى المتقدم ولا بد من حذف مضاف وتقديره بشر من

اهل ذلك لانه قال من لعنه الله ولا يقال الملعون شر من ذلك الذين بل يقال
انه شر ممن له ذلك الذين فان قيل فهذا يقتضي كون الموصوفين بذلك الذين
محكوم عليه بالشر ومعلوم انه ليس كذلك قلنا انما خروج الكلام على حسب
قولهم واعتقادهم فانهم حكموا بان اعتقاد ذلك الذين شر فقيل لهم هب
ان الامر كذلك ولكن لعنه وغضبه ومسخ الصورة شر من ذلك المسئلة
الثانية مثوبة نصب على التمييز ووزنها مفوله كقولك مقوله ومجوزه وهي بمعنى
المصدر وقد جات مصادر على مفعول كالمعقول والمشور فان قيل المثوبة مختصة
بالاحسان فكيف جاءت في الاساءة قلنا هذا على طريقة قولهم فبشرهم بعذاب
اليم وقول الشاعر   تحية بينهم ضرب وجيع المسئلة الثالثة في قوله من
لعنة الله وجهان الاول انه في محل الرفع على انه خبر مبتدا محذوف فانه
لما قال هل انبئكم بشر من ذلك فكان قائلا قال من ذلك فقيل هو من لعنه
الله ونظيره قوله تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلكم النار كانه قال هو النار
الثاني يجوز ان يكون في موضع خفض بدلا من شر والمعنى انبئكم بمن لعنه الله
المسئلة الرابعة اعلم انه تعالى ذكر من صفاتهم انواعا اولها انه تعالى
لعنهم وثانيها انه تعالى غضب عليهم وثالثها انه جعل منهم القردة والخنازير
وعبد الطاغوت قال اهل التفسير عني بالقردة اصحاب السبت وبالخنازير
كفار مائدة عيسى وروى ايضا ان الممسوخين كانا في اصحاب السبت لان شبابهم
مسخوا قردة ومشايخهم مسخوا خنازير المسئلة الخامسة ذكر صاحب الكشاف
في قوله عبد الطاغوت انواعا من القراءة احدها قراءة ابي وعبدوا الطاغوت وثانيها
قراءة ابن مسعود ومن عبدوا وثالثها وعابدوا الطاغوت عطفا على القردة ورابعها
وعابدي وخامسها وعباد وسادسها وعبد وسابعها وعبيد بوزن خطيم و
ثامنها وعبد وتاسعها عبد بضمتين جمع عبيد وعاشرها وعبده بوزن كفرة والحادي
عشر وعبد واصله عبده فحذف التاء للاضافة او هو كخدم في جمع خادم
والثاني عشر وعبيد والثالث عشر وعباد والرابع عشر واعبد والخامس عشر وعبد
الطاغوت على البنا للمفعول وحذف الراجع بمعنى وعبد الطاغوت فيهم او بينهم
والسادس عشر وعبد الطاغوت بمعنى صار الطاغوت معبودا من دون الله تعالى
كقولك امر اذا صار اميرا والسابع عشر قرا حمزة عبد الطاغوت بفتح العين وضم
الباء ونصب الدال وجر الطاغوت وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحنوه
ونسبوه الى ما لا يجوز ذكره وقال قوم انها ليست بلحن ولا خطاء وذكروا فيها
وجوها الاول ان العبد هو العبد الا انهم ضموا الباء للمبالغة كقولهم رجل
حذر وفطن للبليغ في الحذر والفطنة فتاويل عبد الطاغوت انه بلغ الغاية في
طاعة الشيطان وهذا احسن الوجوه والثاني ان العبد والعبد لغتان كقولهم
سبع وسبع الثالث ان العبد جمعه عباد والعباد جمعه عبد كثمار وثمر ثم استثقلوا
ضمتين متواليتين فابدلت الاولى بالفتحة الرابع يحتمل انه اراد وعبدة الطاغوت
كقوله تعالى وعبدة الطاغوت ثم حذف الهاء وضموا الباء لئلا يشتبه بالفعل المسئلة السادسة قوله

وعبد الطاغوت قال الفراء تاويله وجعل منهم القردة ومن عبد الطاغوت
فعلى هذا الموصول محذوف المسئلة السابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان ١٥٨
الكفر بقضاء الله قالوا لان تقدير الاية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت
وانما يعقل معنى هذا الجعل اذا كان هو الذي جعل فيهم تلك العبادة ومنهم
لكان الله تعالى ما جعلهم عبدة الطاغوت بل كانوا هم الذين جعلوا انفسهم
كذلك وذلك على خلاف الاية قالت المعتزلة معناه انه تعالى حكم عليهم
بذلك ووصفهم به كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
اناثا والكلام فيه قد تقدم مرارا والله اعلم المسئلة الثامنة قيل اطاعوا
العجل وقيل اطاعوا الاحبار وكل من اطاع احدا في معصية فقد عبده ثم قال اولئك
شر مكانا اي اولئك الملعونون الممسوخون شر مكانا من المؤمنين وفي
لفظ المكان وجهان الاول قال ابن عباس ان مكانهم سقر ولا مكان اشد
شرا منه والثاني انه اضيف الشر في اللفظ الى المكان وهو في الحقيقة
لاهله وهو من باب الكناية كقولهم فلان طويل النجاد كثير الرماد ويرجع
حاصله الى الاشارة الى الشيء بذكر لوازمه وتوابعه ثم قال واضل عن سواء
السبيل اي عن قصد السبيل والدين الحق قال المفسرون لما نزلت هذه الاية
عير المسلمون اهل الكتاب وقالوا انكم اخوان القردة والخنازير فافتضحوا
ونكسوا رؤسهم قوله تعالى ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ
وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ وَتَرَى كَثِيرًا
مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾
وفيه مسائل المسئلة الاولى قالوا لما نزلت هذه الاية في ناس من اليهود
وكانوا يدخلون على الرسول صلى الله عليه وسلم ويظهرون له الايمان نفاقا
فاخبره الله عز وجل بشانهم وانهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلق
بقلبهم شيء من دلائلك المسئلة الثانية الباء في قوله دخلوا بالكفر وهم
قد خرجوا به يفيد بقاء الكفر معهم حالتي الدخول والخروج من غير
نقصان ولا تغيير فيه البتة كما تقول دخل زيد بثوبه وخرج به اي بقي ثوبه
حال الخروج كما كان حال الدخول المسئلة الثالثة ذكر عند الدخول
كلمة قد فقال وقد دخلوا بالكفر وذكر عند الخروج كلمة هم فقال وهم قد
خرجوا به قالوا الفائدة في ذكر كلمة قد تقريب الماضي من الحال والفائدة في
ذكر كلمة هم التاكيد في اضافة الكفر اليهم ونفي ان يكون من النبي صلى الله عليه
وسلم في ذلك فعل اي لم يسمعوا منك يا محمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفرا
فتكون انت الذي القيتهم في الكفر بل هم الذين خرجوا بالكفر باختيار انفسهم
المسئلة الرابعة قالت المعتزلة انه تعالى اضاف الكفر اليهم حالتي الدخول
والخروج على سبيل الذم وبالغ في تقرير تلك الاضافة بقوله وهم قد خرجوا به
فدل على انه من العبد لا من الله والجواب المعارضة بالعلم والداعي ثم قال
تعالى والله اعلم بما كانوا يكتمون اي يعلم ما يكتمون في قلوبهم من الحد والاجتهاد في المكر

والكيد للمسلمين والبغض والعداوة ثم قال تعالى وترى كثيرا منهم يسارعون في الاثم
والعدوان واكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون المسارعة في الشيء الشروع فيه
بسرعة قيل الاثم الكذب والعدوان الظلم وقيل الاثم ما يختص بهم والعدوان
ما يتعداهم الى غيرهم واما اكل السحت فهو اخذ الرشوة وقد تقدم الاستقصاء
في تفسير السحت وفي الاية فوايد الاولى انه تعالى قال وترى كثيرا منهم والسبب
ان كلهم ما كان يفعل ذلك بل كان بعضهم يستحي فيترك والفايدة الثانية
ان لفظ المسارعة انما يستعمل في اكثر الامر في الخير قال تعالى يسارعون في الخيرات
فكان اللايق بهذا الموضع لفظ العجلة الا انه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفايدة
وهي انهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كانهم محقون فيه الفايدة
الثالثة لفظ الاثم يتناول جميع المعاصي والمنهيات فلما ذكر الله تعالى بعده العدوان
واكل السحت دل هذا على ان هذين النوعين اعظم انواع المعصية والاثم ثم
قال تعالى لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم السحت لبئس
ما كانوا يصنعون معنى لولا هاهنا التحضيض والتوبيخ وهو معنى هلا والكلام في
تفسير الربانيين والاحبار قد تقدم قال الحسن الربانيون علماء اهل
الانجيل والاحبار علماء اهل التوراة وقال غيره كله في اليهود لانه يتصل بذكرهم
والمعنى ان الله استبعد من علماء اهل الكتاب انهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم
عن المعاصي وذلك يدل على ان تارك النهي عن المنكر بمنزلة مرتكبه لانه تعالى ذم
الفريقين في هذه الاية على لفظ واحد بل نقول ان ذم تارك النهي عن المنكر اقوى
لانه قال في المقدمين على الاثم والعدوان واكل السحت لبئس ما كانوا يعملون وقال في
العلماء التاركين للنهي عن المنكر لبئس ما كانوا يصنعون والصنع اقوى من العمل
لان العمل انما يسمى صناعة اذا صار مستقرا راسخا متمكنا فجعل جرم العاملين
ذنبا غير راسخ وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنبا راسخا والامر في الحقيقة
كذلك لان المعصية مرض الروح وعلاجه العلم بالله وبصفاته وباحكامه
فاذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل المرض الذي شرب صاحبه الدوا
فما زال فكما انه هناك يحصل العلم بان المرض صعب شديد لا يكاد يزول فكذلك
العالم اذا اقدم على المعصية دل على ان مرض الايمان في غاية القوة والشدة وعن
ابن عباس هي اشد اية في القران وعن الضحاك ما في القران اية اخوف عندي
منها والله قوله تعالى وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ وَقَالَتِ الْيَهُودُ
يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ
وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ
وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللهُ وَيَسْعَوْنَ فِي
الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا
عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا
في الاية مسايل المسألة الاولى في هذا الموضع اشكال وهو ان الله تعالى حكى
عن اليهود انهم قالوا ذلك ولا شك في ان الله تعالى صادق في كل ما اخبر

عنه

عنه ونرى ان اليهود مطبقين متفقين على انا لا نقول ذلك ولا نعتقده البتة وايضا
المذهب الذي يحكى عن العقلاء لا بد وان لا يكون معلوم البطلان بضرورة العقل والقول
بان يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل لان قولنا الله اسم لموجود قديم قادر على خلق
العالم وايجاده وتكوينه وهذا الموجود يمتنع ان تكون يده مغلولة وقدرته
مقيدة وقاصرة والا فكيف يمكنه مع القدرة الناقصة حفظ العالم وتدبيره اذا ثبت
هذا فنقول حصل الاشكال الشديد في كيفية تصحيح هذا النقل بهذه الرواية
فنقول عنه وجوه الاول لعل القوم انما قالوا هذا على سبيل الالزام فانهم
لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج الى القرض لكان
فقيرا عاجزا فلما حكموا بان الاله الذي يستقرض من عباده فقير مغلول اليدين
لا جرم حكى الله تعالى عنهم هذا الكلام الثاني لعل القوم لما راوا اصحاب
الرسول صلى الله عليه وسلم في غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على سبيل
السخرية والاستهزاء ان اله محمد فقير مغلول اليد فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم
هذا الكلام الثالث قال المفسرون كانوا اكثر الناس مالا وثروة فلما بعث الله
محمدا وكذبوه ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود يد الله مغلولة
اي مقبوضة عن العطاء على جهة الصفة بالبخل والجاهل اذا وقع في البلاء والشدة
والمحنة فقد يقول مثل هذه الالفاظ الرابع لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة
وهو انه تعالى موجب لذاته وان حدوث الحوادث عنه لا يمكن الا على نهج واحد وسنن
واحد وانه تعالى غير قادر على احداث الحوادث على غير الوجوه التي عليها تقع
فعبروا عن عدم الاقتدار على التغيير والتبديل بغل اليد الخامس قال بعضهم
المراد هو قول اليهود ان الله لا يعذبنا الا قدر الايام التي عبدنا العجل فيها الا انهم
عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم الا هذا القدر من الزمان بهذه العبارة
الفاسدة فاستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الادب وهذا
قول الحسن رحمه الله فثبت ان هذه الحكاية صحيحة على كل الوجوه المسألة الثانية
غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ومنه قوله تعالى ولا تجعل يدك
مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط قالوا والسبب فيه ان اليد الة
لاكثر الاعمال لا سيما لدفع المال ولانفاقه فاطلقوا اسم السبب على المسبب
واسندوا الجود والبخل الى اليد واللسان والكف والانامل فقيل للجواد فياض الكف
مبسوط الكف واليد سبط البنان يقطر الانامل ويقال للبخيل كز الاصابع مقبوض
الكف جعد الانامل فان قيل فلما كان قوله يد الله مغلولة عبارة عن عدم
المكنة من البذل والاعطاء المراد منه البخل وجب ان يكون قوله غلت ايديهم
المراد منه ايضا البخل ليصح المطابقة والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله
عنها فكيف يجوز ان يدعو عليهم بذلك قلنا قوله يد الله مغلولة عبارة عن
عدم المكنة من البذل والاعطاء ثم ان عدم المكنة من الاعطا تارة يكون لاجل
البخل وتارة يكون لاجل الفقر وتارة يكون لاجل العجز فكذلك قوله غلت ايديهم
دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة سواء حصل ذلك بسبب العجز او الفقر او البخل

وعلى هذا التقدير فانه يزول الاشكال المسئلة الثالثة قوله غلت ايديهم ولعنوا بما
قالوا فيه وجهان الاول انه دعاء عليهم والمعنى انه تعالى يعلمنا ان
ندعو عليهم بهذا الدعا علمنا الاستثناء في لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله
امنين وكما علمنا الدعا على المنافقين في قوله فزادهم الله مرضا وعلى ابي لهب في
قوله تبت يدي ابي لهب الثاني انه اخبار قال الحسن غلت ايديهم في نار جهنم على
الحقيقة اي شدت الى اعناقهم جزاء لهم على هذا القول وان قيل فاذا كان هذا
الغل انما حكم به جزاء لهم على هذا القول فكان ينبغي ان يقال فغلت ايديهم
قلنا حرف العطف وان كان مضمرا الا انه حذف لفائدة وهي انه لما حذف كان
قوله غلت ايديهم كالكلام المبتداء به وكون الكلام مبتداء به يزيد قوة ووثاقة
لان الابتداء بالشيء يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره ونظير هذا الموضع
في حذف فاء التعقيب قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة قالوا اتتخذنا هزوا ولم يقل فقالوا اتتخذنا هزوا واما قوله ولعنوا قال الحسن
عذبوا في الدنيا بالجزية وفي الاخرة بالنار ثم قال تعالى بل يداه مبسوطتان واعلم
ان الكلام في هذه الاية من المهمات فان الايات الكثيرة من القران ناطقة باثبات اليد
فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم و
وتارة باثبات اليدين لله تعالى منها في هذه الاية ومنها قوله تعالى لابليس ما منعك
ان تسجد لما خلقت بيدي وتارة باثبات الايدي قال تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت
ايدينا انعاما اذا عرفت هذا فنقول اختلفت الامة في تفسير يد الله تعالى
فقالت المجسمة انها عضو جسماني كما في حق كل واحد واحتجوا عليه بقوله تعالى
الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اذان يسمعون بها وجه
الاستدلال انه تعالى قدح في الهية الاصنام لاجل انه ليس لها شيء من هذه الاعضا
فلو لم يحصل لله هذه الاعضاء لزم القدح في كونه الها ولما بطل ذلك وجب اثبات
هذه الاعضاء له قالوا وايضا اسم اليد موضوع لهذا العضو فحمله على شيء اخر ترك
للغة وانه لا يجوز واعلم ان الكلام في ابطال هذا القول مبني على انه تعالى ليس بجسم
والدليل عليه ان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن
المحدث فهو محدث لان كل جسم فهو مؤلف من الاجزاء وكل ما كان كذلك كان
قابلا للتركيب والانحلال وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع
كونه تعالى جسما فيمتنع ان يكون يده عضوا جسمانيا واما جمهور الموحدين فلهم
في اليد قولان الاول قول من يقول القران لما دل على اثبات اليد لله تعالى
وجب القول به والعقل لما دل على انه يمتنع ان يكون يد الله عبارة عن جسم
مخصوص وعضو مركب من الاجزاء والابعاض قلنا ان اليد ما هي وما حقيقتها
فقد فوضنا معرفتها الى الله تعالى وهذا هو طريقة السلف واما المتكلمون فقالوا
اليد تذكر في اللغة على وجوه احدها الجارحة وهو معلوم وثانيها النعمة يقال لفلان
عندي نعمة اشكره عليها وثالثها القوة قال تعالى اولي الايدي والابصار فسروه بذوي
القوى والعقول وحكى سيبويه انهم قالوا لا يدين لك بهذا والمعنى سلب كمال القدرة

ورابعها

ورابعها الملك يقال هذه الصفقة في يد فلان اي ملكه قال تعالى الذي بيده عقدة
النكاح اي يملك ذلك وخامسها شدة العناية والاختصاص قال تعالى لما خلقت
بيدي والمراد تخصيص ادم عليه السلام بهذا التشريف فانه تعالى هو الخالق لجميع
المخلوقات ويقال يدي لك رهن بالوفاء اذا ضمنت له شيئا اذا عرفت هذا فنقول
اليد في حق الله يمتنع ان تكون بمعنى الجارحة واما سائر المعاني فكلها حاصلة وههنا
قول اخر وان ابا الحسن الاشعري زعم في بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات
الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شانها التكوين على سبيل الاصطفاء قال والذي
يدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق ادم بيديه علة لكرامة ادم واصطفائه فلو كانت
اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات
فلا بد من اثبات صفة اخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء
واكثر العلماء زعموا ان اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة او عن النعمة فان قيل
ان فسرتم اليد في حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل لان قدرة الله تعالى واحدة ونص
القران ناطق باثبات اليدين تارة وباثبات الايدي اخرى وان فسرتموها بالنعمة
فنص القران ناطق باثبات اليدين ونعم الله غير محدودة كما قال وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها والجواب ان جوزنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور
ان القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية عن البخل فاجيبوا على وفق كلامهم
فقيل بل يداه مبسوطتان اي ليس الامر على ما وصفتموه من البخل بل هو جواد على
سبيل الكمال فان من اعطى بيديه فقد اعطى على اكمل الوجوه واما ان اخترنا
تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين الاول انه
نسبة بحسب الجنس ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين انواع لا نهاية لها فقيل
نعماه نعمة الدين ونعمة الدنيا او نعمة الظاهر ونعمة الباطن او نعمة النفع ونعمة
الدفع او نعمة الشدة ونعمة الرخا الثاني ان المراد بالتثنية المبالغة في وصف النعمة
الا ترى ان قولهم معناه اقامة على طاعتك بعد اقامة وكذلك معناه مساعدة
وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين فكذلك الاية المعنى فيها ان النعمة
اي متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى من انها مقبوضة ممتنعة ثم قال تعالى ينفق
كيف يشاء اي يخلق ويرزق كيف يشاء ان شاء قتر وان شاء وسع وقال ولو بسط الله
الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء وقال يبسط الله الرزق
لمن يشاء ويقدر وقال قل اللهم مالك الملك الى قوله وتعز من تشاء وتذل من
تشاء بيدك الخير واعلم ان هذه الاية رد على المعتزلة وذلك لانهم قالوا يجب
على الله تعالى اعطاء الثواب للمطيع ويجب عليه ان لا يعاقبه ويجب عليه ان لا يدخل
العاصي الجنة ويجب عليه عند بعضهم ان لا يعاقبه فهذا المنع والحجر والقيد يجري مجرى
الغل فهم في الحقيقة قالوا ان يد الله مغلولة واما اهل السنة فهم القائلون بان
الملك ملكه وليس لاحد عليه استحقاق ولا لاحد عليه اعتراض كما قال قل فمن يملك
من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا فقوله سبحانه

بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء لا يستقيم الا على هذا المذهب والمقالة والحمد لله على
الدين القويم والصراط المستقيم ثم قال تعالى وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك
طغيانا وكفرا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المراد بالكثير علماء اليهود يعني ازدادوا
عند نزول ما انزل اليك من ربك من القران والحجج شدة في الكفر وغلوا في الانكار كما يقال
ما زادتك موعظتي الا شرا وقيل اقامتهم على الكفر زيادة منهم في الكفر المسئلة
الثانية قال اصحابنا دلت الاية على انه تعالى لا يراعي مصالح الدين والدنيا لانه تعالى
لما علم انهم يزدادون عند انزال تلك الايات كفرا وضلالا فلو كانت افعاله معللة
برعاية تعالى لما علم المصالح للعباد لامتنع عليه انزال تلك الايات فلما انزلها علمنا
انه تعالى لا يراعي مصالح العباد ونظيره قوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قالوا
علم الله تعالى من حالهم انهم سواء انزلها او لم ينزلها فانهم ياتون بتلك الزيادة
من الكفر فلهذا حسن منه تعالى انزالها قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك
الازدياد لاجل انزال تلك الايات وهذا يقتضي ان يكون اضافة ازدياد الكفر
الى انزال تلك الايات باطلا وذلك تكذيب لنص القران ثم قال تعالى والقينا
بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة واعلم ان اتصال هذه الاية بما قبلها
هو انه تعالى بين انهم انما ينكرون نبوته بعد ظهور الدلائل على صحتها لاجل الحسد
ولاجل حب الجاه والتبع والمال والسيادة ثم انه تعالى بين انهم لما اثروا الدنيا
على الاخرة لا جرم ان الله تعالى كما حرمهم سعادة الدين فكذلك حرمهم
سعادة الدنيا لان كل فريق منهم بقي مصرا على مذهبه ومقالته يبالغ في
نصرته ويطعن في كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيما لنفسه وترويجا
لمذهبه فصار ذلك سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم
وانتهى الامر فيه الى ان بعضهم يكفر بعضا ويغزو بعضهم بعضا وفي قوله
والقينا بينهم العداوة والبغضاء قولان الاول المراد منه ما بين اليهود والنصارى
من العداوة لانه جرى ذكرهم في قوله لا تتخذوا اليهود والنصارى وهو قول
الحسن ومجاهد والثاني المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود فان بعضهم جبرية
وبعضهم قدرية وبعضهم مرجئة موحدة وبعضهم مشبهة وكذلك بين
فرق النصارى كالملكانية والنسطورية واليعقوبية فان قيل هذا المعنى
حاصل بتمامه بين فرق المسلمين فكيف يمكن جعله عيبا على اليهود والنصارى
قلنا هذه البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين اما في ذلك الزمان
فلم يكن شيء من ذلك حاصلا فلا جرم حسن من الرسول ومن اصحابه جعل ذلك
عيبا على اليهود والنصارى ثم قال كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وهذا
شرح نوع اخر من انواع المحن لليهود وهو انهم كلما هموا بامر من الامور رجعوا
خائبين خاسرين مقهورين ملعونين كما قال تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا
قال قتادة لا تلقى اليهود ببلدة الا وجدتهم من اذل الناس ثم قال ويسعون في
الارض فسادا اي ليس يحصل في ايديهم نوع من القوة والمنعة الا انهم يسعون في

الارض

الارض بالفساد وذلك بان يخدعوا ضعيفا ويستخرجوا نوعا من المكر والكيد
على سبيل الحقيقة قيل انهم لما خالفوا حكم التوراة فسلط الله عليهم بخت نصر
ثم افسدوا فسلط الله عليهم فطرس الرومي ثم افسدوا فسلط الله عليهم المسلمين
ثم قال والله لا يحب المفسدين وذلك يدل على ان الساعي في الارض بالفساد
ممقوت عند الله تعالى ثم قال تعالى ولو ان اهل الكتاب امنوا واتقوا لكفرنا عنهم
سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم اعلم انه تعالى لما بالغ في ذمهم وفي تهجين طريقتهم
بين انهم لو امنوا لوجدوا سعادات الاخرة والدنيا اما سعادات الاخرة فهي محصورة
في نوعين احدهما دفع العقاب والثاني ايصال الثواب اما دفع العقاب فهو المراد
بقوله لكفرنا عنهم سيئاتهم واما ايصال الثواب فهو المراد ولادخلناهم جنات النعيم
فان قيل الايمان وحده مستقل باقتضاء تكفير السيئات واعطاء الحسنات فلم ضم
اليه شرط التقوى قلنا المراد بقوله امنوا واتقوا اتقوا بالايمان لغرض التقوى
والطاعة لا لغرض اخر من الاغراض العاجلة مثل ما يفعله المنافقون ثم قال تعالى
ولو انهم اقاموا التوراة والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت
ارجلهم واعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انهم لو امنوا لفازوا بسعادات
الاخرة بين في هذه الاية ايضا انهم لو امنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها
وخيراتها وفي اقامة التوراة والانجيل ثلاثة اوجه احدها ان يعملوا بما فيهما من الوفاء
فيهما من الوفاء بعهود الله ومن الاقرار باشتمالهما على الدلائل الدالة على بعثة محمد صلى الله
عليه وسلم وثانيها اقامة التوراة اقامة احكامها وحدودها كما يقال اقام الصلاة
اذا قام بحقوقها ويقال لمن لم يوف بشرائطها انه ما اقامها وثالثها اقاموها نصب
لئلا يزلوا في شيء من حدودها وهذه الوجوه كلها حسنة لكن الاول احسن
فاما قوله وما انزل اليهم ففيه قولان الاول انه القران والثاني انه كتب سائر الانبياء مثل
كتاب اشعيا وكتاب حبقوق وكتاب دانيال فان هذه الكتب مملوءة من البشارة
بمبعث محمد عليه السلام واما قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم فاعلم ان اليهود
لما اصروا على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم اصابهم القحط والشدة وبلغوا الى
حيث قالوا يد الله مغلولة فالله تعالى بين انهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الامر
وحصل الخصب والسعة وفي قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم وجوه الاول
ان المراد منه المبالغة في شرح السعة والخصب لا ان هناك فوقا وتحتا والمعنى لاكلوا
اكلا متصلا كثيرا كما تقول فلان في الخير من قرنه الى قدمه يريد تكاثف الخير وكثرته
عنده الثاني ان الاكل من فوق نزول المطر ومن تحت الارجل حصول النبات
كما قال في سورة الاعراف ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم
بركات من السماء والارض الثالث الاكل من فوق كثرة الاشجار المثمرة ومن تحت
الارجل الزروع المغلة الرابع المراد ان يرزقهم الله الجنان اليانعة الثمار فيجتنون
ما تهدل منها من رؤس الشجر ويلتقطون ما تساقط على الارض من تحت ارجلهم والخامس
يشبه ان يكون هذا اشارة الى ما جرى على اليهود من بني قريظة وبني النضير من قطع

تخيلهم وافساد زروعهم واجلائهم عن اوطانهم ثم قال تعالى منهم امة مقتصدة
والاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير واصله القاصد وذلك
لان من عرف مطلوبه فانه يكون قاصدا له على الطريق المستقيم من غير انحراف
ولا اضطراب اما من لا يعرف موضع مقصوده فانه يكون متحيرا تارة يذهب يمينا
واخرى يسارا فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن العمل المؤدي الى الغرض ثم في
هذه الامة المقتصدة قولان احدهما المراد منها الذين امنوا من اهل الكتاب
كعبد الله بن سلام من اليهود والنجاشي من النصارى فهم على القصد من دينهم
وعلى المنهج المستقيم منه ولم يميلوا الى طرف الافراط والتفريط الثاني المراد منها
الكفار من اهل الكتاب الذين يكونون عدولا في دينهم ولا يكون فيهم عناد شديد ولا
غلظة كاملة كما قال ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ثم قال
تعالى وكثير منهم ساء ما كانوا يعملون وفيه معنى التعجب كانه قيل وكثير منهم ساء
عملهم والمراد منهم الاجلاف المتعصبون الذين لا يؤثر فيهم الدليل ولا ينجع فيهم
القول والله اعلم قوله تعالى **يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل
فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ان الله لا يهدي القوم الكافرين**
امر الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا ينظر الى قلة المقتصدين وكثرة الفاسقين
ولا يخشى مكروههم فقال بلغ اي واصبر على تبليغ ما انزلته اليك من كشف اسرارهم
وفضائح افعالهم فان الله يعصمك من كيدهم ويصونك من مكرهم وروى الحسن
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله بعثني برسالته فضقت بها ذرعا وعرفت
ان الناس يكذبوني واليهود والنصارى وقريش يخوفوني فلما انزل الله هذه الاية
زال الخوف بالكلية وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ايام اقامته بمكة يجاهر
ببعض القران ويخفي بعضه اشفاقا على نفسه من تسرع المشركين اليه والى اصحابه
فلما اعز الله تعالى الاسلام وايده بالمؤمنين قال له يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
من ربك اي لا تراقبن احدا ولا تتركن شيئا مما انزل خوفا من ان ينالك مكروه
ثم قال تعالى وان لم تفعل فما بلغت رسالته وفيه مسائل المسئلة الاولى
قرا نافع رسالاته وفي الانعام حيث يجعل رسالاته على الجمع وفي الاعراف برسالاتي
على الواحد وقرا حفص عن عاصم على الضد ففي المائدة والانعام على الواحد وفي الاعراف
على الجمع وقرا ابن كثير في الجميع على الواحد وقرا ابن عامر وابو بكر عن عاصم كله على الجمع حجة
من جمع ان الرسل يبعثون بضروب من الرسالات واحكام مختلفة في الشريعة وكل
اية انزلها الله تعالى على رسوله فهي رسالة فحسن لفظ الجمع واما من افرد فقال القران
كله رسالة واحدة وايضا فان لفظ الواحد قد يدل على الكثرة وان لم يجمع كقوله
وادعوا ثبورا كثيرا فوقع الاسم الواحد على الجمع فكذا هاهنا لفظ الرسالة وان كان
واحدا الا ان المراد هو الجمع والله اعلم المسئلة الثانية لقائل ان يقول ان قوله وان
لم تفعل فما بلغت رسالته معناه فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته فاي فائدة في
هذا الكلام اجاب جمهور المفسرين عنه بان المراد انك ان لم تبلغ واحدا منها

لكن لم

كنت لم تبلغ شيئا منها وهذا الجواب عندي ضعيف لان من اتى بالبعض وترك البعض
فلو قيل انه ترك الكل لكان كذبا ولو قيل ايضا ان مقدار الجرم في ترك البعض مثل
مقدار الجرم في ترك الكل فهو ايضا محال ممتنع فسقط هذا الجواب والاصح عندي ان
يقال ان هذا خرج على قانون قوله انا ابو النجم وشعري شعري ومعناه ان شعري
قد بلغ في الكمال والفصاحة والمتانة الى حيث متى قيل فيه انه شعري فقد انتهى مدحه
الى الغاية التي لا يمكن ان يزاد عليها فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه
فكذا هاهنا قال فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته يعني انه لا يمكن ان
يوصف ترك التبليغ بتهديد اعظم من انه ترك التبليغ فكان ذلك تنبيها
على غاية التهديد والوعيد والله اعلم المسئلة الثالثة ذكر المفسرون في سبب
نزول الاية وجوها الاول انها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في قصة
اليهود الثاني نزلت في عيب اليهود واستهزائهم بالدين والنبي صلى الله عليه
وسلم سكت عنهم فنزلت هذه الاية الثالث لما نزلت اية التخيير وهو قوله يا ايها
النبي قل لازواجك فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيارهن الدنيا فنزلت الرابع
نزلت في امر زيد وزينب بنت جحش قالت عائشة رضي الله عنها من زعم ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله تعالى
فانه يقول يا ايها الرسول بلغ ولو كتم رسول الله شيئا من الوحي لكتم قوله وتخفي
في نفسك ما الله مبديه الخامس نزلت في الجهاد فان المنافقين كانوا يكرهونه
فكان يمسك احيانا عن حثهم على الجهاد السادس لما نزل قوله ولا تسبوا الذين
يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم سكت الرسول عن عيب الهتهم فنزلت هذه الاية وقال بلغ يعني
بلغ معايب الهتهم ولا تخفها عنهم والله يعصمك من الناس اي منهم
السابع نزلت في حقوق المسلمين وذلك لانه قال في حجة الوداع لما بين الشرائع
والمناسك هل بلغت قالوا نعم قال اللهم فاشهد الثامن روي انه صلى الله
عليه وسلم نزل تحت شجرة في بعض اسفاره وعلق سيفه عليها فاتاه اعرابي
وهو نائم فاخذ سيفه واخترطه وقال يا محمد من يمنعك مني فقال الله فرعدت
يد الاعرابي وسقط السيف من يده وضرب براسه الشجرة حتى انتثر دماغه
فانزل الله تعالى هذه وبين انه يعصمه من الناس التاسع كان يهاب قريشا
واليهود والنصارى فازال الله عن قلبه تلك الهيبة بهذه الاية العاشر نزلت
هذه الاية في فضل علي رضوان الله عليه ولما نزلت هذه الاية اخذ بيده وقال
من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر
رضي الله عنه فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن و
مؤمنة وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علي واعلم ان هذه الروايات
وان كثرت الا ان الاولى حمله على انه تعالى امنه من مكر اليهود والنصارى وامره
باظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم وذلك لان ما قبل هذه الاية بكثير وما
بعدها بكثير لما كان كلاما مع اليهود والنصارى امتنع القاء هذه الاية الواحدة

فى اللعن على وجه يكون احسنه عاقبتها وما بعدها المسئلة الرابعة فى قوله والله
يعصمك من الناس سؤال وهو انه كيف يجمع بين ذلك وبين ما روى انه شج وجهه
يوم احد وكسرت رباعيته والجواب من وجهين احدهما المراد انه يعصمه
من القتل وفيه تنبيه على انه يجب عليه ان يحتمل كل ما دون النفس من انواع
البلاء فما اشد تكليف الانبياء عليهم السلام وثانيهما انها نزلت بعد يوم احد واعلم
ان المراد من الناس هاهنا الكفار بدليل قوله ان الله لا يهدى القوم الكافرين
ومعناه انه تعالى لا يمكنهم مما يريدون وعن انس كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم تحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الاية فاخرج راسه من قبة ادم وقال
انصرفوا ايها الناس فقد عصمنى الله من الناس قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لستم
على شىء حتى تقيموا التوراة والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم
ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا فلا تاس على القوم الكافرين اعلم انه
تعالى لما امره بالتبليغ سواء طاب نفسا به او ثقل عليه امره بان يقول لاهل
الكتاب هذه الكلام وان كان مما يشق عليهم جدا فقال قل يا اهل الكتاب
من اليهود والنصارى لستم على شىء من الدين ولا فى ايديكم شىء من الحق والصواب
كما تقول هذا ليس بشىء اذا اردت تحقيره وتصغير شانه وقوله حتى تقيموا التوراة
والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك
طغيانا وكفرا وهذا مذكور فيما قبل والتكرير للتاكيد ثم قال فلا تاس على
القوم الكافرين وفيه وجهان الاول لا تتاسف عليهم بسبب زيادة
طغيانهم وكفرهم فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك ولا الى المؤمنين الثانى
لا تتاسف بسبب نزول اللعن والعذاب عليهم فانهم من الكافرين المستحقين
لذلك وروى ابن عباس انه جاء جماعة من اليهود وقالوا يا محمد الست تقر ان
التوراة حق من عند الله قال بلى قالوا فانا مؤمنون بها ولا نؤمن بغيرها
فنزلت هذه الاية قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون
والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم
ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون قد تقدم تفسير هذه الاية فى سورة البقرة
وبقى هاهنا مسائل المسئلة الاولى ظاهر الاعراب يقتضى ان يقال والصابئين
وهكذا قراءة ابى بن كعب وابن كثير وللنحويين فى علة القراءة المشهورة وجوه
الاول وهو مذهب الخليل وسيبويه ارتفع الصابئون بالابتدا على نية التاخير
كانه قيل ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى من امن بالله واليوم الاخر
وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك فحذف خبره
والفائدة فى عدم عطفهم على من قبلهم هو ان الصابئين اشد الفرق المذكورين
فى هذه الاية ضلالا فكانه قيل كل هؤلاء الفرق اذا امنوا واتوا بالعمل الصالح قبل الله
توبتهم وازال ذنبهم حتى الصابئون فانهم ان امنوا كانوا ايضا كذلك الوجه
الثانى وهو قول الفراء ان كلمة ان ضعيفة فى العمل هاهنا وبيانه من وجوه الاول

ان

ان كلمة ان تعمل لكونها مشابهة للفعل ومعلوم ان المشابهة بين الفعل وبين
الحرف ضعيفة الثانى انها وان كانت تعمل فى الاسم فقط اما الخبر فانه بقى مرفوعا
بكونه خبر المبتدا وليس لهذا الحرف فى رفع الخبر تاثير وهذا مذهب الكوفيين وقد
بيناه بالدليل فى سورة البقرة فى تفسير قوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
الثالث انها انما يظهر اثرها فى بعض الاسما اما الاسما التى لا يتغير حالها عند اختلاف
العوامل فلا يظهر اثر هذا الحرف فيها اثر النصب والرفع والخفض اذا ثبت هذا
فنقول انه اذا كان اسم ان بحيث لا يظهر فيه اثر الاعراب فالذى يعطف عليه
يجوز فيه النصب على اعمال هذا الحرف والرفع على اسقاط عمله فلا يجوز ان يقال
ان زيدا وعمرو قائمان لان زيدا ظهر فيه اثر الاعراب لكن يجوز ان هؤلاء واخوتك
يكرموننا وان هذا نفسه شجاع وان قطام وهند عندنا والسبب فى جواز ذلك
ان كلمة ان كانت فى الاصل ضعيفة العمل فاذا صارت بحيث لا يظهر لها اثر فى
اسمها صارت فى غاية الضعف فجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا
الحرف عليه وهو كونه مبتدا فهذا تقرير قول الفرا وهو مذهب حسن واولى
من مذهب البصريين لان الذين قالوه تقتضى ان كلام الله على الترتيب
الذى ورد عليه ليس بصحيح وانما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم واما
على قراءة الفرا فلا حاجة عليه فكان ذلك اولى المسئلة الثانية قال بعض
النحويين لا شك ان كلمة ان من العوامل الداخلة على المبتدا والخبر وكون
المبتدا مبتدا والخبر خبرا وصف حقيقى ثابت حال دخول هذا الحرف وقبله وكونه
مبتدا تقتضى اذا ثبت هذا فنقول المعطوف على اسم ان يجوز انتصابه
بناء على اعمال هذا الحرف ويجوز ارتفاعه ايضا لكونه فى الحقيقة مبتدا محدثا
عنه ومخبرا عنه طعن صاحب الكشاف فيه وقال انما يجوز ارتفاعه على العطف
على ان واسمها بعد ذكر الخبر تقول ان زيدا منطلق وعمرو وعمرا بالنصب على اللفظ
والرفع على موضع ان واسمها لان الخبر قد تقدم فاما قبل ذكر الخبر فهو غير
جايز لانا لو رفعناه على محل ان واسمها لكان العامل فى محلها هو الابتداء ولو كان
كذلك لكان العامل فى خبرها هو الابتدا هو المؤثر فى الابتداء والخبر معا
وحينئذ يلزم فى الخبر المتاخر ان يكون مرفوعا بحرف ان وبمعنى الابتداء فيجتمع على
المرفوع الواحد رافعان مختلفان وانه محال واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه
من وجوه الاول ان هذه الاسما التى تسميها النحويون رافعة وناصبة ليس معناها
انها كذلك لذواتها او لاعيانها فان هذا لا يقوله عاقل بل المراد انها معرفات
بحسب الوضع والاصطلاح فهذه الحركات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشى
الواحد غير محال الا ترى ان جميع اجزاء المحدثات دالة على وجود الله
تعالى والثانى فى ضعف هذا الجواب انه بنا على ان كلمة ان مؤثرة فى نصب
الاسم ورفع الخبر والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون لا اثر لهذا الحرف فى رفع الخبر
ابدا البتة وقد احكمنا هذه المسئلة فى سورة البقرة والثالث وهو ان اشيا

الكثيرة اذا عطف بعضها على البعض والخبر الواحد لا يكون خبرا عنها لان الخبر عن
الشى عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته ومن المحال ان يكون حال الشى وصفته
لامتناع قيام الصفة الواحدة بالذوات المختلفة واذا ثبت هذا ظهر ان الخبر
وان كان فى اللفظ واحدا لكنه فى التقدير متعدد وهو لا محالة موجود بحسب التقدير
والنية واذا حصل التعدد فى الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعا بالحرف والبعض
بالابتدا وبهذا التقدير لم يلزم اجتماع الرافع على مرفوع واحد والذى يحقق ذلك
انه سلم بعد ذكر الاسم وخبرها جاز الرفع والنصب فى المعطوف عليه ولا شك ان
ان هذا المعطوف انما جاز ذلك فيه لانا جاز ان نضمر له خبرا وحكمنا ان ذلك
الخبر المضمر مرتفع بالابتداء واذا ثبت هذا فنقول ان قبل ذكر الخبر اذا عطفنا على اسم ما
اسم حكم صريح العقل انه لا بد من الحكم بتعدد الخبر وذلك انما يحصل باضمار الاخبار
الكثيرة وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكر من الالزام والله اعلم المسئلة الثالثة
انه تعالى لما بين ان اهل الكتاب ليسوا على شى ما لم يؤمنوا بين ان هذا الحكم عام
فى الكل لا يحصل لاحد فضيلة ولا منقبة الا اذا آمن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا
وذلك لان الانسان له قوتان القوة النظرية والعملية اما كمال القوة النظرية
فليس الا بان يعرف الحق واما كمال القوة العملية فليس الا بان يعرف الخير واعظم
المعارف شرفا معرفة اشرف الموجودات وهو الله سبحانه وتعالى وكمال معرفته
انما يحصل بكونه قادرا على الحشر والنشر فلا جرم كان افضل المعارف هو الايمان بالله
واليوم الاخر وافضل الخيرات فى الاعمال امران المواظبة على الاعمال المشعرة بتعظيم
المعبود والسعى فى ايصال النفع الى الخلق كما قال عليه السلام التعظيم لامر الله
والشفقة على خلق الله ثم بين تعالى ان كل من اتى بهذا الايمان وبهذا العمل فانه
يرد يوم القيمة من غير خوف ولا حزن والفارق فى ذكرهما ان الخوف يتعلق
بالمستقبل والحزن بالماضى فقال لا خوف عليهم بسبب ما يشاهدون من اهوال
القيمة ولا هم يحزنون بسبب ما فاتهم من طيبات الدنيا لانهم وجدوا امورا اعظم
واشرف واطيب مما كانت حاصلة لهم فى الدنيا ومن كان كذلك فانه لا يحزن
بسبب طيبات الدنيا فان قيل كيف يمكن خلو المكلف الذى لا يكون معصوما عن
اهوال القيمة والجواب من وجهين الاول انه تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح ولا
يكون آتيا بالعمل الصالح الا اذا كان تاركا لجميع المعاصى والثانى انه وان حصل خوف
فذلك عارض قليل لا يعتد به المسئلة الرابعة قالت المعتزلة انه تعالى شرط عدم
الخوف وعدم الحزن بالايمان والعمل الصالح والمشروط بالشى عدم عند عدم
الشرط فيلزم ان من لم يات مع الايمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف
والحزن وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة والجواب ان صاحب الكبيرة لا يقطع بان
الله يعفو عنه لا محالة فكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو المسئلة
الخامسة انه تعالى قال فى اول الاية ان الذين آمنوا ثم قال فى اخر الاية من آمن
بالله وفى هذا التكرار اخرجهم عن وعيد عدم الخوف وعدم الحزن والفايدة انه تعالى

اطلق

اطلق لفظ الايمان والايمان يدخل تحته اقسام واشرفها الايمان وقد ذكرنا
وجوها كثيرة فى قوله يا ايها الذين آمنوا وكلها صالحة لهذا الموضع المسئلة
السادسة الراجع الى اسم ان محذوف والتقدير من آمن بهم الا انه حسن
الحذف لكونه معلوما والله اعلم قوله تعالى لقد اخذ الله ميثاق بنى اسرايل وارسلنا
اليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون وحسبوا
ان لا تكون فتنة فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله
بصير بما يعملون اعلم ان المقصود عتو بنى اسرايل وشدة تمردهم عن الوفاء
بعهد الله تعالى وهو متعلق بما افتتح الله به السورة وهو قوله اوفوا بالعقود فقال
لقد اخذ الله ميثاق بنى اسرايل يعنى خلق الدلايل وخلق العقل الهادى الى كيفية
الاستدلال وارسلنا اليهم رسلا بتعريف الشرايع والاحكام وقوله كلما
جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم جملة وقعت صفة لقوله رسلا والراجع
محذوف والتقدير كلما جاء رسول منهم بما لا تهوى انفسهم اى بما يخالف هواهم
ويضاد شهواتهم من مشاق التكليف وهاهنا سوالات الاول اين جواب الشرط
فان قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون لا يصلح بان يكون جوابا لهذا الشرط
لان الرسول الواحد لا يكون فريقين والجواب ان جواب الشرط محذوف وانما
جاز حذفه لان فى الكلام المذكور دليلا عليه والتقدير كلما جاءهم رسول ناصبوه
فقتل فريقا كذبوه وفريقا يقتلون وقوله الرسول الواحد لا يكون فريقين فنقول
كلما جاءهم رسول يدل على كثرة الرسل فلا جرم جعلهم فريقين والجواب ان
جواب الشرط محذوف وانما جاز حذفه لان فى الكلام المذكور دليلا عليه والتقدير
السوال الثانى لم ذكر احد الفعلين ماضيا والاخر مضارعا والجواب انه
تعالى بين انهم كيف كانوا يكذبون موسى عليه السلام فى كل مقام وكيف كانوا
يتمردون على اوامره وتكاليفه وانه عليه السلام انما توفى فى التيه على قول
بعضهم لشوم تمردهم عن قبول قوله فى مقاتلة الجبارين واما القتل فما اتفق
لهم فى حق زكريا ويحيى عليهما السلام وكانوا ايضا قصدوا قتل عيسى عليه السلام
وان كان الله تعالى منعهم من مرادهم يزعمون انهم قتلوه فذكر التكذيب بلفظ
الماضى هنا اشارة الى معاملتهم مع موسى صلوات الله عليه لانه قد انقضى من ذلك
الزمان ادوار كثيرة وذكر القتل بلفظ المضارع اشارة الى معاملتهم مع زكريا
وعيسى ويحيى عليهم السلام لكون ذلك الزمان قريبا فكان كالحاضر السوال الثالث
ما الفايدة فى تقديم المفعول فى قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون الجواب قد عرفت
ان التقديم انما يكون لشدة العناية فالتكذيب والقتل وان كانا منكرين الا ان تكذيب
الانبيا عليهم السلام وقتلهم اقبح فكان التقديم لهذه الفايدة ثم قال تعالى وحسبوا
ان لا تكون فتنة فى الاية مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكساى وابو عمرو ان لا تكون
فتنة برفع نون تكون والباقون بالنصب ذكر الواحدى لهذا تقريرا حسنا فقال
الافعال على ثلثة اضرب فعل يدل على ثبات الشى نحو العلم والتيقن والتبين فما كان

مثل هذا يقع بعد ان الثقيلة ولم يقع بعد الخفيفة وذلك لان الثقيلة تدل على ثبات
الشيء واستقراره فاذا كان العلم بالله يدل على الاستقرار والثبات وان الثقيلة
تفيد هذا المعنى حصلت بينهما موافقة ومجانسة ومثاله من القران ويعلمون ان الله
هو الحق المبين الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده الم يعلم بان الله يرى
والضرب الثاني فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار نحو اطمع واخاف وارجو
فهذا لا يستعمل فيه الا الخفيفة الناصبة للفعل قال تعالى والذي اطمع ان يغفر لي
وتخافون ان يتخطفكم الناس فخشينا ان يرهقهما والضرب الثالث فعل يحذب تارة
الى هذا القبيل وتارة اخرى الى ذلك القبيل نحو حسبت واخواتها فتارة تستعمل
بمعنى اطمع وارجو فيما لا يكون ثابتا مستقرا وتارة بمعنى العلم فيما يكون ثابتا ومستقرا
اذا عرفت هذا فنقول يمكن اجراء الحسبان هاهنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار
لان القوم كانوا جازمين بانهم لا يوقعون بسبب ذلك التكذيب والقتل في الفتنة
والعذاب ويمكن اجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث انهم كانوا يكذبون ويقتلون
بسبب الجاه والتبع فكانوا بقلوبهم عارفين بان ذلك خطا ومعصية واذا كان
اللفظ محتملا لكل واحد من المعنيين لا جرم ظهر الوجه في كل واحد من القراءتين
فمن رفع قوله ان لا تكون كان المعنى انه لا تكون ثم خففت المشددة وجعلت لا عوضا
من حذف الضمير فلو قلت علمت ان تقول بالرفع لم يحسن حتى ياتي بما يكون عوضا من
حذف الضمير نحو السين وسوف وقد كقوله علم ان سيكون ووجه النصب ظاهر
ثم قال الواحدي رحمه الله وكلا الوجهين جاء القران فمثل قول من نصب
واوقع هذه الحقيقة قوله ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا ام حسب
الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم الم احسب الناس ان يتركوا ومثل قراءة
من رفع ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم ايحسبون انما نمدهم به ايحسب
الانسان ان لن نجمع فهذه مخففة من الثقيلة لان الناصبة للفعل لا تقع بعدها
ان ومثل المذهبين في الظن قوله نظن ان يفعل ان ظنا ان يقيما ومن الرفع
قوله وانا ظننا ان لن تقول الانس والجن وانهم ظنوا كما ظننتم ان لن يبعث الله
احدا فان هاهنا الخفيفة من الشديدة كقوله علم ان سيكون لان الناصبة للفعل
لا تجتمع مع كي لان كي تفيد التاكيد وان الناصبة تفيد عدم الثبات كما قررناه والله
اعلم المسئلة الثانية ان باب حسب من الافعال التي لا بد لها من مفعولين الا ان
قوله ان لا تكون فيه جملة قامت مقام مفعولي حسب لان معناه وحسبوا الفتنة
غير نازلة بهم المسئلة الثالثة ذكر المفسرون في الفتنة وجوها وهي محصورة
في عذاب الدنيا وعذاب الاخرة ثم ان عذاب الدنيا اقسام منها القحط ومنها
الوبا ومنها القتل ومنها العداوة ومنها البغضا فيما بينهم ومنها الادبار والنحوسة
وكل ذلك قد وقع بهم وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه
واعلم ان حسابهم ان لا يقع فيه تحتمل وجهين الاول انهم كانوا يعتقدون ان النسخ
ممتنع على شرع موسى عليه السلام وكانوا يعتقدون ان الواجب عليهم في كل رسول

جاء بشرع

جاء بشرع اخر انه يجب عليهم تكذيبه وقتله والثاني انهم اعتقدوا في انفسهم
كونهم مخطئين في ذلك التكذيب والقتل الا انهم كانوا يقولون نحن ابناء الله
واحباؤه وكانوا يعتقدون ان اسلافهم واباهم يدفع عنهم العقاب الذي
يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب ثم قال تعالى فعموا وصموا ثم تاب الله
عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون وفيه مسائل المسئلة الاولى
الاية دالة على ان عماهم وصممهم عن الهداية الى الحق حصل مرتين واختلف
المفسرون في المراد بهاتين المرتين على وجوه الاول المراد انهم عموا وصموا
في زمان زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام ثم تاب الله على بعضهم حيث وفق بعضهم
للايمان به ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد عليه السلام بان انكروا نبوته ورسالته
وانما قال كثير منهم لان اكثر اليهود وان اصروا على الكفر بمحمد عليه السلام الا ان
جمعا منهم امنوا به مثل عبد الله بن سلام واصحابه الثاني عموا وصموا حين عبدوا
العجل ثم تابوا منه فتاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم بالتعنت وهو طلبهم
رؤية الله جهرة ونزول الملائكة الثالث قال القفال رحمه الله ذكر الله
تعالى في سورة بني اسرائيل ما يجوز ان يكون تفسيرا لهذه الاية فقال وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا
فاذا جاء وعد اولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا اولي باس شديد فجاسوا خلال
الديار وكان وعد الله مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وامددناكم باموال
وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا فهذا معنى عموا وصموا ثم قال فاذا جاء وعد الاخرة
ليسوؤا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة وليتبروا ما علوا
تتبيرا فهذا المعنى قوله فعموا وصموا كثير منهم الرابع ان قوله فعموا وصموا انما كان
برسول ارسل اليهم مثل داود وسليمن وغيرهم فامنوا به فتاب الله عليهم
ثم وقعت فترة فعموا وصموا والله اعلم المسئلة الثانية قرئ عموا وصموا بالضم
على تقدير اعماهم واصمهم اي رماهم وضربهم بالعمى والصمم كما تقول نزكته ضربته
بالنيزك وهو رمح قصير وركبته اذا ضربته بركبتك المسئلة الثالثة في
قوله ثم عموا وصموا كثير منهم وجوه الاول انه على مذهب من يقول من العرب
اكلوني البراغيث الثاني ان يكون كثير منهم بدلا عن الضمير في قوله ثم
عموا وصموا والابدال كثير في القران قال الذي احسن كل شيء خلقه وقال ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهذا الابدال هاهنا في غاية
الحسن لانه تعالى قال ثم عموا وصموا فاوهم ذلك ان كلهم صاروا كذلك فلما
قال كثير منهم دل على ان هذا الحكم حاصل للكثير لا للكل الثالث ان قوله كثير
منهم خبر مبتدا محذوف والتقدير وهم كثير منهم المسئلة الرابعة
لا شك ان المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر فنقول فاعل هذا الجهل هو الله
تعالى او العبد والاول يبطل قول المعتزلة والثاني باطل لان الانسان لا يختار
البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه فان قالوا انما اختاروا ذلك لانهم ظنوا انه

علم قلنا حاصل هذا انهم اختاروا هذا الجهل لسبق جهل اخر الا ان الجهالات لا
تتسلسل بل لابد من انتهايها الى الجهل الاول ولا يجوز ان يكون فاعله هو العبد
لما ذكرنا فوجب ان يكون فاعله هو الله تعالى ثم قال والله بصير بما يعملون اي من
قتل الانبياء وتكذيب الرسل والمقصود منه التهديد قوله تعالى
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وما من اله الا اله واحد وان لم ينتهوا
عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم افلا يتوبون الى الله الي
ويستغفرونه والله غفور رحيم ما المسيح ابن مريم الا رسول
قد خلت من قبله الرسل وامه صديقة كانا ياكلان الطعام انظر كيف
نبين لهم الايات ثم انظر انى يوفكون قل اتعبدون من دون الله
ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا والله هو السميع العليم اعلم انه تعالى
لما استقصى الكلام مع اليهود شرع هاهنا في الكلام مع النصارى فحكى عن
فريق منهم انهم قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وهذا قول اليعقوبية لانهم
يقولون ان مريم ولدت الها ولعل معنى هذا المذهب انهم يقولون ان الله
تعالى حل في ذات عيسى او اتحد بذات عيسى عليه السلام ثم حكى تعالى عن المسيح
انه قال يا بني اسرايل اعبدوا الله ربي وربكم وهذا تنبيه على ما هو الحجة
القاطعة على فساد قول النصارى وذلك لانه عليه السلام لم يفرق بين نفسه
وبين غيره في ان دلايل الحدوث ظاهرة عليه ثم قال انه من يشرك بالله فقد
حرم الله عليه الجنة وماواه النار وما للظالمين من انصار ومعناه ظاهر واحتج
اصحابنا به على ان عقاب الفساق لا يكون مخلدا قالوا وذلك لانه تعالى جعل
اعظم انواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو ان الله حرم عليهم
الجنة وجعل ماواهم النار وانه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم
فلو كان حال الفساق من المومنين كذلك لما بقي لتهديد المشركين على شركهم
بهذا الوعيد فايدة ثم قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى ثلاثة كسرت بالاضافة ولا يجوز نصبها لان معناه
واحد ثلاثة اما اذا قلت رابع ثلاثة فهاهنا يجوز الجر والنصب لان معناه الذي صير
الثلاثة اربعة بكونه فيهم المسئلة الثانية في تفسير قول النصارى ثالث
ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو انهم ارادوا بذلك ان الله
ومريم وعيسى الهة ثلاثة والذي يوكد ذلك قوله تعالى للمسيح انت قلت للناس اتخذوني
وامي الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة اي احد ثلاثة الهة والدليل على ان المراد
ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله الا اله واحد وعلى هذا التقدير ففي الاية اضمار
الا انه حذف ذكر الالهة لان ذلك معلوم من مذاهبهم قال الواحدي لا يكفر من يقول
ثالث ثلاثة اذا لم يرد به ثالث ثلاثة الهة فانه ما من اثنين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله
تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم والطريق
الثاني ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون جوهر واحد ثلاثة اقانيم اب

وابن

وابن وروح قدس وهذه الثلاثة اله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص
والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحياة فاثبتوا
الذات والكلمة والحياة وقالوا ان الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى
عليه السلام اختلاط الماء بالخمر واختلاط الماء باللبن وزعموا ان الاب اله واحد
والابن اله والروح اله والكل اله واعلم ان هذا معلوم البطلان ببديهة
العقل فان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة ولا نرى في الدنيا مقالة اشد
فسادا واظهر بطلانا من مقالة النصارى ثم قال تعالى وما من اله الا اله واحد
وفيه قولان احدهما انها صلة زايدة والتقدير ما اله الا اله واحد والثاني انها تفيد
معنى الاستغراق والتقدير وما في الوجود من هذه الحقيقة الا فرد واحد ثم
قال وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم قال الزجاج معناه
ليمسن الذين اقاموا على هذا الدين لان كثيرا منهم تابوا من النصرانية ثم قال افلا
يتوبون الى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم قال الفرا هذا امر
بلفظ الاستفهام كقوله تعالى فهل انتم منتهون في اية تحريم الخمر ثم قال تعالى
ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وامه صديقة اي وما هو
الا رسول من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاء بايات من الله كما اتوا بامثالها
فان ابرا الاكمه والابرص واحيا الموتى على يده فقد احيى العصا وجعلها حية تسعى
وفلق البحر على يد موسى وان خلق من غير ذكر فقد خلق ادم من غير ذكر
ولا انثى وامه صديقة وفي تفسير ذلك وجوه احدها صدقت بايات ربها
وبكل ما اخبر عنه ولدها قال تعالى وصدقت بكلمات ربها وكتبه وثانيها
انه تعالى قال فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا فلما كلمها جبريل
عليه السلام وصدقته وقع عليها اسم الصديقة وثالثها ان المراد
بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصي وشدة جدها واجتهادها في اقامة
بكونها صديقة مراسم العبودية فان الكامل في هذه الصفة يسمى صديقا
قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين ثم قال
تعالى كانا ياكلان الطعام واعلم ان المقصود من ذلك الاستدلال على
فساد قول النصارى وبيانه من وجوه الاول ان كل من كان له ام فقد حدث
بعد ان لم يكن وكل من كان كذلك كان مخلوقا والثاني انهما كانا محتاجين
الى الطعام اشد الحاجة والاله هو الذي يكون غنيا عن جميع الاشيا
فكيف يعقل ان يكون الها الثالث قال بعضهم ان قوله كانا ياكلان الطعام
كناية عن الحدث لان من اكل الطعام فانه لا بد وان يحدث وهذا عندي
ضعيف من وجوه الاول انه ليس كل من اكل احدث فان اهل الجنة ياكلون
ولا يحدثون الثاني ان الاكل عبارة عن الحاجة الى الطعام وهذه الاية
من اقوى الدلايل على انه ليس باله فاي حاجة بنا الى جعله كناية عن شي اخر
الثالث ان الاله هو القادر على الخلق والايجاد فلو كان الها لقدر على رفع

الم الجوع عن نفسه بغير الطعام فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف
كيف يعقل ان يكون الها للعالمين وبالجملة ففساد قول النصارى اظهر من
ان يحتاج الى دليل ثم قال تعالى انظر كيف نبين لهم الايات ثم انظر انى يؤفكون
يقال افكه يافكه افكا اذا صرفه والافك الكذب لانه صرف عن الحق وكل مصروف
عن الشي مافوك عنه وقد افكت الارض اى صرف عنها المطر ومعنى قوله انى
يؤفكون اى يصرفون عن الحق قال اصحابنا الاية دلت على انهم مصروفون عن تامل
الحق والانسان الحي يمتنع ان يصرف نفسه عن الحق والصدق الى الباطل
والجهل والكذب لان العاقل لا يختار لنفسه ذلك فعلمنا ان الله سبحانه وتعالى
هو الذى صرفهم عن ذلك ثم قال تعالى قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم
ضرا ولا نفعا وهذا دليل اخر على فساد قول النصارى وهو يحتمل وهو انواعا
منها الاول ان اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء فما قدروا على الاضرار
به وكان انصاره وصحابته يحبونه فما قدر على ايصال نفع من منافع الدنيا اليهم
والعاجز عن الاضرار والنفع كيف يعقل ان يكون الها الثاني ان مذهب النصارى
ان اليهود صلبوه ومزقوا اضلاعه ولما عطش فطلب الماء منهم صبوا الخل
في منخريه ومن كان في الضعف هكذا كيف يكون الها الثالث ان اله العالم يجب
ان يكون غنيا عن كل ما سواه ويكون كل ما سواه محتاجا اليه فلو كان عيسى لامتنع
كونه مشغولا بعبادة الله تعالى لان الاله لا يعبد شيئا انما العبد هو الذى يعبد
الاله فلما عرف بالتواتر كونه مواظبا على الطاعات والعبادات علمنا انه انما كان
يفعلها لكونه محتاجا في تحصيل المنافع ودفع المضار الى غيره ومن كان كذلك
كيف يقدر على ايصال المنافع الى العباد ودفع المضار عنهم واذا كان كذلك
كان عبدا كسائر العبيد هذا هو عين الدليل الذى حكاه الله تعالى عن ابراهيم
عليه السلام حيث قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا
ثم قال تعالى والله هو السميع العليم والمراد منه التهديد يعني سميع
بكفرهم عليم بضمائرهم قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لا تغلوا في
دينكم غير الحق ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا عن السبيل لعن الذين كفروا
من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون
كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ترى كثيرا منهم
يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم انفسهم ان سخط الله عليهم
وفي العذاب هم خالدون ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي
وما انزل اليه ما اتخذوهم اولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون اعلم
انه تعالى لما تكلم اولا على اباطيل اليهود ثم تكلم ثانيا على اباطيل النصارى
واقام الدليل الظاهر على بطلانها وفسادها فعند ذلك خاطب مجموع الفريقين
بهذا الخطاب فقال يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق والغلو نقيض
التقصير ومعناه الخروج عن الحدود وذلك لان الحق وسط بين الافراط

والتفريط

١٦٧

والتفريط ودين الله بين الغلو والتقصير وقوله غير الحق صفة المصدر
اى تغلوا في دينكم غلوا غير الحق اى غلوا باطلا لان الغلو في الدين نوعان غلو حق
وهو ان يبالغ في تقريره وتاكيده وغلو باطل وهو ان يتكلف تقرير الشبه واخفاء
الدلائل وذلك الغلو هو ان اليهود لعنهم الله نسبوه الى الزنا والكذب والنصارى
ادعوا فيه الالهية ثم قال تعالى ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا
وضلوا عن سواء السبيل وفيه مسالتان المسالة الاولى الاهواء ها هنا المذاهب
التي تدعوا اليها الشهوة دون الحجة قال الشعبي ما ذكر الله لفظ الهوى في القران
الا ذمه قال ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله واتبع هواه فتردى وما
ينطق عن الهوى ارايت من اتخذ الهه هواه قال ابو عبيد لم نجد الهوى
يوضع الا في موضع الشر لا يقال فلان يهوى الخير انما يقال يريد الخير
ويحبه وقال بعضهم الهوى اله يعبد من دون الله وقيل سمي الهوى هوى
لانه يهوى بصاحبه في النار وانشد في ذم الهوى   ان الهوان هو الهوى
خرم اسمه   فاذا هويت فقد لقيت هوانا   قال رجل لابن عباس
رضي الله عنه الحمد لله الذى جعل هواى على هواك فقال ابن عباس كل هوى
ضلالة المسالة الثانية انه تعالى وصفهم بثلاث درجات في
الضلال فبين انهم كانوا مضلين لغيرهم ثم ذكر انهم استمروا على تلك
الحالة حتى انهم الان ضالون كما كانوا ولا نجد حالة اقرب الى البعد من الله
والقرب من عقاب الله تعالى من هذه الحالة نعوذ بالله منها ويحتمل ان يكون
المراد انهم ضلوا واضلوا وانهم ضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك الضلال
انه ارشاد الى الحق ويحتمل يكون المراد بالضلال الاول الضلال عن الدين
وبالضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة واعلم انه تعالى لما خاطب اهل
الكتاب بهذا الخطاب وصف اسلافهم فقال لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان
داود وعيسى بن مريم قال اكثر المفسرين يعني اصحاب السبت واصحاب المائدة
اما اصحاب السبت فهو ان اصحاب داود هم ايلة لما اعتدوا في السبت باخذ
الحيتان على ما ذكر الله تعالى هذه القصة في سورة الاعراف قال داود اللهم
العنهم واجعلهم اية فمسخوا قردة واما اصحاب المائدة فانهم لما اكلوا من المائدة
ولم يؤمنوا قال عيسى اللهم العنهم كما لعنت اصحاب فاصبحوا خنازير وكانوا
خمسة الاف رجل ما فيهم امراة ولا صبي قال بعض العلما ان اليهود كانوا يفتخرون
بانا من اولاد الانبياء فذكر الله تعالى هذه الاية لتدل على انهم ملعونون على السنة
الانبيا وقيل ان داود وعيسى عليهما السلام بشرا بمحمد ولعنا من يكذب به وهو قول الاصم
ثم قال تعالى ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون والمعنى ان ذلك اللعن كان بسبب
انهم يعصون ويبالغون في ذلك العصيان ثم انه تعالى فسر المعصية بقوله كانوا لا
يتناهون عن منكر فعلوه وللتناهي ها هنا معنيان احدهما هو الذى عليه الجمهور
انه تفاعل من النهي اى كانوا لا ينهى بعضهم بعضا روى ابن مسعود عن النبي

صلى الله عليه وسلم انه قال من رضي عمل قوم فهو منهم ومن كثر سواد قوم فهو
منهم والمعنى الثاني التناهي انه بمعنى الانتهاء يقال انتهى عن الامر وتناهى
عنه اذا كف عن الامر ثم قال تعالى لبئس ما كانوا يفعلون اللام في لبئس لام القسم
كانه قال اقسم لبئس ما كانوا يفعلون وهو ارتكاب المعاصي والعدوان وترك
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان قيل الانتهاء عن الشيء بعد ان صار مفعولا
غير ممكن فلم ذمهم عليه قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان يكون المراد
لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه الثاني لا يتناهون عن منكر ارادوا فعله
واحضروا آلته وادواته الثالث لا يتناهون عن الاصرار عن منكر فعلوه
ثم قال تعالى ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا اعلم انه تعالى لما وصف
اسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بانهم يتولون الكفار وعبدة الاوثان
والمراد منه كعب بن الاشرف واصحابه حين استجاشوا المشركين على الرسول
صلى الله عليه وسلم وذكرنا ذلك في قوله ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى
من الذين آمنوا سبيلا ثم قال لبئس ما قدمت لهم انفسهم اي بئس ما قدموا
من العمل لمعادهم في دار الآخرة وقوله ان سخط الله عليهم محل ان رفع كما يقول
بئس رجلا زيد ورفعه كرفع زيد وفي زيد وجهان الابتداء ويكون بئس وما
عملت فيه خبره والثاني ان يكون خبر مبتدا محذوف كانه لو قال بئس رجلا
قيل ما هو فيقال زيد اي هو زيد ثم قال تعالى ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي
وهو موسى وما انزل اليه في التوراة كما يدعون ما اتخذوا المشركين اولياء
لان تحريم ذلك متاكد في التوراة وفي شرع موسى عليه السلام فلما فعلوا
ذلك ظهر انه ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه السلام بل مرادهم الرياسة
والجاه فليسعون في تحصيله باي طريق قدروا عليه فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق
فقال ولكن كثيرا منهم فاسقون وفيه وجه آخر ذكره القفال رحمه الله وهو
ان يكون المعنى ولو كان هؤلاء المتولون من المشركين يؤمنون بالله وبمحمد عليه
السلام ما اتخذهم هؤلاء اليهود اولياء وهذا وجه حسن ليس في الكلام ما يدفعه
والله اعلم قوله تعالى لتجدن اشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين
اشركوا ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى
ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون واذا سمعوا ما انزل
الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا
آمنا فاكتبنا مع الشاهدين وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق
ونطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين فاثابهم الله بما قالوا جنات تجري
من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا
بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم اعلم انه تعالى لما ذكر من احوال اهل
الكتاب من اليهود والنصارى ما ذكره في هذه الآية ان اليهود في غاية العداوة
مع المسلمين ولذلك جعلهم قرناء للمشركين في شدة العداوة بل نبه على انهم اشد

في العداوة

١٦٨

في العداوة من المشركين من جهة انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر المشركين ولعمري
انهم كذلك وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما خلا يهوديان بمسلم الا هما بقتله و
ذكر الله تعالى ان النصارى الين عريكة من اليهود واقرب الى المسلمين منهم
وهاهنا مسئلتان المسئلة الاولى قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطا والسدي
المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على الرسول عليه السلام وآمنوا به
ولم يرد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين وقال آخرون مذهب اليهود
انه يجب عليهم ايصال الشر الى من يخالفهم في الدين باي طريق كان فان قدروا
على القتل فذاك والا فبغصب المال او بسرقته بنوع من المكر والكيد والحيلة واما
النصارى فليس مذهبهم ذلك بل الايذاء في دينهم حرام فهذا هو وجه التفاوت
المسئلة الثانية المقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف امر اليهود على الرسول
صلى الله عليه وسلم واللام في قوله لتجدن لام القسم والتقدير قسما انك تجد
اليهود والمشركين اشد الناس عداوة مع المؤمنين وقد شرحت لك ان هذا
التمرد والمعصية عادة قديمة لهم ففرغ قلبك منهم ولا تبال بمكرهم
وكيدهم ثم ذكر تعالى سبب هذا التفاوت فقال ذلك بان منهم قسيسين
ورهبانا وانهم لا يستكبرون وفي الآية مسئلتان المسئلة الاولى علة هذا
التفاوت ان اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه
قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حياة ومن الذين اشركوا فقرنهم
في الحرص بالمشركين المنكرين للمعاد والحرص معدن الاخلاق الذميمة لان
من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا واقدم على كل محظور
ومنكر بسبب طلب الدنيا فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال مالا او جاها
واما النصارى فانهم في اكثر الامر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة
وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع وكل من كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا
يؤذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق سهل الانقياد له فهذا هو
الفرق بين هذين الفريقين في هذا الباب وهو المراد بقوله تعالى ذلك بان
منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وهاهنا دقيقة نافعة
في طلب الدين وهو ان كفر النصارى اغلظ من كفر اليهود لان النصارى
ينازعون في الالهيات وفي النبوات واليهود لا ينازعون الا في النبوات ولا شك
ان الاول اغلظ ثم ان النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب
الدنيا بل كان في قلبهم شيء من ميل الى الآخرة شرفهم الله بقوله ولتجدن اقربهم
مودة للذين قالوا انا نصارى واما اليهود مع ان كفرهم اخف في جنب كفر
النصارى طردهم وخصهم بمزيد اللعن وما ذاك الا بسبب حرصهم
على الدنيا وذلك ينبهك على صحة قوله صلى الله عليه وسلم حب الدنيا رأس كل خطيئة
المسئلة الثانية القس والقسيس اسم لرئيس النصارى والجمع القسيسون وقال
عروة بن الزبير صنعت النصارى الانجيل وادخلت فيه ما ليس منه وبقي واحد

من علمائهم على الحق والذين وكان اسمه قسيسا فمن كان على هديه ودينه فهو
قسيس قال قطرب القس والقسيس العالم بلغة الروم وهذا مما وقع
الوفاق فيه بين اللغتين واما الرهبان فهو جمع راهب كركبان وراكب وفرسان
وفارس وقال بعضهم الرهبان واحد وجمعه رهابين كقربان وقرابين واصله
من الرهبة بمعنى المخافة فان قيل كيف مدحهم الله بذلك مع قوله ورهبانية ابتدعوها
وقوله عليه السلام لا رهبانية في الاسلام قلنا ان ذلك صار ممدوحا مقابلة
طريقة اليهود في القساوة والغلظة ولا يلزم هذا القدر كونه ممدوحا على الاطلاق
ثم قال تعالى واذا سمعوا ما انزل يعني القران الى الرسول يعني محمدا صلى الله عليه وسلم قال
ابن عباس يريد النجاشي واصحابه وذلك لان جعفر الطيار قرا عليهم سورة مريم
فاخذ النجاشي تبنة من الارض وقال والله ما زاد على ما قال الله في الانجيل مثل
هذا وما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة واما قوله ترى اعينهم تفيض
اعينهم من الدمع لان الفيض ان يمتلي الاناء وغيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه
الثاني ان يكون المراد المبالغة في وصفهم بالبكا فجعلت اعينهم كانها تفيض
بانفسها واما قوله مما عرفوا من الحق اي مما نزل على محمد وهو الحق فان قيل اي
فرق بين من ومن في قوله مما عرفوا من الحق قلنا الاولى لابتداء الغاية
والتقدير ان فيض الدمع انما ابتدا من معرفة الحق وكان من اجله وسببه هو
والثانية للتبعيض يعني انهم عرفوا بعض الحق وهو القران فابكاهم فكيف
لو عرفوا كله واما قوله يقولون ربنا امنا فاكتبنا مع الشاهدين وفيه وجهان
الاول يريد امة محمد صلى الله عليه وسلم الذين يشهدون بالحق وهو ماخوذ من
قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس مع كل من يشهد
من انبيائك ومؤمني بانك لا اله غيرك واما قوله وما لنا لا نؤمن بالله
وما جاءنا من الحق ونطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف محل لا نؤمن النصب على الحال بمعنى
غير مؤمنين كقوله قائما والواو في قوله ونطمع واو الحال فان قيل ما العامل
في الحال الاولى والثانية قلنا العامل في الاولى ما في اللام من معنى الفعل كانه قيل
اي شيء حصل لنا حال كوننا غير مؤمنين وفي الثانية معنى هذا الفعل ولكن
مقيدا بالحال الاولى لانك لو ازلتها وقلت ما لنا ونطمع لم يكن كلاما ويجوز
ان يكون ونطمع حالا من لا نؤمن على انهم انكروا على انفسهم انهم لا
يوحدون الله ويطمعون مع ذلك ان يصحبوا الصالحين وان يكون معطوفا على
قوله لا نؤمن على معنى وما لنا نجمع بين التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين
المسئلة الثانية تقدير الاية ونطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار
رضوانه قال تعالى ليدخلنهم مدخلا يرضونه الا انه حسن الحذف لكونه
معلوما ثم قال تعالى فاثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الانهار خالدين
فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم

وفيه مسايل

وفيه مسايل المسئلة الاولى ظاهر الاية يدل على انهم انما استحقوا ذلك
الثواب بمجرد القول لانه تعالى قال فاثابهم الله بما قالوا وذلك غير ممكن
لان مجرد القول لا يفيد الجواب واجابوا عنه من وجهين الاول انه قد سبق
من وصفهم ما يدل على اخلاصهم فيما قالوا وهو المعرفة وذلك هو قوله مما عرفوا
من الحق فلما حصلت المعرفة والاخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف القول لا جرم
كمل الايمان الثاني روى عطا عن ابن عباس انه قال قوله بما قالوا يريد بما
سالوا يعني قولهم فاكتبنا مع الشاهدين المسئلة الثانية الاية دالة
على ان المؤمن الفاسق لا يبقى مخلدا في النار وبيانه من وجهين الاول انه
تعالى قال وذلك جزاء المحسنين وهذا الاحسان لا بد وان يكون هو
الذي تقدم ذكره وهو المعرفة وهو قوله مما عرفوا والاقرار به وهو قوله
فاثابهم الله بما قالوا واذا كان كذلك فهذه الاية دالة على ان هذه المعرفة
والاقرار يوجب ان يحصل له هذا الثواب وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة
وهذا الاقرار فوجب ان يحصل له هذا الثواب فاما ان ينتقل من الجنة
الى النار وهو باطل بالاجماع او يقال يعاقب على ذنبه ثم ينقل الى الجنة وذلك
هو المطلوب الثاني انه تعالى قال والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك
اصحاب الجحيم لا غيرهم والمصاحب للشيء من هذين الوجهين هو
الملازم له الذي لا ينفك عنه وهذا يقتضي تخصيص هذا الدوام بالكفار
فصارت هذه الاية من هذين الوجهين من اقوى الدلائل على ان الخلود في
النار لا يحصل للمؤمنين من الفاسق والله اعلم قوله تعالى
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ
لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي
أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ اعلم انه تعالى لما استقصى في المناظرة مع
اليهود والنصارى عاد ههنا الى بيان الاحكام وذكر جملة منها النوع
الاول ما يتعلق بحل المطاعم والمشارب واللذات فقال يا ايها الذين امنوا
لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وفيه مسايل المسئلة الاولى الطيبات
اللذات التي تشتهيها النفوس وتميل اليها القلوب وفي الاية قولان
الاول روي انه صلى الله عليه وسلم وصف القيامة لاصحابه في بيت ابن
مظعون بالغ واسبغ الكلام في الانذار والتحذير فعزموا على ان يرفضوا
الدنيا ويحرموا على انفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة وان
يصوموا النهار ويقوموا الليل وان لا يناموا على الفرش وان يخصوا انفسهم
ويلبسوا المسوح ويسيحوا في الارض فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك
فقال لهم اني لم اومر بذلك ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا وافطروا و
قوموا وناموا فاني اقوم وانام واصوم وافطر واكل اللحم والدسم واتي
النسا فمن رغب عن سنتي فليس مني وبهذا الكلام ظهر وجه النظم بين

هذه الاية وبين ما بينها وذلك لانه تعالى مدح النصارى بان منهم قسيسين
ورهبانا وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذائذها فلما مدحهم
اوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين في مثل تلك الطريقة فذكر تعالى
عقيبه هذه الاية ازالة لذلك الوهم ليظهر للمسلمين انهم ليسوا مامورين
بتلك الطريقة فان قيل ما الحكمة في هذا النهي قلنا من المعلوم ان حب
الدنيا مستول على الطباع والقلوب فاذا توسع الانسان في اللذات والطيبات
اشتد ميله اليها وعظمت رغبته فيها وكلما كان ذلك التنعم اكثر وادوم
كان ذلك الميل اقوى واعظم وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه
في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها وذلك يمنعه عن الاستغراق
في معرفة الله وفي طاعته ويمنعه عن طلب سعادة الاخرة واما اذا اعرض
لذات الدنيا وطيباتها فكلما كان ذلك الاعراض اتم وادوم كان الميل اضعف
والرغبة اقل وحينئذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله تعالى والاستغراق
في خدمته واذا كان الامر كذلك فما الحكمة في نهي الله تعالى عن الرهبانية والجواب
عنه من وجوه الاول ان الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات
واللذات مما يوقع الضعف في الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ واذا
وقع الضعف فيهما اختلت الفكرة وتشوش العقل ولا شك ان اكمل السعادات
واعظم القربات انما هو معرفة الله تعالى فاذا كانت الرهبانية الشديدة
مما يوقع الخلل في ذلك الطريق الذي بيناه لا جرم وقع النهي عنه والثاني
وهو ان حاصل ما ذكرتم ان اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية
يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية وهذا مسلم لكن في حق النفوس
الضعيفة اما النفوس المستعلية الكاملة فانها لا يكون استكمالها في الاحوال
الحسية مانعا لها من الاستكمال بالسعادات العقلية فانا نشاهد ان النفوس
قد تكون ضعيفة بحيث لا متى اشتغلت بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم اخر وقد تكون
قوية بحيث لا يكون اشتغالها ببعض المهمات مانعا لها من الاشتغال بمهم اخر
فكلما كانت النفس اقوى كانت هذه الحالة اكمل واذا كان كذلك
كانت الرهبانية الخالصة دليلا على نوع من الضعف والقصور وانما الكمال
في الوفاء بالجهتين والاستكمال في البابين الثالث وهو ان من استوفى
اللذات الحسية وكان غرضه منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات
العقلية فان رياضته ومجاهدته اتم من رياضة من اعرض عن اللذات
الحسية لان صرف حصة النفس الى جانب الطاعة اشق واشد من
الاعراض عن حصة النفس بالكلية فكان الكمال في هذا اتم والرابع وهو
ان الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل
واما ترك الرهبانية مع المواظبة والمعرفة والطاعة فانه يفيد عمارة الدنيا
والاخرة فكانت هذه الحالة اكمل فهذا الكلام في هذا الوجه والله اعلم
المسئلة الثانية في تفسير هذه الاية ما ذكره القفال رحمه الله وهو

انه تعالى قال في اول السورة اوفوا بالعقود فبين انه كما لا يجوز استحلال
المحرم كذلك لا يجوز تحريم المحلل وكانت العرب تحرم من الطيبات ما لم يحرمه
الله تعالى وهي البحيرة والسائبة والوصيلة والحام وقد حكى الله تعالى ذلك في هذه
السورة وفي سورة الانعام وكانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما فامر الله
تعالى ان لا يحرموا ما احل الله تعالى ولا يحللوا ما حرمه الله حتى يدخلوا تحت قوله
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود المسئلة الثالثة قوله لا تحرموا طيبات
ما احل الله لكم يحتمل وجوها احدها لا تعتقدوا تحريم ما احله الله لكم وثانيها
لا تظهروا باللسان تحريم ما احله الله لكم وثالثها لا تجتنبوا عنها اجتنابا
يشبه الاجتناب من المحرمات فهذه الوجوه الثلاثة محمولة على الاعتقاد
والقول والعمل ورابعها لا تحرموا على غيركم بالفتوى وخامسها
لا تلتزموا تحريمها بنذر او يمين ونظير هذه الاية قوله تعالى يا ايها النبي
لم تحرم ما احل الله لك وسادسها ان تخلط المغصوب بالمملوك خلطا لا يمكنه
التمييز وحينئذ يحرم الكل فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالا له وكذلك
القول اذا خلط النجس بالطاهر فالاية محتملة لكل هذه الوجوه ولا يبعد
حملها على الكل والله اعلم ثم قال تعالى قوله ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين
فيه وجوه الاول انه تعالى جعل تحريم الطيبات اعتداء وظلما فنهى عن الاعتداء
ليدخل تحته النهي عن تحريمها والثاني انه لما اباح الطيبات حرم الاسراف
فيها بقوله ولا تعتدوا ونظيره قوله كلوا واشربوا ولا تسرفوا الثالث
يعني لما احل لكم الطيبات فاكتفوا بهذه المحللات ولا تعتدوها الى ما حرم
عليكم ثم قال تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به
مؤمنون وفيه مسائل المسئلة الاولى وكلوا صيغة الامر فظاهره للوجوب
الا ان المراد ههنا الاباحة والتحليل واحتج اصحاب الشافعي في ان التطوع
لا يلزم بالشروع وقالوا ظاهر هذه الاية تقتضي اباحة الاكل على
الاطلاق فيتناول ما بعد الشروع في الصوم غايته انه خص في بعض
الصور الا ان العام حجة في غير محل التخصيص المسئلة الثانية قوله
حلالا طيبا يحتمل ان يكون متعلقا بالاكل وان يكون متعلقا بالماكول فعلى الاول
يكون التقدير كلوا حلالا طيبا وعلى التقدير الثاني كلوا من الرزق الذي
يكون حلالا طيبا اما على التقدير الاول فانه حجة المعتزلة على ان الرزق
لا يكون الا حلالا وذلك لان الاية على هذا التقدير دالة على الاذن في اكل كل
ما رزق الله تعالى وانما ياذن الله تعالى في اكل الحلال فيلزم ان يكون كل ما
كان رزقا كان حلالا واما على التقدير الثاني فانه حجة لاصحابنا على ان الرزق
قد يكون حراما لانه تعالى خص اذن الاكل بالرزق الذي يكون حلالا طيبا
ولولا ان الرزق قد لا يكون حلالا والا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد فائدة
المسئلة الثالثة لم يقل تعالى كلوا مما رزقكم ولكن قال كلوا مما رزقكم الله

وكلة من للتبعيض كانه قال اقتصروا في الاكل على البعض واصرفوا البعض الى
الصدقات والخيرات لانه ارشاد الى ترك الاسراف كما قال ولا تسرفوا م
المسئلة الرابعة كلوا مما رزقكم الله يدل على انه تعالى قد تكفل برزق كل احد فانه
لو لم يتكفل برزقه لما قال رزقكم الله واذا تكفل الله برزقه وجب ان لا يبالغ في
الطلب وان يعول على وعد الله تعالى واحسانه فانه اكرم من ان يخلف الوعد
ولذلك قال عليه السلام فاتقوا الله واجملوا في الطلب واتقوا الله فهو تاكيد
للتوصية بما امره به وزاد توكيدا بقوله انتم به مؤمنون لان الايمان به
يوجب التقوى في الانتهاء الى ما امر به وعما نهى عنه النوع الثاني من الاحكام
المذكورة في هذا الموضع قوله تعالى لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي إِيمَانِكُمْ وَلَكِنْ
يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ
أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ
أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ قد ذكرنا انه تعالى بين في هذا الموضع انواعا من الشرايع
والاحكام بقي ان يقال اي مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن
ذكره عقيبه فنقول قد ذكرنا ان سبب نزول هذه الاية ان اقواما من الصحابة
حرموا على انفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا على
ذلك فلما نهاهم الله تعالى عنها قالوا يا رسول الله فكيف نصنع بايماننا فانزل الله
تعالى هذه الاية واعلم ان الكلام في ان يمين اللغو ما هو قد سبق على الاستقصا
في سورة البقرة في تفسير قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم فلا وجه للاعادة ثم قال تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وحفص
عن عاصم عقدتم بتشديد القاف بغير الف وقرا حمزة والكسائى وابو بكر عن عاصم
عقدتم بتخفيف القاف بغير الف وقرا ابن عامر عاقدتم بالالف والتخفيف قال
الواحدي رحمه الله عقد فلان اليمين والعهد والحبل عقدا اذا وكده
واحكمه ومثل ذلك ايضا عقد بالتشديد اذا وكد ومثله ايضا عاقد بالالف
اذا عرفت هذا فنقول اما من قرا بالتخفيف فانه صالح للقليل والكثير يقال
عقد زيد يمينه وعقدوا ايمانهم واما من قرا بالتشديد فاعلم ان ابا عبيدة
زعم ان هذه القراءة التشديد يوجب التكرير مرة بعد مرة والقراءة بالتشديد
توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحد لانها لم تتكرر واجاب الواحدي
رحمه الله من وجهين الاول ان بعضهم قال عقد بالتخفيف والتشديد واحد
في المعنى الثاني هب انها لم تفد التكرير كما في قوله وغلقت الابواب الا ان هذا
التكرير يحصل بان يعقدها بقلبه ولسانه ومتى جمع بين القلب واللسان فقد
حصل التكرير اما لو عقد اليمين باحدهما دون الاخر لم يكن معقدا واما من قرا
بالالف فانه من المفاعلة التي تختص بالواحد مثل عافاه الله وطارقت النعل

القاف

وعاقبت

١٧١

وعاقبت اللص فتكون هذه القراءة كقراءة من خفف المسئلة الثانية ما مع الفعل
بمنزلة المصدر والتقدير ولكن يؤاخذكم بعقدكم او بتعقيدكم المسئلة الثالثة في
الاية محذوف والتقدير ولكن يؤاخذكم بما عقدتم اذا حنثتم فحذف وقت المؤاخذة لانه
كان معلوما عندهم او بنكث ما عقدتم فحذف المضاف اما كيفية استدلال الشافعي
بهذه الاية على ان اليمين الغموس يوجب الكفارة فقد ذكرناه في سورة البقرة ثم قال
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة واعلم ان الاية دالة على ان الواجب في كفارة اليمين احد الامور
الثلاثة على التخيير فان عجز عنها جميعا فالواجب شيء آخر وهو الصوم وفي الاية
مسايل المسئلة الاولى معنى الواجب المخير هو انه لا يجب عليه الاتيان بكل واحد
من هذه الثلاثة ولا يجوز له تركها جميعا ومتى اتى باي واحد من هذه الثلاثة شاء
فانه يخرج عن العهدة فاذا اجتمعت هذه القيود الثلاثة فذاك هو الواجب المخير
ومن الفقهاء من قال الواجب واحد لا بعينه وهذا الكلام يحتمل وجهين الاول
ان يقال الواجب عليه ان يدخل في الوجود واحدا من هذه الثلاثة لا بعينه
وهذا محال في المعقول لان الشيء الذي يكون معينا في نفسه يكون ممتنع الوجود
لذاته وما كان كذلك فانه لا يرد به التكليف الثاني ان يقال الواجب عليه
واحد معين في نفسه وفي علم الله تعالى الا انه مجهول التعيين عند الفاعل
وذلك ايضا محال لان كون الشيء واجبا بعينه في حكم الله هو انه لا يجوز تركه
بحال واجمعت الامة على انه يجوز له تركه بتقدير الاتيان بغيره والجمع بين
هذين القولين جمع بين النفي والاثبات وهو محال وتمام الكلام فيه مذكور
في اصول الفقه والله اعلم المسئلة الثانية نصيب كل مسكين مد وهو ثلثا
من وهو قول ابن عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقاسم وقال
ابو حنيفة الواجب نصف صاع من الحنطة وصاع من غير الحنطة حجة الشافعي
انه تعالى لم يذكر في الاطعام الا قوله من اوسط ما تطعمون اهليكم وهذا الوسط
اما ان يكون المراد منه ما كان متوسطا في العرف او ما كان متوسطا في الشرع
فان كان المراد ما كان متوسطا في العرف فثلثا من من الحنطة اذا جعل دقيقا وجعل
خبزا فانه يصير قريبا من المن وذلك كاف في قوت اليوم الواحد ظاهرا وان كان
المراد ما كان متوسطا في الشرع ولم يرد في الشرع له مقدار الا في موضع واحد
وهو ما روى في خبر المفطر في نهار رمضان ان النبي صلى الله عليه وسلم ا
مره باطعام ستين مسكينا من غير ذكر مقدار فقال الرجل ما اجد فاتى
النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه خمسة عشر صاعا فقال له النبي عليه
وسلم اطعم هذا وذلك يدل على تقدير طعام المسكين بربع الصاع
وهو مد ولا يلزم كفارة الحلف لانها شرعت بلفظ الصدقة مطلقة
عن التقدير باطعام الاهل فكان تكفيرها معتبرا بصدقة الفطر وقد
ثبت بالنص تقديرها بالصاع لا بالمد حجة ابي حنيفة رحمه الله انه
تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم والاوسط هو الاعدل والذي

ذكره الشافعي هو ادنى ما يكفي فالاعدل فيكون نادام وهكذا روى
عن ابن عباس مد معه اذا مه الادام مبلغ فيمته قيمة مد اخر وبريد في
الاغلب اجاب الشافعي بان قوله من اوسط ما تطعمون اهليكم
يحتمل ان يكون المراد التوسط في المقدار وان الانسان ربما كان قليل
الاكل جدا يكفيه الرغيف الواحد وربما كان كثير الاكل لا يكفيه
المنوان الا ان المتوسط الغالب انه يكفيه من الخبز ما يقرب من
المن ويحتمل ان يكون المراد التوسط في القيمة لا يكون غاليا
كالسكر ولا يكون خسيس الثمن كالنخالة والذرة والاوسط هو الحنطة
والتمر والزبيب والخبز ويحتمل ان يكون المراد الاوسط في الطيب
واللذاذة ولما كان اللفظ محتملا لكل واحد من الامرين فنقول يجب حمل اللفظ
على ما ذكرناه من وجهين الاول ان الادام غير واجب بالاجماع فلم اللفظ
على التوسط في قدر الطعام الثاني ان هذا القدر واجب بيقين والباقي
مشكوك فيه لان اللفظ لا دلالة فيه عليه فاوجبنا اليقين وطرحنا الشك
المسئلة الثالثة قال الشافعي الواجب تمليك الطعام وقال ابو حنيفة
رحمه الله اذا غدى وعشى عشرة مساكين جاز حجة الشافعي رحمه الله
ان الواجب في هذه الكفارة الامور الثلاثة اما الاطعام او الكسوة او الاعتاق
ثم اجمعنا على ان الواجب في الكسوة التمليك فوجب ان يكون الواجب في الاطعام
هو التمليك حجة ابي حنيفة ان الاية دلت على ان الواجب هو الاطعام
والتغدية والتعشية تسمى اطعاما بدليل قوله تعالى ويطعمون الطعام
على حبه وقال من اوسط ما تطعمون اهليكم وطعام الاهل يكون بالتمكين
لا بالتمليك ويقال في العرف فلان يطعم الفقراء اذا كان يقدم الطعام
اليهم ويمكنهم من اكله واذا ثبت انه امر بالاطعام وثبت ان هذا اطعام
وجب ان يكون كافيا اجاب الشافعي بانا قد بينا الواجب اما المد
واما الازيد والتغدية والتعشية قد تكون اقل من ذلك فلا يخرج
عن العهدة الا باليقين والله اعلم المسئلة الرابعة قال الشافعي لا يجزيه
الاطعام عشرة وقال ابو حنيفة لو اطعم مسكينا واحدا عشر
مرات جاز وحجة الشافعي ان مدار هذا الباب على التعبد الذي
لا يعقل معناه وما كان كذلك فانه يجب الجمود فيه على مورد النص
المسئلة الخامسة الكسوة في اللغة معناه اللباس وهو كل ما يكتسى به
فاما التي تجزي في الكفارة فهو اقل ما يقع عليه اسم الكسوة ازار
او رداء او قميص او سراويل او عمامة او مقنعة ثوب واحد
لكل مسكين وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وهو مذهب
الشافعي المسئلة السادسة المراد بالرقبة الجملة وقيل الاصل في هذا المجاز
الاسير في العرب كانت تجمع يداه الى رقبته بحبل فاذا اطلق حل ذلك الحبل فسمي الاطلاق من الرقبة
فك رقبة ثم جرى ذلك على العتق ومذهب اهل الظاهر ان جميع الرقاب

بجزيه

بجزيه وقال الشافعي الرقبة المجزية في الكفارة كل رقبة سليمة من عيب يمنع
من العمل صغيرة كانت او كبيرة ذكرا او انثى بعد ان تكون مؤمنة ولا يجزي
اعتاق الكافرة في شيء من الكفارة ولا اعتاق المكاتب ولا اعتاق شري القريب
وهذه المسايل في اية الظهار المسئلة السابعة لقايل ان يقول اي فائدة
لتقديم الاطعام على العتق مع ان العتق افضل لا محالة قلنا فيه وجوه احدها
ان المقصود منه التنبيه على ان الكفارة وجبت على التخيير لا على الترتيب لانها
لو وجبت البداية بها بالاغلظ وثانيها قدم الاطعام لانه اسهل لكون الطعام
اعم وجودا والمقصود منه التنبيه على انه تعالى يراعي التخفيف والتسهيل
في التكاليف وثالثها ان الاطعام افضل لان الحر الفقير قد لا يجد الطعام ولا
هناك من يعطيه الطعام فيقع في الضر اما العبد فانه يجب على مولاه اطعامه
وكسوته ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وفيه مسايل المسئلة الاولى
قال الشافعي رضي الله عنه اذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن
الفضل ما يطعم عشرة مساكين لزمته الكفارة بالاطعام وان لم يكن عنده هذا
القدر جاز له الصيام وعند ابي حنيفة يجوز له الصيام اذا كان عنده من المال
ما لا يجب فيه الزكاة فجعل من لا زكاة عليه عادما حجة الشافعي انه تعالى
علق جواز الصيام على عدم وجدان هذه الثلاثة والمعلق بالشرط عدم عند
عدم الشرط فعند وجدان هذه الثلاثة وجب ان لا يجوز الصوم تركنا
العمل به عند وجدان قوت نفسه وقوت عياله يوما وليلة لان ذلك كالامر المضطر
اليه وقد رايناه في الشرع انه متى وقع التعارض في حق النفس وحق الغير كان
تقديم حق النفس واجبا فوجب ان تبقى الاية معمولا بها في غير هذه الصورة والله
اعلم المسئلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه واصح قوليه انه يصوم ثلاثة
ايام ان شاء متتابعة وان شاء متفرقة وقال ابو حنيفة يجب التتابع حجة الشافعي
انه يصوم ثلاثة ايام والاتي بصوم ثلاثة ايام على التفرق اتى بصوم ثلاثة
ايام فوجب ان يخرج عن العهدة حجة ابي حنيفة ما روى في قراءة ابي بن كعب وابن
مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقراءتهما لا تختلف عن روايتهما الجواب
ان القراءة الشاذة مردودة لانها لو كانت قراءة لنقلت نقلا متواترا اذ لو جوزنا
في القران ان لا ينقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة في القران وذلك باطل
فعلمنا ان القران الشاذة مردودة نقلا متواترا اذ لو جوزنا في القران فلا يصلح لان يكون
حجة وايضا نقل في قراءة ابي بن كعب انه قرا فعدة من ايام اخر متتابعات مع ان
التتابع هناك ما كان شرطا والجواب عنه بانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان
رجلا قال له علي ايام من رمضان افاقضيها متفرقات فقال عليه السلام ارايت
لو كان عليك دين فقضيت الدرهم فالدرهم ما يجزيك قال بلى قال فالله احق
ان يعفو ويصفح فثبت هذا الحديث وان وقع جوابا عن هذا السؤال في صوم رمضان
الا ان لفظه عام وتعليله عام في جميع الصيامات وقد ثبت في الاصول

ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فكان ذلك من اقوى الدلايل على جواز
التفريق هاهنا ايضاً والله اعلم المسئلة الثالثة من صام ستة ايام عن
يمينين اجزاه سواء عين احدى الثلاثتين لاحدى اليمينين ام لا والدليل عليه
انه تعالى اوجب صيام ثلاثة ايام عليه وقد اتى بها فوجب ان يخرج عن عهدة
الصيام والله اعلم ثم قال تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم قوله ذلك
اشارة الى ما تقدم ذكره من الطعام والكسوة وتحرير الرقبة اى ذلك المذكور
كفارة ايمانكم اذا حلفتم وحنثتم لان الكفارة لا تجب بمجرد الحلف الا انه
حذف ذكر الحنث لكونه معلوماً كما قال فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر اى فافطر احتج الشافعى رحمه الله بهذه الاية على ان التكفير قبل
الحنث جايز فقال الاية دلت على ان واحداً من الاشيا الثلاثة كفارة
اليمين عند وجود الحلف فاذا اداها بعد الحلف قبل الحنث فقد ادى الكفارة
عن ذلك اليمين واذا كان كذلك وجب ان يخرج عن العهدة قال وقوله اذا حلفتم
فيه دقيقة وهى التنبيه على ان تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز واما بعد
اليمين وقبل الحنث فانه يجوز ثم قال تعالى واحفظوا ايمانكم وفيه وجهان
الاول المراد منه قالوا الايمان لا تكثروا منها قال كثير قليل الالايا حافظ ليمينه
وصفه بانه لا يحلف الثانى واحفظوا ايمانكم اذا حلفتم عن الحنث لئلا
يحتاجوا الى التكفير واللفظ محتمل للوجهين وعلى هذا التقدير مخصوصاً بقوله
عليه السلام من حلف على يمين وراى غيرها خيراً منها فليات الذى
هو خير وليكفر عن يمينه ثم قال تعالى كذلك يبين الله لكم اياته لعلكم
تشكرون والمعنى ظاهر والكلام فى لفظ لعل تقدم مراراً قوله تعالى
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ
الشَّيْطَانِ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ
ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا
فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ اعلم ان هذا هو النوع
الثالث من الاحكام المذكورة فى هذا الموضع ووجه اتصاله بما قبله انه
تعالى قال فيما تقدم لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم الى قوله وكلوا مما
رزقكم الله حلالاً طيباً ثم كان من جملة المستطابة للجمهور الخمر والميسر لا جرم
انه تعالى بين انهما غير داخلين فى المحللات بل فى المحرمات واعلم انا ذكرنا فى
سورة البقرة معنى الخمر والميسر وذكرنا معنى الانصاب والازلام فى اول
هذه السورة فى تفسير قوله وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام ومن
اراد الاستقصا فعليه بهذه المواضع وفى اشتقاق لفظ الخمر وجهان
الاول سميت الخمر خمراً لانها خامرت العقل اى خالطته فسترته والثانى
قال ابن الاعرابى تركت واختمرت اى تغير ريحها والميسر هو قمارهم فى الجزور والانصاب
هى اصنامهم التى نصبوها يعبدونها والازلام سهام مكتوب عليها خير وشر

واعلم

١٧٣ واعلم انه تعالى وصف هذه الاربعة بوصفين الاول رجس من عمل الشيطان يقال
رجس الرجل رجساً ورجس اذا عمل عملاً قبيحاً واصله من الرجس بفتح الراء وهو
شدة الصوت يقال سحاب رجاس اذا كان شديد صوت الرعد فكان الرجس هو
العمل الذى يكون قوى الدرجة كامل الرتبة فى القبح الوصف الثانى قوله من عمل الشيطان
وهذا ايضاً يكمل لكونه رجساً لان الشيطان نجس خبيث لانه كافر والكافر نجس
لقوله انما المشركون نجس والخبيث لا يدعو الا الى الخبيث لقوله والخبيثات للخبيثين
وايضاً كل ما اضيف الى الشيطان فالمراد من تلك الاضافة المبالغة فى كمال قبحه
قال تعالى فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان ثم انه تعالى لما وصف
هذه الاربعة بهذين الوصفين قال فاجتنبوه اى فكونوا جانباً منه والهاء عايدة
الى ماذا فيه وجهان الاول انها عايدة الى الرجس والرجس واقع على الاربعة المذكورة
فكان الامر بالاجتناب متناولاً الثانى انها عايدة الى المضاف المحذوف كانه قيل
انما شان الخمر والميسر او تعاطيهما او ما يشبه ذلك ولذلك قال رجس من عمل الشيطان
واعلم انه تعالى لما امر باجتناب هذه الاشيا ذكر فيها نوعين من المفسدة فالاول
ما يتعلق بالدنيا وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى
الخمر فاعلم ان الظاهر فيمن يشرب الخمر انه يشربها مع جماعة ويكون غرضه من
ذلك الشرب ان يستانس برفقايه ويفرح بمحادثتهم ومكالمتهم فكان غرضه
من ذلك الاجتماع تاكيد الالفة والمحبة الا ان ذلك ينقلب فى الاغلب الى الضد لان
الخمر يزيل العقل واذا زال العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة
العقل وعند استيلائهما تحصل المنازعة بين اولئك الاصحاب وتلك المنازعة
ربما ادت الى القتل والمشافهة بالفحش وذلك يورث اشد العداوة والبغضاء
فالشيطان يسول ان الاجتماع على الشرب يوجب تاكيد الالفة والمحبة وبالاخرة
انقلب الامر وحصلت نهاية العداوة واما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين
الاجحاف بارباب الاموال لان من صار مغلوباً فى القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج
فيه رجاء انه ربما صار غالباً فيه وقد يتفق ان لا يحصل له ذلك الى
ان لا يبقى له شئ من المال والى ان يقامر على لحيته واهله وولده ولا شك انه
بعد ذلك يبقى فقيراً مسكيناً ويصير من اعدى الاعداء لاولئك الذين كانوا
الغالبين فظهر من هذا الوجه ان الخمر والميسر سببان عظيمان فى اثارة العداوة
والبغضاء بين الناس ان شدة العداوة والبغضاء تفضى الى احوال مذمومة
من الهرج والمرج والفتن وكل ذلك مضاد لمصالح العالم فان قيل لم
جمع الخمر والميسر مع الانصاب والازلام ثم افردهما فى هذه الاية قلنا لان
هذه الاية خطاب مع المؤمنين بدليل انه تعالى قال يا ايها الذين امنوا
انما الخمر والميسر والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر واظهار ان هذه
الاربعة متقاربة فى القبح والمفسدة فلما كان المقصود من هذه الاية
النهى عن الخمر والميسر فلا جرم افردهما فى اخر الاية بالذكر اما النوع

الثاني من المفاسد الموجودة في الخمر والميسر المفاسد المتعلقة بالدين وهو
قوله ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فنقول اما ان شرب الخمر يمنع عن
ذكر الله فظاهر لان شرب الخمر يورث الطرب واللذة الجسمانية والنفس
اذا استغرقت في اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله تعالى واما عن الصلاة
فكذلك واما ان الميسر مانع عن ذكر الله وعن الصلاة فكذلك لان ان كان غالبا
صار استغراقه في لذة الغلبة مانعا من ان يخطر بباله سواه فان صار مغلوبا
صار شدة اهتمامه بان يحتال لحيلة يصير بها غالبا ان يخطر بباله شيء سواه
ولا شك ان هذه الحالة مما تصد عن ذكر الله وعن الصلاة فان قيل الاية صريحة
في ان علة تحريم الخمر هي هذه المعاني ثم ان هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم
الخمر مع ان التحريم ما كان حاصلا وهذا القدح في صحة هذا التعليل قلنا هذا
هو الدليل على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح في كونها علة والله
اعلم ولما بين تعالى اشتمال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة
في الدين قال تعالى فهل انتم منتهون روي انه لما نزل يا ايها الذين امنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى قال عمر رضي الله عنه اللهم بين لنا في الخمر بيانا
شافيا فلما نزلت هذه الاية قال انتهينا يا رب واعلم ان هذا وان كان
استفهاما في الظاهر الا ان المراد منه هو النهي في الحقيقة وانما حسن
هذا المجاز لانه تعالى ذم هذه الافعال واظهر قبحها للمخاطب فلما استفهم
بعد ذلك عن تركها لم يقدر المخاطب الا على الاقرار بالترك فكانه قيل
له اتفعله بعد ما قد ظهر من قبحه ما قد ظهر فصار قوله فهل انتم منتهون
جاريا مجرى تنصيص الله على وجوب الانتهاء مقرونا باقرار المكلف بوجوب
الانتهاء واعلم ان هذه الاية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه احدها تصدير
الجملة بانما وذلك لان الكلمة للحصر فكانه تعالى قال لا رجس ولا شيء من عمل
الشيطان الا هذه الاربعة وثانيها انه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الاوثان
ومنه قوله صلى الله عليه وسلم شارب الخمر كعابد الوثن وثالثها انه تعالى
امر بالاجتناب وظاهر الامر للوجوب ورابعها انه قال لعلكم تفلحون
جعل الاجتناب من الفلاح واذا كان الاجتناب من الفلاح فلا جرم كان الارتكاب
خيبة وخامسها انه شرح انواع المفاسد المتعلقة بها في الدنيا وهي وقوع
التعادي والتباغض بين الخلق وحصول الاعراض عن ذكر الله تعالى
وعن الصلاة وسادسها قوله فهل انتم منتهون وهو من ابلغ ما ينهى به
كانه قيل وقد تلي عليكم ما فيها من انواع المفاسد والقبائح فهل انتم
منتهون مع هذه الصوارف ام انتم على ما كنتم عليه حتى لم توعظوا بهذه
المواعظ وسابعها انه تعالى قال بعد ذلك فاطيعوا الله واطيعوا الرسول
واحذروا وظاهر ان المراد اطيعوا الله واطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره
من امرهم بالاجتناب عن الخمر والميسر وقوله احذروا اي احذروا عن

مخالفتها

مخالفتها وثامنها قوله فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين وهذا
تهديد عظيم ووعيد شديد في حق من خالف في هذا التكليف واعرض فيه
عن حكم الله وبيانه يعني ان توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عهدة
التبليغ والاعذار والانذار فاما ما وراء ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف واعرض
عنه فذاك الى الله تعالى ولا شك انه تهديد شديد فصار كل واحد من هذه الوجوه
الثمانية دليلا قاهرا وبرهانا باهرا في تحريم الخمر والله اعلم واعلم ان من
انصف وترك الاعتساف علم ان هذه الاية علم ان هذه الاية نص صريح في ان كل
مسكر حرام وذلك لانه تعالى لما ذكر قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة
والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة قال بعده فهل انتم
منتهون فرتب النهي عن شرب الخمر على كون الخمر مشتملة على تلك المفاسد
ومن المعلوم في بداية العقول ان تلك المفاسد انما تولدت من كونها مؤثرة
في السكر وهذا يفيد القطع بان علة قوله فهل انتم منتهون هي كون الخمر مؤثرة
في الاسكار واذا ثبت هذا وجب القطع بان كل مسكر حرام ومن احاط عقله
بهذا التقدير وبقي مصرا على قوله فليس لعناده علاج والله اعلم قوله تعالى
لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ في الاية مسائل المسئلة الاولى روي انه لما
نزلت الاية اية التحريم للخمر قالت الصحابة ان اخواننا كانوا قد شربوا الخمر
يوم احد ثم قتلوا فكيف حالهم فنزلت هذه الاية والمعنى لا اثم عليهم في ذلك
لانهم شربوها حال ما كانت محللة وهذه الاية مشابهة لقوله تعالى في نسخ
القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وما كان الله ليضيع ايمانكم اي انكم حين
استقبلتم بيت المقدس فقد استقبلتموه بامري فلا اضيع ذلك
كما قال فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى المسئلة
الثانية يجوز ان يكون قوله جناح فيما طعموا الطعام في الاغلب من اللغة خلاف
الشراب فلذلك يجب ان يكون الطعم خلاف الشرب الا ان اسم الطعام قد
يقع على المشروبات كما قال ومن لم يطعمه فانه مني وعلى هذا يجوز ان يكون قوله
جناح فيما طعموا اي شربوا الخمر ويجوز ان يكون معنى الطعم راجعا الى التلذذ بما
يؤكل ويشرب وقد تقول العرب تطعم اي ذق حتى تشتهي واذا كان معنى
الكلمة راجعا الى ذواق صلح للماكول والمشروب معا المسئلة الثالثة
زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر انها محرمة عند ما تكون موقعة
للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة بين في هذه الاية
انه لا جناح على من طعمها اذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد بل حصل معه
شيء من تلك المفاسد بل حصل معه انواع المصالح من الطاعة والتقوى
والاحسان الى الخلق قالوا ولا يمكن حمله على احوال من شرب الخمر قبل نزول اية
التحريم لانه لو كان المراد ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا كما ذكر مثل ذلك

جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

مِنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ

فى اية تحويل القبلة فقال وماكان الله ليضيع ايمانكم ولكنه لم يقل ذلك بل قال
ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات الى قوله اذا ما اتقوا وامنوا ولاشك ان
هذا للمستقبل لا للماضى واعلم ان هذا القول مردود باجماع كل الامة وقوله
اذ كلمة اذا للمستقبل لا للماضى فجوابه ماروى ابوبكر الاصم انه لما نزل تحريم الخمر
قال ابوبكر يارسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا القمار
وكيف بالغايبين عنا فى البلد لايشعرون ان الله حرم الخمر وهم يطعمونها فانزل
الله هذه الايات وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت فى الزمان المستقبل عن
وقت نزول هذه الايات لكن فى حق الغايبين الذين لم يبلغهم هذا النص والله
اعلم المسئلة الرابعة انه تعالى شرط نفى الجناح بحصول التقوى والايمان
مرتين وفى المرة الثالثة بحصول التقوى والاحسان واختلفوا فى تفسير
هذه المراتب الثلاث على وجوه الاول قال الاكثرون الاول عمل الاتقاء والثانى
دوام الاتقاء والثبات عليه والثالث اتقاء ظلم العباد مع الضم الاحسان اليه
القول الثانى ان الاول اتقاء جميع المعاصى قبل نزول هذه الاية والثانى اتقاء
الخمر والميسر وباقى هذه الاية والثالث اتقاء ماحدث تحريمه بعد هذه الاية و
هذا قول الاصم القول الثالث اتقوا الكفر ثم الكباير ثم الصغاير القول الرابع ماذكره
القفال رحمه الله قال التقوى الاولى عبارة عن الاتقاء من القدح فى صحة النسخ
وذلك لان اليهود يقولون النسخ يدل على البدا فاوجب على المؤمنين
عند سماع تحريم الخمر بعد ان كانت مباحة ان يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة
والتقوى الثانية الاتيان بالعمل المطابق لهذه الاية وهى الاحتراز عن شرب
الخمر والتقوى الثالثة عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة فى الاول
والثانى بضم الى هذه التقوى الاحسان الى الخلق والعدل والقول الخامس
ان المقصود من هذا التكرير التاكيد والمبالغة فى الحث على الايمان والتقوى فان
قيل ان شرط رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط الايمان والتقوى مع
ان المعلوم من لم يؤمن ولم يتق ثم تناول شيا من المباحات فانه لاجناح عليه
فى ذلك التناول بل عليه جناح فى ترك الايمان وفى ترك التقوى الا ان ذلك
لا تعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط فى هذا المعرض غير جايز
قلنا ليس هذا الاشتراط بل لبيان ان اولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الاية
كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمدا لاحوالهم فى الايمان والتقوى والاحسان
ومثاله ان يقال لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ذلك الامر
مباح فتقول ليس على احد جناح فى المباح اذا اتقى المحارم وكان مؤمنا محسنا
يريد ان زيدا تقى محسن فانه غير مؤاخذ بما فعل ثم قال تعالى والله يحب المحسنين
والمعنى انه تعالى لما جعل الاحسان شرطا فى نفى الجناح بين ان تاثير الاحسان ليس
فى نفى الجناح فقط بل فى ان يحبه الله ولاشك ان هذه الدرجة اشرف الدرجات
واعلى المقامات وقد تقدم تفسير محبة الله تعالى لعباده قوله تعالى

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ
لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ اعلم
ان هذا نوع اخر من الاحكام ووجه النظم انه تعالى لما قال لا تحرموا طيبات
ما احل الله لكم ثم استثنى بالخمر والميسر عن ذلك فكذلك استثنى هذا النوع
من الصيد عن المحللات وبين دخوله فى المحرمات وههنا مسايل المسئلة
الاولى اللام فى قوله ليبلونكم الله لام القسم لان اللام والنون قد يكونان
جوابا للقسم واذا ترك القسم جى بهما دليلا على القسم المسئلة الثانية الواو فى
ليبلونكم مفتوحة لالتقاء الساكنين المسئلة الثالثة اى ليختبرن طاعتكم من معصيتكم
اى ليعاملنكم معاملة المختبر المسئلة الرابعة قال مقاتل بن حيان ابتلاهم الله
بالصيد وهم محرمون عام الحديبية حتى كانت الوحش والطير تغشاهم فى رحالهم
فيقدرون على اخذها بالايدى وصيدها بالرماح وما رأوا مثل ذلك قط فنهاهم الله
تعالى عنها ابتلاء قال الواحدى الذى تناله الايدى من الصيد الفراخ والبيض وصغار
الوحش والذى تناله الرماح الكبار وقال بعضهم هذا غير جايز لان الصيد
اسم للمتوحش الممتنع دون ما لم يمتنع المسئلة الخامسة معنى التقليل والبعضية
فى قوله بشى من الصيد بان يعلم انه ليس بفتنة من الفتن العظام الذى يكون التكيف
فيها صعبا شاقا كالابتلاء ببذل الارواح والاموال وانما هو ابتلاء سهل فان الله
تعالى امتحن امة محمد صلى الله عليه وسلم بصيد البر كما امتحن فى اسرايل
بصيد البحر وهو صيد السمك المسئلة السادسة من فى قوله من الصيد للتبعيض
من وجهين احدهما ان المراد صيد البحر البر دون صيد البحر والثانى صيد الاحرام
دون صيد الاحلال وقال الزجاج يحتمل ان يكون للتبيين هو قوله فاجتنبوا الرجس
من الاوثان المسئلة السابعة اراد بالصيد المفعول بدليل قوله تناله ايديكم
ورماحكم والصيد اذا كان معنى المصدر يكون حدثا وانما يوصف بنيل اليد والرماح
ماكان عينا ثم قال تعالى ليعلم الله من يخافه بالغيب وفيه مسايل المسئلة
الاولى ان هذا مجاز لانه تعالى عالم لم يزل ولايزال واختلفوا فى معناه فقيل يعاملكم
معاملة من يطلب ان يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخايف وقيل هذا بحذف
المضاف والتقدير ليعلم اولياء الله من يخافه بالغيب المسئلة الثانية قوله
بالغيب فيه وجهان الاول من يخافه حال ايمانه بالغيب كما ذكر ذلك فى اول
كتابه يؤمنون بالغيب والثانى من يخافه بالغيب اى يخافه باخلاص وتحقيق ولا
يختلف الحال بسبب حضور احد او عدمه كما فى حق المنافقين الذين اذا لقوا
الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم المسئلة الثالثة
الباء فى قوله بالغيب وامامعنى الغيب فقد ذكرناه فى قوله الذين يؤمنون بالغيب
ثم قال تعالى من خشى الرحمن بالغيب واما معنى الغيب فقد ذكرناه فى قوله الذين
يؤمنون بالغيب ثم قال تعالى فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم والمعنى عذاب الاخرة
او التعزير فى الدنيا قال ابن عباس هذا العذاب هو ان يضرب ظهره وبطنه ضربا وجيعا

ثم محل النصب بالحال والمعنى من يخافه حال كونه
غائبا عن رؤيته ومثل هذا قوله من

وينزع ثيابه قال القفال وهذا جائز لان اسم العذاب قد يقع على كما سمى جلد الزانيين
عذابا فقال عذابهما طائفة وقال فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقال
حاكيا عن سليمان في الهدهد لاعذبنه عذابا شديدا قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من
النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل
ذلك صياما ليذوق وبال امره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه
والله عزيز ذو انتقام وفيه مسايل المسئلة الاولى في المراد بالصيد
قولان الاول انه الذي يتوحش سواء كان ماكولا او لم يكن فعلى هذا المحرم اذا
قتل سبعا لا يوكل لحمه ضمن ولا يجاوز به قيمة شاة وهو قول ابي حنيفة وقال زفر يجب
بالغ ما بلغ والقول الثاني ان الصيد هو ما يوكل لحمه فعلى هذا لا يجب الضمان
البتة في قتل السبع وهو قول الشافعي رضي الله عنه وسلم ابو حنيفة انه لا يجب الضمان
في قتل الفواسق الخمس وقتل الذيب حجة الشافعي القران والخبر اما القران
فهو ان الذي يحرم اكله ليس بصيد فوجب ان لا يضمن انما قلنا انه ليس بصيد لان
الصيد ما يحل اكله لقوله تعالى بعد هذه الاية احل لكم صيد البحر بالكلية وحرم
صيد البر وقت الاحرام فثبت ان الصيد ما يحل اكله والسبع لا يحل اكله فوجب
ان لا يكون صيدا واذا ثبت انه ليس بصيد وجب ان لا يكون مضمونا لان الاصل
عدم الضمان تركنا العمل به في ضمان الصيد بحكم هذه الاية فبقي فيما ليس بصيد
على وفق الاصل واما الخبر فهو الحديث المشهود وهو قوله عليه السلام خمس
فواسق لا جناح على المحرم ان يقتلهن في الحل والحرم الغراب والحداة والحية
والعقرب والكلب العقور وفي رواية اخرى السبع العادي والاستدلال
به من وجوه احدها ان قوله والسبع العادي نص في المسئلة وثانيها
انه عليه السلام وصفها بكونها فواسق ثم حكم بحل قتلها والحكم المذكور عقيب
الوصف المناسب يشعر بكون الحكم معللا بذلك الوصف وهذا يدل على كونها
فواسق علة لحل قتلها ومعنى كونها فواسق الا كونها موذية وصفة الايذاء في السباع
اقوى فوجب جواز قتلها وثالثها ان الشارع خصها باباحة القتل وانما خصها
بهذا الحكم لاختصاصها بمزيد الايذاء وصفة الايذاء في السباع اتم فوجب
القول بجواز قتلها واذا ثبت جواز قتلها وجب ان لا يكون مضمونة لما بيناه في
الدليل الاول حجة ابي حنيفة ان السبع صيد فيدخل تحت قوله لا تقتلوا الصيد
وانتم حرم وانما قلنا انه صيد لقول الشاعر ليث يزبى زبيه فاصطيدا
ولقول امير المومنين عليه السلام صيد الملوك ارانب وثعالب
واذا ركبت فصيدى الابطال والجواب قد بينا بالدلالة ان ما يحرم اكله
ليس بصيد وذلك لا يعارضه شعر مجهول واما بيت علي رضي الله عنه
فنقول اي محرم موت ناتج وقتل وارد لان عندنا الثعلب حلال والله اعلم
المسئلة الثانية حرم جمع حرام وفيه ثلاثة اقوال قيل حرم اي محرمون بالحج

وقيل قد دخلتم الحرم وقيل هما مرادان بالاية وهل يدخل فيه المحرم بالعمرة
فيه خلاف المسئلة الثالثة قوله ولا تقتلوا يفيد المنع من القتل ابتداء والمنع منه
تسببا فليس له ان يتعرض الى الصيد ما دام محرما بالسلاح ولا بالجوارح من
الكلاب والطيور سواء كان الصيد صيد الحل وصيد الحرم واما الحلال فله ان
يصيد في الحرم واذا قلنا وانتم حرم يتناول الامرين اعني من كان محرما
ومن كان داخلا في الحرم فكانت الاية دالة على كل هذه الاحكام ثم قال تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم وفيه مسايل المسئلة الاولى
قرا عاصم وحمزة والكسائي فجزاء بالتنوين مثل بالرفع والمعنى فعليه جزاء مماثل
للمقتول من الصيد فمثل مرفوع لانه صفة لقوله فجزاء قال ولا ينبغي اضافة
جزاء الى المثل الا ترى انه ليس عليه جزاء مثل ما قتل في الحقيقة انما عليه
جزاء المقتول لا جزاء مثل المقتول الذي لم يقتله وقوله من النعم يجوز
ان يكون صفة النكرة التي هي جزاء والمعنى فجزاء من النعم مثل لما قتل واما
سائر القراء فهم قرءوا فجزاء مثل على اضافة الجزاء الى المثل وقالوا انه لو كان
الواجب عليه جزاء المقتول لا جزاء مثله مثله فانهم يقولون انا اكرم يريدون
انا اكرمك ونظيره قوله ليس كمثله شيء والتقدير ليس هو شيء وقال او من كان ميتا
فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات والتقدير
كمن هو في الظلمات وفيه وجه اخر وهو ان يكون المعنى فجزاء مثل ما قتل من النعم
كقولك خاتم فضة اي خاتم من فضة والله اعلم المسئلة الثالثة قال سعيد بن
جبير المحرم اذا قتل الصيد خطا لا يلزمه شيء وهو قول داود وجمهور الفقهاء
يلزمه الضمان سواء قتل عمدا او خطا حجة داود ان قوله تعالى ومن قتله
منكم متعمدا مذكور في معرض الشرط وعند عدم الشرط يلزم عدم المشروط
فوجب ان لا يجب الجزاء عند فقدان العمد به قال والذي يوكد هذا انه تعالى
قال في اخر الاية ومن عاد فينتقم الله منه والانتقام انما يكون في العمد دون الخطا
وقوله ومن عاد المراد منه ومن عاد الى ما تقدم ذكره من القتل الموجب للجزاء
هو العمد لا الخطا وحجة الجمهور قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم
حرما ولما كان ذلك حراما بالاحرام صار فعله محظورا بالاحرام ولا يسقط
حكمه بالخطا والجهل كما في حلق الراس وكما في ضمان مال المسلم فانه لما ثبت الحرمة
لحق المالك لم يسقط ذلك بكونه خطاء او عمدا وكذا هاهنا وايضا يحتجون
بقوله عليه السلام في الضبع كبش اذا قتله المحرم وقول الصحابة في الظبي شاة
وليس فيه ذكر العمد اجاب داود نص القران خير من خبر الواحد وقول الصحابي
والقياس المسئلة الثالثة ظاهر الاية يدل على انه يجب ان يكون جزاء الصيد
مثل المقتول الا انهم اختلفوا في المثل فقال الشافعي ومحمد بن الحسن الصيد ضربان
منه ما له مثل ومنه ما لا مثل له فيضمن بالقيمة وقال ابو حنيفة وابو يوسف المثل
الواجب هو القيمة وحجة الشافعي القران والخبر والاجماع والقياس اما القران
فقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاستدلال به من قوله

من وجوه اربعة الاول ان جماعة من القرا وا فجزاء بالتنوين ومعناه فجزاء
من النعم مماثل لما قتل فمن قال انه مثله في القيمة فقد خالف النص وثانيها
ان قوما اخرين قرا وا فجزاء مثل لاضافة والتقدير فجزاء ما قتل من النعم
فمن لم يوجب فقد خالف النص وثالثها قراءة ابن مسعود فجزاؤه مثل لما قتل
من النعم وذلك صريح فيما قلناه ورابعها ان قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم
هديا بالغ الكعبة صريح في ان ذلك الجزاء يحكم به ذوا عدل منهم يجب ان يكون
هديا بالغ الكعبة فان قيل انه يشترى بتلك القيمة هذا الهدى قلنا النص صريح في
ان ذلك الشي الذي يحكم به ذوا العدل يجب ان يكون هديا وانتم تقولون
الواجب هو القيمة ثم انه يكون بالخيار ان شاء اشترى بها هديا يهدى الى
الكعبة وان شاء لم يفعل فكان ذلك على خلاف النص واما الخبر فما روى جابر
بن عبد الله انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع اصيد هو فقال
نعم وفيه كبش اذا اخذه المحرم وهذا نص صريح واما الاجماع فهو ان الشافعي قال
بظاهر الروايات وعن عمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر
في بلدان مختلفة وازمان شتى انهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من النعم
فحكموا في النعامة ببدنة وفي حمار الوحش ببقرة وفي الضبع بكبش وفي الغزال
بعنز وفي الظبي بشاة وفي الارنب بجدي وفي رواية بعناق وفي الضب بسخلة
وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على انهم نظروا الى اقرب الاشيا شبها
بالصيد من النعم لا بالقيمة ولو حكموا بالقيمة لاختلف باختلاف الاسعار والظبي
هو الغزال الكبير المذكور والغزال هو الانثى واليربوع هو الفارة الكبيرة يكون
في الصحراء والجفرة اولاد المعز اذا انفصلت من امها فالذكر جفر والعناق
للانثى من اولاد المعز اذا قويت قبل تمام الحول واما القياس فهو ان
المقصود من الضمان جبر الهالك ولاشك ان المماثلة كلما كانت اتم كان
الجبران فكان الايجاب اولى والله اعلم حجة ابي حنيفة لانزاع ان الصيد المقتول
اذا لم يكن له مثل فانه يضمن بالقيمة فكان المراد بالمثل في قوله فجزا مثل
ما قتل من النعم هو القيمة في هذه الصورة فوجب ان يكون في ساير الصور كذلك
لان اللفظ الواحد لا يجوز حمله الا على المعنى الواحد والجواب ان حقيقة المماثلة
امر معلوم والشارع اوجب رعاية المماثلة فيجب رعايتها باقصى الامكان فان
الامكان فان امكنت رعايتها في الصورة وجب ذلك وان لم يمكن رعايتها الا في
القيمة وجب الاكتفاء بها للضرورة والله اعلم المسئلة الرابعة جماعة محرمون
قتلوا صيدا قال الشافعي لا يجب عليهم الا جزاء واحد وهو قول احمد واسحاق
وقال ابو حنيفة ومالك والثوري يجب على كل واحد منهم جزاء واحد حجة الشافعي
ان الاية دلت على وجوب المثل ومثل الواحد واحد واكد هذا بما روي عن عمر
رضي الله عنه بمثل قولنا حجة ابي حنيفة ان كل منهم ان لا يقتل صيدا فقتلوا
صيدا واحدا لزم كل واحد منهم كفارة وكذلك القصاص المتعلق بالقتل
يجب على جماعة يقتلون واحدا واذا ثبت ان كل واحد منهم قاتل وجب ان يجب

١٧٧

على كل واحد منهم جزاء كامل لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا صيغة عموم فيتناول
كل القاتلين اجاب الشافعي بان القتل شي واحد فيمتنع حصوله بتمامه باكثر من
فاعل واحد فاذا اجتمعوا حصل بمجموع افعالهم قتل واحد واذا كان كذلك
امتنع كون كل واحد منهم قاتلا في الحقيقة واذا ثبت ان كل واحد منهم ليس بقاتل
لم يدخل تحت هذه الاية واما قتل الجماعة بالواحد فذاك ثبت على سبيل التعبد
وكذا القول في ايجاب الكفارات المتعددة والله اعلم المسئلة الخامسة قال الشافعي
المحرم اذا دل غيره على صيد فقتله المدلول عليه لم يضمن الدال الجزاء وقال
ابو حنيفة يضمن حجة الشافعي ان وجوب الجزاء معلق بالقتل في هذه الاية والدلالة
ليست بقتل فوجب ان لا يجب الضمان ولانه بدل المتلف فلا يجب بالدلالة ككفارة القتل
والدية وكالدلالة على مال المسلم حجة ابي حنيفة انه سئل عمر عن هذه المسئلة
فشاور عبد الرحمن بن عوف فاجمعا على ان عليه الجزاء وعن ابن عباس انه اوجب الجزاء
على الدال اجاب الشافعي بان نص القران خير من اثر بعض الصحابة المسئلة السادسة
قال الشافعي ان جرح ظبيا فنقص من قيمته العشر فعليه عشر قيمة شاة وقال
داود لا يضمن البتة سوى القتل وقال المزني عليه شاة حجة ابي داود ان الاية
دالة على ان القتل ... ان شرط وجوب الجزاء هو القتل فاذا لم يوجد القتل فسقط قوله
المسئلة السابعة اذا رمى من الحل والصيد في الحل فمر السهم في طائفة من الحرم
قال الشافعي يحرم وعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا يحرم حجة الشافعي ان
سبب الذبح مركب من اجزاء بعضها مباح وبعضها محرم وهو المرور في
الحرم وما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال لا سيما في الذبح الذي
الاصل فيه الحرمة المسئلة الثامنة الحلال اذا اصطاد صيدا او ادخله
الحرم لزمه الارسال فان ذبحه حرم ولزمه الجزاء هذا قول ابي حنيفة
وقال الشافعي يحل وليس عليه ضمان حجة الشافعي احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم حرم حجة ابي حنيفة قوله تعالى
لا تقتلوا الصيد وانتم حرم نهى عن قتل الصيد حال كونه محرما وهذا يتناول
الصيد الذي اصطاده في الحل والذي اصطاده في الحرم المسئلة التاسعة
اذا قتل المحرم صيدا الذي اصطاده في الحل والذي اصطاده في الحرم
وادى جزاءه ثم قتل صيدا اخر لزمه جزاء اخر وقال داود لا يجب حجة
الجمهور ان قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم
ظاهره يقتضي ان علة وجوب الجزا هو القتل فوجب ان يتكرر الحكم
عند تكرار العلة فان قيل اذا قال الرجل لنسايه من دخل منكن الدار فهي طالق
فدخلت واحدة مرتين لم يقع الا طلاق واحد قلنا الفرق ان القتل علة
لوجوب الجزا فيلزم تكرار الحكم عند تكرار العلة اما ههنا دخول الدار
شرط لوقوع الطلاق فلم يستلزم تكرر الحكم عند تكرار الشرط حجة داود
قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه جعل جزاء العائد الانتقام لا الكفارة والله
اعلم المسئلة العاشرة قال الشافعي اذا اصاب صيدا اعور او مكسور اليد

وجب ان لا يجب الجزاء البتة
وجوابه ان المعلق على القتل
وجوب مثل المقتول وعندنا
ان هذا لا يجب عند عدم القتل

والرجل نداه بمثله والصحيح احب الي وعلى هذا الكبير اولى من الصغير ويفدى
الذكر بالذكر والانثى بالانثى والاولى ان لا يغير لان نص القران اوجب المثل ‌ه
والانثى وان كانت افضل من الذكر من حيث انها اطيب لحما فالذكر افضل من الانثى
لان لحمها اطيب وصورته احسن والله اعلم ثم قال تعالى يحكم به ذوا عدل منكم
وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس يريد يحكم في جزاء الصيد رجلان
صالحان منكم اي من اهل ملتكم ودينكم فقيهان عدلان فينظران الى اشبه
الاشياء به من النعم فيحكمان به ويحتج من نصر قول ابي حنيفة من ايجاب القيمة
فقال التقويم هو المحتاج الى النظر والاجتهاد واما الخلقة والصورة هو
ظاهرة مشاهدة لا يحتاج فيها الى الاجتهاد وجوابه ان وجوه المشابهة
بين النعم وبين الصيد مختلفة وكثيرة فلا بد من الاجتهاد في تمييز الاقوى من
الاضعف والذي يدل على صحة ما ذكرنا انه قال ميمون بن مهران ان
جاء اعرابي الى ابي بكر رضي الله عنه فقال اني اصبت من الصيد كذا وكذا فسال
ابو بكر عن ابي بن كعب فقال اعرابي اتيتك اسالك وانت تسال غيرك فقال
ابو بكر وما انكرت عن ذلك قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فشاورت
صاحبي فاذا اتفقنا على شيء امرناك به وعن قبيصة بن جابر انه حين كان
محرما ضرب ظبيا فمات فسال عمر بن الخطاب وكان الى جنبه عبد الرحمن بن
عوف فقال عمر لعبد الرحمن بن عوف ما ترى قال عليه شاة وقال ارى ذلك
فقال اذهب فاهد شاة قال قبيصة فخرجت الى صاحبي وقلت ان امير
المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سال غيره قال ففاجاني عمر وعلاني بالدرة و
قال اتقتل في الحرم وتسفه في الحكم قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فانا
عمر وهذا عبد الرحمن والله اعلم المسئلة الثانية قال الشافعي الذي
له مثل ضربان فما حكمت فيه الصحابة بحكم لا يعدل عنه الى غيره لانهم
شاهدوا التنزيل وحضروا التاويل وما لم يحكم فيه الصحابة يرجع فيه الى
اجتهاد عدلين فينظران الى الاجناس الثلاثة من الانعام فكلما كان
اقرب شبها به يوجبانه وقال مالك يجب التحكيم فيما حكمت به الصحابة
وفيما لم يحكم به حجة الشافعي الاية دلت على انه يجب ان يحكم به
ذوا عدل فاذا حكم به اثنان من الصحابة فقد دخل تحت الاية ثم ذلك
اولى لما ذكرنا انهم شاهدوا التنزيل وحضروا التاويل المسئلة
الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه يجوز ان يكون القاتل احد العدلين
اذا كان اخطاه فيه فان تعمد لا يجوز لانه يفسق به وقال مالك لا يجوز
كما في تقويم المتلفات حجة الشافعي انه تعالى اوجب ان يحكم به ذوا
عدل واذا صدر عنه القتل خطا كان عدلا فاذا حكم به هو وغيره
فقد حكم به ذوا عدل وايضا روي ان بعض الصحابة اوطا فرسه ظبيا
فسال عمر عنه فقال عمر احكم فقال انت اعدل يا امير المؤمنين فاحكم
فقال انما امرتك ان تحكم فقال ارى فيه جديا جمع الماء والشجر فقال

افعل ما

١٧٨

افعل ما ترى وعلى هذا التقدير قال اصحابنا يجوز ان يكونا قاتلين المسئلة
الرابعة لو حكم عدلان بمثل وحكم عدلان اخران بمثل اخر قال اصحابنا
فيه وجهان احدهما يتخير والثاني ياخذ بالاغلظ المسئلة الخامسة و
قال بعض منكري القياس دلت الاية على ان العامل بالقياس والاجتهاد
جائز لانه تعالى فوض تعيين المثل الى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا
ضعيف لانه لا شك ان الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيرة
منها الاجتهاد في القبلة ومنها العمل بشهادة الشاهدين ومنها العمل بتقويم
المقومين في قيم المتلفات واروش الجنايات ومنها العمل بتحكيم الحكام
في تعيين مثل الصيد المقتول كما في هذه الاية ومنها عمل العامي بالفتوى
ومنها العمل بالظن في مصالح الدنيا الا انا نقول ان ادعيتم ان تشبيه صورة
شرعية في الحكم الشرعي هو عين هذه المسائل التي عددناها فذلك باطل
في بديهة العقل وان سلمتم المغايرة لم يلزم من كون الظن حجة في
تلك الصور كونه حجة في مسئلة القياس الا اذا قسنا هذه المسئلة على تلك
المسائل وذلك يقتضي اثبات القياس بالقياس وهو باطل ايضا فالفرق
ظاهر بين البابين في جميع الصور المذكورة والحكم انما ثبت في شخص
واحد في زمان واحد في واقعة واما الحكم الثابت بالقياس فانه شرع عام
في جميع المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على احكام الاشخاص
الجزئية متعذر واما التنصيص على الاحكام الكلية والشرائع العامة
الباقية الى اخر الدهر متعذر فظهر الفرق والله اعلم ثم قال تعالى هديا
بالغ الكعبة وفيه مسائل المسئلة الاولى في الاية وجهان الاول ان المعنى
يحكمان به هديا يساق الى الكعبة فينحر هناك وهذا يؤكد قول من اوجب
المثل من طريق الخلقة لانه تعالى لم يقل يحكمان به شيئا فيشتري به شيء وانما
قال يحكمان به هديا وهذا بعيد عن الظاهر اللفظ والحق هو الاول صريح
في انهما يحكمان بالهدي لا غير الثاني ان يكون المعنى يحكمان به شيئا فيشترى
به شيئا يكون هديا وهذا بعيد عن ظاهر اللفظ والحق هو الاول وقوله
هديا نصب على الحال من الكناية في قوله به والتقدير يحكم بذلك المثل شاة
او بقرة او بدنة فالضمير في قوله به عائد الى المثل والهدي حال منه وعند
التفطن لهذين الاعتبارين لم يبق الذي يرتاب في ان الواجب هو المثل من
طريق الخلقة والله اعلم المسئلة الثانية بالغ الكعبة صفة لقوله
هديا لان اضافته غير حقيقية تقديره بالغا الكعبة لكن التنوين قد حذف
استخفافا ومثله عارض ممطرنا المسئلة الثالثة سميت الكعبة كعبة لارتفاعها
وتربعها والعرب تسمي كل بيت مربع كعبة والكعبة انما اريد بها كل الحرم لان الذبح
والنحر لا يقعان في الكعبة ولا عندها ملازما لها ونظير هذه الاية قوله تعالى ثم محلها
الى البيت العتيق المسئلة الرابعة معنى بلوغه الكعبة ان يذبح بالحرم فان دفع
مثل الصيد المقتول الى الفقراء حيا لم يجز بل يجب عليه ذبحه في الحرم واذا ذبحه

فى الحرم فقال الشافعى يجب عليه ان يتصدق به فى الحرم ايضاً وقال ابو حنيفة له
ان يتصدق به حيث شاء وسلم الشافعى ان له ان يصوم حيث شاء لانه لا منفعة
فيه لمساكين الحرم حجة الشافعى ان نفس الذبح ايلام فلا يجوز ان يكون قربة
بل القربة هى ايصال اللحم الى الفقراء فقوله هدياً بالغ الكعبة يوجب ايصال تلك الهدية
الى اهل الحرم والكعبة وحجة ابى حنيفة انها لما وصلت الى الكعبة فقد صارت
هدياً بالغ الكعبة فوجب ان يخرج عن العهدة ثم قال تعالى او كفارة طعام
مساكين او عدل ذلك صياماً وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وابن
عامر او كفارة طعام على اضافة الكفارة الى الطعام والباقون او كفارة بالرفع
والتنوين طعام بالرفع من غير التنوين اما وجه القراءة الاولى وهى انه تعالى
لما خير المكلف بين ثلثة اشيا الهدى والصيام والطعام حسنت الاضافة
فكانه قيل كفارة طعام او كفارة هدى او كفارة صيام فاستقامت الاضافة
لكون الكفارة من هذه الاشيا واما وجه قراءة من قرا او كفارة بالتنوين فهو
انه عطف على قوله فجزاء وطعام مساكين عطف بيان لان الطعام هو الكفارة
ولم يضف الكفارة الى الطعام لان الكفارة ليست الطعام وانما الكفارة لقتل
الصيد المسئلة الثانية قال الشافعى ومالك وابو حنيفة كلمة او فى هذه الاية للتخيير وقال
احمد وزفر انها للترتيب حجة الاولين ان كلمة او قد تجئ للتخيير كما فى قوله
تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فالمراد منه تخصيص
كل واحد من هذه الاحكام بحالة معينة فثبت ان هذا اللفظ يحتمل الترتيب
منقول والدليل دل على ان المراد هو الترتيب لان الواجب هاهنا شرع
على سبيل التغليظ بدليل قوله ليذوق وبال امره ومن عاد فينتقم الله
منه والتخيير ينافى التغليظ والجواب ان اخرج المثل ليس اقوى عقوبة من اخراج
الطعام فالتخيير لا يقع لا يقدح فى القدر الحاصل من العقوبة فى ايجاب المثل والله
اعلم المسئلة الثالثة اذا قتل صيداً له مثل قال الشافعى هو مخير بين ثلثة
اشيا ان شاء اخرج المثل وان شاء قوم الصيد دراهم ويشترى بها طعاماً ويتصدق
به او ان شاء صام واما الصيد الذى لا مثل له فهو مخير فيه بين شيئين بين ان يقوم
الصيد بالدراهم ويشترى بتلك الدراهم طعاماً ويتصدق به وبين ان يصوم
فعلى ماذكرنا الصيد الذى له مثل انما يشترى الطعام بقيمة مثله وقال ابو حنيفة
ومالك انما يشترى الطعام بقيمته حجة الشافعى ان المثل من النعم هو الجزاء
والطعام بناء عليه فيعدل به كما يعدل الطعام وايضاً تقويم مثل الصيد ادخل فى
الضبط من تقويم نفس الصيد وحجة ابى حنيفة ان مثل المتلف اذا وجب اعتبر
بالمتلف لا بغيره ما امكن والطعام انما وجب مثلا للمتلف فوجب ان يقدر به
والله اعلم المسئلة الرابعة فى موضع التقويم فقال اكثر الفقهاء انما
يقوم فى المكان الذى قتل الصيد فيه وقال الشافعى يقوم بمكة لانه محل ذبحها
المسئلة الخامسة قال الفراء العدل ما عادل الشئ من غير جنسه والعدل المثل
تقول عندى عدل غلامك او شاتك اذا كان عندك غلام يعدل غلامه او شاه

١٧٩ نعدل شاته اما اذا اردت قيمته من غير جنسه ونصبت العين فقلت عدل
قال ابو القاسم العدل المثل والعدل القيمة والعدل اسم معدول بحمل آخر
مستوى به والعدل تقويمك الشئ بالشئ من غير جنسه وقال الزجاج وابن الاعرابى
العدل والعدل سواء وقوله صياماً نصب على التمييز كما تقول عندى رطلان عسلا
وملء بيت قتا والاصل فيه اذ خال حرف من فيه فان لم تذكر نعته تقول
رطلان من العسل وعدل ذلك من الصيام والله اعلم المسئلة السادسة مذهب
الشافعى انه يصوم لكل نصف صاع يوماً والاصل فى هذه المسئلة انهما تواقفا على
ان الصوم مقدر بطعام يوم الا ان طعام اليوم عند الشافعى مقدر بالمد
وعند ابى حنيفة مقدر بنصف الصاع على ما ذكرناه فى كفارة اليمين المسئلة
السابعة زعم جمهور الفقها ان الخيار فى تعيين احد هذه الثلاثة الى
قاتل الصيد وقال محمد بن الحسن الى الحكمين حجة الجمهور انه تعالى اوجب
على قاتل الصيد احد هذه الثلاثة على التخيير فوجب ان يكون الصيد مخيراً بين
هذه الاشياء وحجة محمد انه تعالى جعل الخيار الى الحكمين فقال يحكم به ذوا عدل
منكم هدياً وكذا جوابنا ان تاويل الاية فجزاء مثل ما قتل من النعم او كفارة
طعام مساكين او عدل ذلك صياماً واما الذى يحكم ذوا العدل فهو تعيين
المثل اما فى القيمة او فى الخلقة ثم قال تعالى ليذوق وبال امره وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى الوبال فى اللغة عبارة عما فيه من الثقل والمكروه
يقال مرعى وبيل اذا كان فيه وخامة وماء وبيل اذا لم يستمرء والطعام
الوبيل الذى يثقل على المعدة فلا ينهضم قال تعالى فاخذناه اخذاً وبيلاً اى
ثقيلاً المسئلة الثانية انما سمى الله تعالى ذلك وبالاً لانه خيره بين ثلاثة
اشيا اثنان منها توجب تنقيص المال وهو ثقل على الطبع وهما الجزاء المثل
والاطعام والثالث يوجب ايلام البدن وهو الصوم وذلك ايضاً ثقيل على
الطبع والمعنى انه تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه الاشيا التى كل واحد
منها ثقيل على الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد فى الحرم وفى حال الاحرام
ثم كان تعالى عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى فى الاية وجهان الاول عفا الله عما جرى فى الجاهلية
وعما سلف قبل التحريم فى الاسلام والقول الثانى فهو قول من لا يوجب الجزاء
الا فى المرة الاولى اما فى المرة الثانية فانه لا يوجب الجزاء عليه ويقول انه اعظم
من ان يكفره التصدق بالجزاء فعلى هذا المراد عفا الله ينتقم منه وحجة
هذا القول ان الفاء فى قوله فينتقم الله منه فاء الجزاء والجزاء هو الكافى
فهذا يقتضى لا يجب الجزاء عليه المسئلة الثانية كونه كافياً يمنع من وجوب
شئ اخر وذلك يقتضى ان لا يجب الجزاء قال سيبويه فى قوله ومن عاد فينتقم الله
منه وفى قوله ومن كفر فامتعه قليلاً وقوله فمن يؤمن بربه فلا يخاف ان فى
هذه الايات اضماراً مقدراً والتقدير ومن عاد فينتقم الله منه ومن كفر فانا
امتعه ومن يؤمن بربه فانه لا يخاف وبالجملة فلا بد من اضمار مبتدا يصير ذلك

الفعل خبرا عنه والدليل عليه ان الفعل يصير بنفسه خبرا فلا حاجة الى ادخال
حرف الجزا عليه ليصير الفاء فالحرف الفاء على الفعل لغوا اما اذا اضمرنا المبتدا
احتجنا الى ادخال حرف الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا يصير الفاء لغوا قوله تعالى
أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ
مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ وفيه مسايل
المسئلة الاولى المراد بالصيد المصيد وجملة ما يصاد من البحر ثلاثة اجناس
الحيتان وجميع انواعها حلال والضفادع وجميع انواعها حرام واختلفوا
فيما سوى هذين فقال ابو حنيفة انه حرام وقال ابن ابى ليلى والاكثرون
انه حلال وتمسكوا فيه بعموم هذه الاية والمراد بالبحر جميع المياه والانهار
والله اعلم المسئلة الثانية انه تعالى عطف طعام البحر على صيده والعطف
يقتضي المغايرة وذكروا فيه وجوها الاول وهو الاحسن ما ذكره ابو بكر الصديق
رضي الله عنه ان الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته والطعام ما يوخذ مما لفظه
البحر ونضب عنه الماء من غير معالجة فى اخذه هذا هو الاصح مما قيل فى هذا
الموضع والوجه الثاني ان صيد البحر هو الطري واما طعام البحر فهو الذى
جعل مملحا لانه لما صار عتيقا سقط اسم الصيد عنه وهو قول سعيد بن جبير
وسعيد بن المسيب ومقاتل والنخعي وهو ضعيف لان الذى صار مالحا فقد
كان طريا وصيدا فى اول الامر فيلزم التكرار والثالث ان الاصطياد قد يكون
للاكل وقد يكون لغيره مثل اصطياد الصدف لاجل اللؤلؤ واصطياد بعض
الحيوانات البحرية لاجل عظامها واسنانها فقد حصل التغاير بين الاصطياد
من البحر وبين الاكل من طعام البحر المسئلة الثالثة قال الشافعي السمكة
الطافية فى البحر حلال وقال ابو حنيفة محرمة حجة الشافعي القران والخبر
اما القران فهو انه يمكن اكله فيكون طعاما فوجب ان يحل لقوله تعالى احل
لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة واما الخبر فقوله عليه السلام البحر هو
الطهور ماؤه الحل ميتته المسئلة الرابعة قوله وللسيارة يعنى احل صيد البحر
للمقيم وللمسافر فالطري للمقيم والمالح للمسافر المسئلة الخامسة فى انتصاب
قوله متاعا لكم وجهان الاول قال الزجاج انتصب لكونه مصدرا موكدا لانه لما قيل
احل لكم كان دليلا على انه متعهم به كما انه لما قيل حرمت عليكم امهاتكم كان دليلا
على انه كتب عليهم ذلك قال كتاب الله عليكم الثاني قال صاحب الكشاف انتصب
لكونه مفعولا له اى احل لكم ثم قال تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما
وفيه مسايل المسئلة الاولى انه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم فى ثلاثة
مواضع من هذه السورة قوله غير محلى الصيد وانتم حرم الى قوله وحرم عليكم صيد
البر ما دمتم حرما المسئلة الثانية صيد البحر هو الذى لا يعيش الا فى الما
الذى لا يعيش الا فى البر والذى يمكنه ان يعيش فى البر تارة وفى البحر اخرى
فذاك كله صيد البر فعلى هذا السلحفاة والسرطان والضفدع وطير الماء من صيد البر
كل ذلك من صيد البر ويجب على قاتله الجزا المسئلة الثالثة اتفق المسلمون على ان

المحرم

المحرم يحرم عليه الصيد واختلفوا فى الصيد الذى يصيده الحلال هل يحل للمحرم فيه
اربعة اقوال الاول وهو قول وهو قول على وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس
وذكره هذا الثورى واسحق انه محرم عليه بكل حال وعولوا فيه على قوله وحرم عليكم
صيد البر ما دمتم حرما لان صيد البر يدخل فيه ما اصطاده الحلال وكل ذلك صيد
البر وروى ابو داود فى سننه عن حميد الطويل عن اسحق بن عبد الله بن الحارث
عن ابيه قال كان الحارث خليفة عثمان رضى الله عنه على الطايف فصنع لعثمان طعاما
فيه الحجل واليعاقيب ولحوم الوحش فبعث الى على بن ابى طالب رضي الله عنه
فجاءه الرسول فقالوا له كل فقال على اطعموه قوما حلالا فانا محرمون ثم قال على
انشد الله من كان هاهنا من اشجع تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدى
اليه حمار وحش وهو محرم فابى ان ياكل فقالوا نعم والقول الثانى ان لحم الصيد مباح
للمحرم بشرط ان لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له وهو قول الشافعى والحجة فيه ما
روى ابو داود فى سننه عن جابر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصطاد لكم والقول الثالث انه اذا اصطيد
للمحرم بغير اعانته واشارته حل له وهو قول ابى حنيفة وروى عن ابى قتادة
انه اصطاد حمار وحش وهو حلال فى اصحاب محرمين له فسالوا الرسول صلى الله عليه
وسلم فقال هل اشرتم هل اعنتم فقالوا لا فقال هل بقى من لحمه شى اوجب الاباحة
عند عدم الاشارة والاعانة من غير تفصيل واعلم ان هذين القولين متفرعان
على تخصيص عموم القران بخبر الواحد والثانى فى غاية الضعف والله اعلم
ثم قال تعالى واتقوا الله الذى اليه تحشرون والمقصود منه التهديد ليكون المرء
مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية قوله تعالى جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ
وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ مَا عَلَى الرَّسُولِ
إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ
وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ اعلم ان
ايصال هذه الاية بما قبلها هو ان الله تعالى لما حرم فى الاية المتقدمة الاصطياد على
المحرم بين ان الحرم كما هو سبب لامن الوحش والطير فكذلك هو سبب لامن الناس
عن الافات والمخافات وسبب لحصول الخيرات والسعادات فى الدنيا والاخرة
وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن عامر قيما بغير الف ومعناه المبالغة فى
كونه قايما باصلاح مهمات الناس كقوله تعالى دينا قيما والباقون بالالف وقد
استقصينا ذلك فى سورة النسا المسئلة الثانية جعل فيه قولان الاول انه بمعنى
وحكم الثانى انه صير فالاول بالامر والتعريف والثانى بخلق الدواعى فى قلوب الناس
لتعظيمه والتقرب اليه المسئلة الثالثة سميت الكعبة كعبة لارتفاعها يقال للجارية
اذا نتا ثديها جارية كاعب وكعب الانسان يسمى كعبا لنتوه من الساق والكعبة لما ارتفع
ذكرها واشتهر امرها فى العالم سميت بهذا الاسم وكذلك يقولون لمن عظم امره فلان
علا كعبه المسئلة الرابعة قوله قياما للناس اصله قوام لانه من قام يقوم وهو ما يقيم

ويستقيم به الامر ويصلح ثم نذكرها في كون الكعبة سببا لقوام مصالح الناس وجوها الاول ان اهل مكة كانوا محتاجين الى حضور اهل الافاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون اليه طول السنة فان مكة بلدة ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع وقلما يوجد فيها ما يحتاج اليه فالله تعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار اهل الدنيا راغبين في زيارتها فيسافرون اليها من كل فج عميق لاجل التجارة وياتون بجميع الطاعات وبجميع المطالب والمشتهيات فصار ذلك سببا لاسباغ النعم على اهل مكة الثاني ان العرب كانوا يتقاتلون ويغيرون الا في الحرم فكان اهل الحرم امنين على انفسهم و على اموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه او ابنه في الحرم لم يتعرض له ولهذا قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم الثالث ان اهل مكة صاروا بسبب الكعبة اهل الله وخاصته وسادة الخلق الى يوم القيمة وكل احد يتقرب اليهم ويعظمهم والرابع انه تعالى جعل الكعبة قواما للناس في دينهم بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة وجعل تلك المناسك لحط الخطيات ورفع الدرجات وكثرة الكرامات واعلم انه لا يبعد حمل الاية على جميع هذه الوجوه وذلك لان قوام المعيشة اما بكثرة المنافع وهو الوجه الاول الذي ذكرناه واما بدفع المضار وهو الوجه الثاني الرابع فلما كانت واما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث واما بحصول الدين وهو الوجه الرابع فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه الاقسام الاربعة وثبت ان قوام المعيشة ليس الا بهذه الاربعة ثبت لقوام الناس المسئلة الخامسة المراد بقوله قياما للناس اي لبعض الناس وهم العرب وانما حسن هذا المجاز لان اهل بلد اذا قالوا الناس فعلوا كذا او صنعوا كذا فهم لا يريدون الا اهل بلدتهم فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم المسئلة السادسة اعلم ان الاية دالة على انه تعالى جعل اربعة اشيا اسبابا لقيام الناس ولقوامهم الاول الكعبة وقد بينا معنى كونها سببا للقيام وهو ان العرب كان يقتل بعضهم بعضا في سائر الاشهر ويغير بعضهم على بعض فاذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الاسفار والتجارات وصاروا امنين على انفسهم واموالهم وكانوا يحصلون في الشهر الحرام من الاقوات ما يكفيهم طول السنة فلولا حرمة الشهر الحرام لتفانوا وهلكوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم في الدنيا وايضا فهو سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب اقامة مناسك الحج واعلم انه تعالى اراد بالشهر الحرام اشهر الحرم الاربعة الا انه عبر عنها بلفظ الواحد لانه ذهب به مذهب الجنس واما الثالث فهو الهدي وهو انما كان سببا لقيام الناس لان الهدي ما يهدى الى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه على الفقراء فيكون ذلك نسكا للمهدي وقواما لمعيشة الفقراء واما الرابع فهو القلائد والوجه في كونها قياما للناس ان من قصد البيت في الحرام لم يتعرض له احد ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه هدي وقد قلده او قلد نفسه من لحا شجرة الحرم لم يتعرض له احد حتى ان الواحد من العرب يلقى الهدي مقلدا ويموت من الجوع فلا يتعرض له البتة ولم يتعرض لصاحبها ايضا وكل ذلك انما كان لان الله تعالى اوقع في قلوبهم

تعظيم

تعظيم البيت الحرام فكل من قصده او تقرب اليه صار امنا من جميع الافات والمخافات فلما ذكر الله تعالى انه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس ذكر بعده هذه الثلاثة وهي الشهر الحرام والهدي والقلائد لان هذه الثلاثة انما صارت سببا لقوام المعيشة لانتسابها الى البيت الحرام فكان ذلك دليلا على عظمة البيت و غاية شرفه ثم قال تعالى ذلك لتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض وان الله بكل شيء عليم والمعنى انه تعالى لما علم في الازل ان مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم انه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه من منافع المعيشة ولتادى ذلك الى فنائهم وانقطاعهم بالكلية ودبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو انه القى في قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه فصار ذلك سببا لحصول الامن في البلد وفي الشهر الحرام فلما حصل الامن في هذا المكان في الزمان قدروا على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان وفي هذا المكان فاستقامت مصالح معاشهم ومن المعلوم ان مثل هذا التدبير لا يمكن الا اذا كان تعالى في الازل عالما بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات حتى يعلم ان الشر غالب على طباعهم وان ذلك يفضي بهم الى الفناء وانقطاع النسل وانه لا يمكن دفع ذلك الا بهذا الطريق اللطيف فعظم الكعبة في قلوبهم حتى يصير سببا لحصول الامان في بعض الامكنة وفي بعض الازمنة فحينئذ يستقيم مصالح معاشهم في ذلك المكان وفي ذلك الزمان وهذا هو بعينه الدليل تمسك به المتكلمون على كونه تعالى عالما فانهم يقولون ان افعاله محكمة مطابقة للمصالح وكلما كان كذلك كان عالما ومن المعلوم ان القاء تعظيم الكعبة في قلوب العرب لاجل ان يصير ذلك سببا لحصول الامن في بعض الامكنة وفي بعض الازمنة ليصير ذلك سببا لاقتدارهم على تحصيل مصالح المعيشة فعل في غاية الاتقان والاحكام فيكون دليلا قاهرا وبرهانا باهرا على ان صانع العالم سبحانه وسبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات فلا جرم قال ذلك لتعلموا انه اي ذلك التدبير اللطيف لاجل ان يتفكروا فيه فيعلموا انه تدبير لطيف وفعل محكم متقن فيعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض ثم اذا عرفتم ذلك عرفتم ان علمه سبحانه صفة قديمة ازلية واجبة الوجود وما كان كذلك امتنع ان يكون مخصوصا بالبعض دون البعض فوجب كونه متعلقا بجميع المعلومات واذا كان كذلك كان الله سبحانه عالما بجميع المعلومات فلذلك قال ان الله بكل شيء عليم فما احسن هذا الترتيب في هذا التقدير والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والله اعلم اما قوله تعالى اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم ولما ذكر الله تعالى انواع رحمته لعباده ذكر بعده انه شديد العقاب لان الايمان لا يتم الا بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وذلك يدل على ان جانب الرحمة اغلب لانه تعالى ذكر فيما قبل انواع رحمته وكرمه ثم ذكر انه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من اوصاف الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وذلك يدل على ان جانب الرحمة وهذا تنبيه على دقيقة وهو ان ابتداء الخلق والايجاد كان لاجل الرحمة والظاهر

ان الحكيم لا يكون الا على الرحمة ثم قال تعالى ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما
تبدون وما تكتمون واعلم انه تعالى قدم الترهيب والترغيب بقوله ان الله شديد العقاب
وان الله غفور رحيم اتبعه بذكر التكليف فقال ما على الرسول الا البلاغ يعنى انه
كان مكلفا بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة وبقى الامر من جانبكم وانا عالم بما
تبدون وما تكتمون فان خالفتم فاعلموا ان الله شديد العقاب وان اطعتم فاعلموا
ان الله غفور رحيم ثم قال تعالى قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة
الخبيث فاعلم انه تعالى لما زجر عن المعصية ورغب فى الطاعة بقوله اعلموا ان الله
شديد العقاب وان الله غفور رحيم ثم اتبعه بالتكليف بقوله ما على الرسول
الا البلاغ ثم اتبعه بما هو ترغيب فى الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله والله يعلم
فقال قل لا يستوى الخبيث والطيب وذلك لان الخبيث قسمان احدهما الذى يكون
جسمانيا وهو ظاهر لكل احد والثانى الذى يكون روحانيا واخبث الخبائث الروحانية
الجهل والمعصية واطيب الطيبات الروحانية معرفة الله تعالى وطاعة
الله تعالى وذلك لان الجسم الذى يلتصق به شئ من النجاسات يصير مستقذرا
عند ارباب الطباع السليمة فكذلك الارواح الموصوفة بالجهل بالله والاعراض عن
طاعة الله تصير مستقذرة عند الارواح الكاملة واما الارواح العارفة بالله
المواظبة على خدمة الله تعالى فانها تصير مشرقة بانوار المعارف الالهية مبتهجة
بالقرب من الارواح المقدسة الطاهرة وكما ان الخبيث والطيب فى عالم الجسمانيات
لا يستويان فكذلك فى عالم الروحانيات لا يستويان بل المباينة بينهما فى عالم الروحانيات
اشد لان مضرة خبث الخبيث الجسمانى شئ قليل ومنفعته طيبة مختصرة فاما
خبث الخبيث الروحانى فمضرته عظيمة دائمة ابدية وهو القرب من جوار رب
العالمين والانخراط فى زمرة الملائكة المقربين والمرافقة مع النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين فكان هذا من اعظم وجوه الترغيب فى الطاعة والتنفير
عن المعصية ثم قال تعالى ولو اعجبك كثرة الخبيث يعنى ان الذى يكون خبيثا فى عالم الروحانيات
قد يكون طيبا فى عالم الجسمانيات وقد يكون كثير المقدار وعظيم اللذة الا انه مع كثرة
مقداره ولذاذة متناوله وقرب وجدانه سبب للحرمان من السعادات
الباقية الابدية السرمدية التى اليها الاشارة بقوله والباقيات الصالحات
خير عند ربك واذا كان الامر كذلك فالخبيث ولو اعجبك كثرته يمتنع
ان يكون مساويا للطيب الذى هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج
بالسعادات الروحانية والكرامات ولما ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة
فى الطاعة والتحذيرات من المعصية اتبعها بوجه آخر يؤكدها فقال فاتقوا الله
يا اولى الالباب لعلكم تفلحون اى فاتقوا الله بعد هذه البيانات الجلية
والتعريفات القوية ولا تقدموا على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب
الدينية والدنيوية العاجلة والآجلة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تسألوا
عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله
عنها والله غفور حليم فى الآية مسائل المسئلة الاولى

فى اتصال

فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما ذكر ما على الرسول الا البلاغ
كانه قال ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له وما لم يبلغه الرسول
اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه فانكم ان خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم
بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم الثانى انه تعالى
لما قال ما على الرسول الا البلاغ وهذا ادعاء منه للرسالة ثم ان الكفار كانوا يطالبونه
بعد ظهور المعجزات بمعجزات اخر على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكيا عنهم لن نؤمن لك
حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا والمعنى
انى رسول امرت بتبليغ الشرائع والاحكام اليكم والله تعالى قد اقام الدلالة على
صحة دعواى فى الرسالة باظهار انواع كثيرة من المعجزات فبعد ذلك طلب الزيادة
من باب التحكم وذلك ليس فى وسعى ولعل اظهارها يوجب ما يسوءكم مثل انها لو ظهرت
فكل من خالف بعد ذلك استوجب فى ومستحق العقاب فى الدنيا ثم ان المسلمين لما
سمعوا مطالبة الكفار للرسول بهذه المعجزات وقع فى قلوبهم ميل الى ظهورها فعرفوا
فى هذه الآية انهم لا ينبغى ان يطلبوا ذلك فربما كان ظهورها يوجب ما يسوءهم
الوجه الثالث ان هذا متصل بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون فاتركوا
الامور على ظواهرها ولا تسألوا عن احوال مخفية ان تبد لكم تسؤكم المسئلة
الثانية اشياء جمع شئ فانها غير منصرفة وللنحويين فى امتناع سبب الصرف وجوه الاول
قال الخليل وسيبويه قولنا شئ جمعه فى الاصل شيئاء على وزن فعلاء فاستثقلوا اجتماع
الهمزتين فى آخره فنقلوا الهمزة الاولى التى هى لام الفعل الى اول الكلمة فجعلت لفعاء
وذلك يوجب منع الصرف لثلاثة اوجه واحد منها او اثنان خطر ببالى اما الاول
وهو المذكور فهو ان الكلمة لما كانت فى الاصل على وزن فعلاء مثل حمراء لا جرم لم تنصرف
كما لم ينصرف حمراء والثانى انها لو كانت فى الاصل شيئاء ثم جعلت اشياء كان ذلك
تشبيها بالمعدول كما فى عامر وعمر وزافر وزفر والعدل احد اسباب منع الصرف الثالث
انا لما قطعنا الحرف الاخير صارت كنصف الكلمة لا تقبل الاعراب ومن حيث ان
الحرف الذى قطعناه ما حذفناه بالكلية بل الصقناه باوله كانها باقية فلا جرم
منعناه بعض وجوه الاعراب دون البعض تنبيها على هذه الحالة فهذا ما خطر
بالبال فى هذا المقام الوجه الثانى فى بيان ان السبب فى منع الصرف ما ذكره
الاخفش والفراء والهمزتين فقدموا الهمزة فلما كان وزن اشياء وزنه افعلاء
كقولك اصدقاء واصفياء ثم انهم استثقلوا اجتماع الياء والهمزتين فقدموا الهمزة فلما
كان اشياء فى الاصل اشيئاء على وزن اصدقاء وافعلاء كان ذلك مما لا يجرى فيه
الصرف فكذا هاهنا الوجه الثالث ما ذكره الكسائى وهو ان اشياء على وزن افعال
الا انهم لم يصرفوه لكونه شبيها فى الظاهر بحمراء وصفراء والزمه الزجاج ان
لا يصرف اسماء وابناء وعندى ان سؤال الزجاج ليس بشئ لان للكسائى ان يقول القياس
يقتضى ذلك فى ابناء واسماء الا انه ترك العمل به للنص لان النص اقوى من القياس ولم
يوجد النص الا فى لفظ اشياء فوجب الجرى فيه على القياس ولان المحققين
من النحويين اتفقوا على ان العلل النحوية لا توجب الاطراد الا ترى انا اذا قلنا

الفاعلة يوجب الرفع لزمنا ان نحكم بحصول الرفع في جميع المواضع كقولك جاء في
هولاء وضربني هذا بل نقول القياس ذلك فيعمل به الا اذا عارضه النص وكذا
القول فيما اورده الزجاج على الكسائي والله اعلم المسئلة الثالثة روى انس انهم
سالوا النبي صلى الله عليه وسلم فاكثروا المسئلة فقام على المنبر فقال اسالوني
فوالله لا تسالوني عن شي ما دمت في مقامي هذا الا حدثتكم به فقام عبد الله بن
ابي حذافة السهمي وكان يطعن في نسبه فقال يا نبي الله من ابي فقال ابوك حذافة
بن قيس وقال سراقة بن مالك ويروى عكاشة بن محصن يا رسول الله
الحج علينا في كل عام فاعرض عنه رسول الله حتى اعاد مرتين او ثلاثا فقال
عليه السلام ويحك وما يومنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو
وجبت لما تركتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم
بكثرة سوالهم فاذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شي
فاجتنبوه وقام آخر فقال يا رسول الله اين ابي فقال في النار ولما اشتد
غضب الرسول صلى الله عليه وسلم قام عمر فقال رضينا بالله ربا وبالاسلام
دينا وبمحمد نبيا فانزل الله تعالى هذه الاية واعلم ان السوال عن الاشياء ربما
تادى الى ظهور احوال مكتومة يكره ظهورها وربما ترتب عليه تكاليف
شاقة صعبة فالاولى بالعاقل ان يسكت عما لا تكليف عليه فيه الا ترى ان
الذي سال عن ابيه فانه لم يامن ان يلحقه الرسول عليه السلام بغير
ابيه فيفتضح واما السائل عن الحج فقد كاد ان يكون ممن قال النبي صلى الله
عليه وسلم ان اعظم المسلمين في المسلمين جرما من كان سببا لتحريم بهم
حلال اذ لم يومن ان يقول في الحج انه واجب في كل عام وكان عبيد بن عمير يقول ان الله
احل وحرم فما احل فاستحلوه وما حرم فاجتنبوه وترك بين ذلك
اشياء لم يحللها ولم يحرمها فذلك عفو من الله تعالى ثم يتلو هذه الاية قال
ابو ثعلبة الخشني ان الله تعالى فرض فرايض فلا تضيعوها ونهى عن اشيا
فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وعفا عن اشيا من غير
نسيان فلا تبحثوا عنها ثم قال تعالى وان تسالوا عنها حين ينزل القران تبد لكم
فيه وجوه الاول انه تعالى بين بالاية الاولى ان تلك الاشياء التي سالوا عنها
ان ابديت لهم ساءتهم ثم بين بهذه الاية انهم ان سالوا عنها ابديت لهم فكان
حاصل الكلام انهم ان سالوا عنها ابديت لهم وان ابديت لهم ساءتهم فيلزم
من مجموع المقدمتين انهم ان سالوا عنها ظهر لهم ما يسوهم ولا يسرهم والوجه
الثاني في تاويل الاية ان السوال منقسم على قسمين احدهما السوال عن شي لم
يجر ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه فهذا سوال منهي عنه بقوله
لا تسالوا عن اشيا ان تبد لكم تسوكم والنوع الثاني من السوال السوال عن شي
نزل به القران لكن السامع لم يفهمه كما ينبغي فهاهنا السوال واجب وهو المراد
وان تسالوا عنها حين ينزل القران تبد لكم والفايدة في ذكر هذا القسم انه لما
منع في الاية الاولى من السوال اوهم ان جميع انواع السوال ممنوع منه فذكر

ذلك

ذلك تمييزا لهذا القسم عن ذلك القسم فان قيل قوله وان تسالوا عنها هذا الضمير عن
عايد الى الاشياء المذكورة في قوله لا تسالوا عن اشيا فكيف يعقل في اشياء
باعيانها ان يكون السوال ممنوعا قبل نزول القران بها وماموراً به بعد نزول القران
بها الثاني انهما وان كانا نوعين مختلفين الا انهما في كون كل واحد منهما مسوولا
عنه شي واحد فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وان كانا في الحقيقة نوعين
مختلفين الوجه الثالث في تاويل الاية ان قوله لا تسالوا عن اشياء دل
على سوالاتهم عن تلك الاشيا فقوله وان تسالوا عنها اي وان تسالوا عن
تلك السوالات حين ينزل القران يبين لكم ان تلك السوالات هل هي جايزة
ام لا فالحاصل ان المراد من هذه الاية انه هل يجوز السوال عن كذا وكذا ام لا
ثم قال تعالى عفا الله عنها فيه وجوه الاول عفا الله عما سلف من مسالتكم و
اعضا بكم للرسول بسببها الثاني انه تعالى ذكر تلك الاشيا التي سالوا هم
عنها ان ابديت لهم ساءتهم فقال عفا الله عنها يعني ما اظهر عند تلك
السوالات ما يسوكم ويثقل ويشق في التكليف عليكم الثالث في الاية تقديم
وتاخير والتقدير لا تسالوا عن اشيا عفا الله عنها ان تبد لكم تسوكم وهذا
ضعيف لان الكلام اذا استقام من غير تغيير النظم لم يجز التقديم والتاخير
وعلى هذا الوجه فقوله عفا الله عنها اي امسك عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف
فيها بشي وهذا كقوله عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق اي خففت
عنكم باسقاطها ثم قال والله غفور رحيم وهذه الاية تدل على ان المراد من قوله
عفا الله عنها ما ذكرناه في الوجه ثم قال تعالى قد سالها قوم من قبلكم ثم اصبحوا بها كافرين
قال يعني قوم صالح سالوا الناقة ثم عقروها وقوم موسى قالوا ارنا الله جهرة فصار ذلك
وبالا عليهم وبنوا اسرايل قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال
تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم وقالوا انى يكون له الملك علينا ونحن
احق بالملك منه فسالوا ثم كفروا بها وقوم عيسى سالوا المايدة ثم كفروا بها فكانه تعالى
يقول اولئك سالوا فلما اعطوا سولهم ساءهم ذلك فلا تسالوا عن اشيا فلعلكم
ان اعطيتم سولكم ساءكم ذلك فان قيل انه تعالى قال اولا لا تسالوا عن اشيا
ثم قال هاهنا قد سالها قوم من قبلكم وكان الاولى ان يقول قد سال عنها
فما السبب في ذلك قلنا الجواب من وجهين الاول ان السوال عن الشي عبارة
عن حالة من احواله وصفة من صفاته وسوال الشي عبارة عن طلب ذلك
الشي في نفسه يقال سالته درهما اي طلبت منه الدرهم ويقال سالته عن الدرهم
اي سالته عن صفة الدرهم وعن نعته فالمتقدمون انما سالوا من الله اخراج
الناقة من الصخرة وانزال المايدة من السما فهم سالوا عن نفس الشي واما اصحاب
محمد عليه السلام فهم ما سالوا عن ذلك وانما سالوا عن احوال الاشياء وصفاتها
فلما اختلفت السوالات اختلفت العبارة ايضا الا ان كل واحد من القسمين
يشتركان في وصف واحد وهو انه خوض في الفضول وشروع فيما لا حاجة اليه وفيه
خطر المفسدة والشي الذي لا يحتاج اليه ويكون فيه خطر المفسدة يجب على العاقل

الاحتراز عنه فبين تعالى ان قوم محمد عليه السلام في السوال عن احوال الاشياء مشابهون
لاولئك المتقدمين في سوال تلك الاشياء في كون كل واحد منها فضولا وخصوصا
فيما لا فائدة فيه والوجه الثاني في الجواب ان الهاء في قوله قد سالها غير عائدة الى
الاشياء التي سالوا عنها بل عائد الى سوالاتهم عن تلك الاشياء والتقدير قد سال
تلك السوالات الفاسدة التي ذكرتموها قوم فلما اجيبوا عنها اصبحوا بها كافرين
قوله تعالى مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
يفترون على الله الكذب واكثرهم لا يعقلون واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل
الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباؤنا اولو كان اباؤهم لا يعلمون
شيئا ولا يهتدون في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما منع
الناس من البحث عن امور كلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم عن التزام امور
تكلفوا التزامها ولما كان الكفار يحرمون على انفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات
وان كانوا في غاية الاحتياج الى الانتفاع بها بين تعالى ان ذلك باطل فقال
ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة المسئلة الثانية اعلم انه تعالى يقال فعل وعمل وطفق
وجعل وانشا واقبل وبعضها اعم من بعض واكثرها عموما فعل لانه واقع على اعمال
الجوارح واعمال القلوب اما انه واقع على عمل الجوارح فظاهر واما انه واقع على عمل
القلوب فالدليل عليه قوله تعالى لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا الى قوله كذلك فعل
الذين من قبلهم واما عمل فانه اخص من فعل لانه لا يقع الا على اعمال الجوارح ولا يقع الا على
العزم والقصد والدليل عليه قوله عليه السلام نية المومن خير من عمله جعل
النية خيرا من العمل فلو كانت النية عملا لزم كون النية خيرا من نفسها واما جعل
فله وجوه احدها الحكم ومنه قوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا
وثانيها الخلق ومنها قوله وجعل الظلمات والنور وثالثها بمعنى التصيير ومنه
قوله انا جعلناه قرانا عربيا اذا عرفت هذا فنقول قوله ما جعل الله اي ما حكم الله
بذلك ولا شرع ولكني اتربه المسئلة الثالثة انه تعالى ذكر هاهنا اربعة اشيا
وهي البحيرة وهي فعيلة من البحر وهو الشق يقال بحر ناقته اذا شق اذنها وهي بمعنى
المفعول قال ابو عبيدة والزجاج الناقة اذا نتجت خمسة بطن وكان اخرها ذكرا شقوا
اذنها وامتنعوا من ركوبها وتسيبوها لالهتهم لا يجز لها وبر ولا يحمل على ظهرها ولا تطرد
عن ماء ولا تمنع عن مرعى ولا ينتفع بها واذا لقيها المعيي لم يركبها تحرجا واما
السائبة فهي فاعلة من ساب اذا جرى على وجه الارض يقال ساب الماء وسابت
الحية فالسائبة هي التي تركت حتى الى حيث شاءت وهي المسيبة كعيشة راضية
بمعنى مرضية وذكروا فيها وجوها احدها ما ذكره ابو عبيدة وهو ان الرجل كان اذا
مرض او قدم من سفر او نذر نذرا او شكر نعمة تسيب بعيرا فيكون بمنزلة البحيرة في
جميع ما حكموا لها وثانيها قال الفرا اذا ولدت الناقة عشرة ابطن كلهن اناث سيبت
فلم تركب ولم تحلب ولم يجز لها وبر ولم يشرب لبنها الا ولد او ضيف وثالثها قال ابن
عباس السائبة هي التي تسيب للاصنام اي تعتق لها وكان الرجل يسيب من ماله ما يشا
فيجي به الى السدنة وهم خدم الهتهم فيطعمون من لبنها ابنا السبيل ورابعها السائبة

وهو العبد

هو العبد يعتق على ان لا يكون عليه ولاء ولا ميراث واما الوصيلة فقال المفسرون
اذا ولدت الشاة انثى ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها فلم يذبحوا الذكر لالهتهم
فالوصيلة بمعنى الموصولة كانها وصلت بغيرها ويجوز ان يكون بمعنى الواصلة لانها
وصلت اخاها واما الحامي فيقال حماه يحميه اذا حفظه وفيه وجوه احدها الفحل اذا ركب
ولد ولده قيل حمى ظهره اي حفظه عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء
ولا مرعى الى ان يموت فحينئذ ياكله الرجال والنسا وثانيها اذا نتجت الناقة عشرة
ابطن قالوا حميت ظهرها حكاها ابو مسلم وثالثها الحام هو الفحل الذي يضرب في الابل
عشر سنين فيخلى وهو من الانعام التي حرمت ظهورها وهو قول السدي فان
قيل اذا جاز اعتاق العبد والاماء فلم لا يجوز اعتاق هذه البهايم من الذبح
والاتعاب والايلام قلنا الانسان مخلوق لخدمة الله تعالى وعبوديته فاذا
تمرد عن طاعة الله عوقب بضرب الرق عليه فاذا ارسل الرق عنه تفرغ لعبادة
الله تعالى فكان ذلك عبادة مستحسنة واما هذه الحيوانات فانها مخلوقة لمنافع
المكلفين فتركها واهمالها يقتضي فوات منفعة على مالكها من غير ان يحصل في مقابلتها
فائدة فظهر الفرق والله اعلم وايضا الانسان اذا كان عبدا فاعتق قدر على تحصيل
مصالح نفسه واما البهيمة اذا اعتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها
فوقعت في انواع من المحنة اشد واشق مما كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر
والله اعلم ثم قال تعالى ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب واكثرهم
لا يعقلون قال المفسرون ان عمرو بن لحي الخزاعي كان قد ملك مكة وكان اول
من غير دين اسمعيل فاتخذ الاصنام ونصب الاوثان وشرع البحيرة والسائبة
والوصيلة والحام وقال النبي صلى الله عليه وسلم فلقد رايته في النار يوذي اهل النار
بريح قصبه والقصب الامعا وجمعه الاقصاب وروي يجر قصبه في النار قال ابن عباس
قوله ولكن الذين يفترون على الله الكذب يريد عمرو بن لحي واصحابه يتقولون
على الله الاكاذيب والاباطيل في تحريمهم هذه الانعام والمعنى ان الروسا
يفترون على الله الكذب واما الاتباع والعوام فاكثرهم لا يعقلون ثم قال تعالى
واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا اولو كان
اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون والمعنى معلوم وهو رد على اصحابنا
التقليد وقد استقصينا الكلام فيه في مواضع كثيرة واعلم ان الواو في قوله اولو
كان اباؤهم واو الحال قد دخلت عليها همزة الانكار والتقدير احسبوا ذلك
ولو كان اباؤهم لا يعلمون شيا ولا يهتدون واعلم ان الاقتدا انما يجوز
بالعالم المهتدي وانما يكون عالما مهتديا لو وجب ان لا يجوز الاقتداء به
والله اعلم قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا
اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ وفيه مسايل
المسئلة الاولى لما بين انواع التكاليف والشرايع والاحكام قال ما على
الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون الى قوله واذا قيل لهم
تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا فكانه

تعالى قال ان هولاء الجهال مع ما تقدم من انواع المبالغة في الاعذار والانذار
والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء منه بل بقوا مصرين على جهلهم مجدين
على جهالاتهم وضلالاتهم فلا تبالوا ايها المومنون بجهالتهم بل كونوا منقادين
لتكاليف الله مطيعين لاوامره ونواهيه فلا يضركم ضلالتهم وجهالتهم
فلهذا قال يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم
والله اعلم المسئلة الثانية قوله عليكم انفسكم اي احفظوا انفسكم من
ملابسة المعاصي والاصرار على الذنوب قال النحويون عليك وعندك
ودونك من جملة اسماء الافعال تقول العرب عليك وعندك ودونك
فيعدونها الى المفعول ويقيمونها مقام الفعل وينصبون بها فيقال عليك
زيدا كانه قال اخذ زيدا فقد علاك اي اشرف عليك وعندك زيدا اي
حضرك ودونك اي قرب منك فخذه فهذه الاحرف الثلاثة لا اختلاف فيها
بين النحويين في اجازة النصب بها ونقل صاحب الكشاف عليكم انفسكم
بالرفع عن نافع المسئلة الثالثة ذكروا في سبب النزول وجوها احدها
ما روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما قبل من اهل الكتاب الجزية وابى من العرب الا الاسلام او السيف عير
المنافقين بقبول الجزية من بعض الكفار دون البعض فنزلت هذه الاية اي
لا يضركم ملامة اللائمين اذا كنتم على الهدى وثانيها ان المومنين كان
يشق عليهم بقاء الكفار في كفرهم وضلالهم فقيل لهم عليكم انفسكم وما كلفتم
من اصلاحها والمشي بها في طريق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا جهل
الجاهلين وثالثها انهم كانوا يغتمون لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن
ذلك والاقرب عندي انه لما حكى عن بعضهم انهم اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل
الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا ذكر تعالى هذه الاية
والمقصود منها بيان انه لا ينبغي للمومنين ان يتشبهوا بهم في هذه الطريقة
الفاسدة بل ينبغي ان لا يلتزم جهل اولئك الجاهلين اذا كانوا راسخين
في دينهم ثابتين فيه المسئلة الرابعة فان قيل ظاهر هذه الاية يوهم
ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب قلنا الجواب عنه من وجوه
الاول وهو الذي عليه اكثر الناس ان الاية لا تدل على ذلك بل توجب ان
المطيع لربه لا يكون مواخذا بذنوب العاصي فاما وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر فثابت بالدلائل خطب الصديق رضي الله عنه فقال انكم
تقرؤون هذه الاية يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم وتضعونها غير موضعها
واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الناس اذا راوا المنكر
فلم ينكروه يوشك ان يعمهم الله بعقاب والوجه الثاني في تاويل الاية ما
روي عن ابن مسعود وابن عمر انهما قالا قوله عليكم انفسكم يكون هذا في
اخر الزمان قال ابن مسعود لما قرئت عليه هذه الاية قال ليس هذا بزمانها
ما دامت قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم باس بعض فامروا

وانهوا فاذا اختلفت القلوب والاهواء والبستم شيعا فكل امرء ونفسه وعند
ذلك جاء تاويل هذه الاية وهذا القول عندي ضعيف لان قوله يا ايها الذين امنوا
خطاب عام وهو ايضا خطاب مع الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص الغائب
والوجه الثالث في تاويل الاية ما ذهب عبد الله بن المبارك فقال هذه اكد اية
في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه قال عليكم انفسكم يعني عليكم
اهل دينكم لا يضركم من ضل من الكفار وهذا كقوله فاقتلوا انفسكم يعني اهل دينكم
فقوله عليكم انفسكم يعني ان يعظ بعضكم بعضا ويرغب بعضكم بعضا في الخيرات
وينفره من القبائح والسيئات والذي يوكد ذلك ما بينا ان قوله عليكم انفسكم معناه
احفظوا انفسكم فكان ذلك امرا بان نحفظ انفسنا فاذا لم يكن ذلك الحفظ الا بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجبا والوجه الرابع الاية مخصوصة بالكفار
الذي علم انه لا ينفعهم الوعظ ولا يتركون الكفر بسبب الامر بالمعروف فهاهنا لا يجب
على الانسان ان يامرهم بالمعروف والذي يوكد هذا القول ما ذكرنا في سبب
النزول ان الاية نازلة في المنافقين حيث عيروا المسلمين باخذ الجزية من اهل الكتاب
دون المشركين الوجه الخامس ان الاية مخصوصة بما اذا خاف الانسان عند الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر على نفسه وعلى عرضه وعلى ماله فهاهنا عليه نفسه
لا يضره ضلال من ضل وجهالة من جهل وكان ابن شبرمة يقول من فر من اثنين فقد
فر ومن فر من ثلاثة لم يفر الوجه السادس لا يضركم اذا اهتديتم فامرتم بالمعروف
ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك الوجه السابع عليكم انفسكم من
اداء الواجبات التي من جملتها الامر بالمعروف عند القدرة فان لم يقبلوا ذلك
فلا ينبغي ان تستوحشوا من ذلك فانكم خرجتم عن عهدة تكليفكم فلا يضركم ضلال
غيركم والوجه الثامن انه تعالى قال لرسوله فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك
وذلك لا يدل على سقوط الامر بالمعروف عن الرسول فكذا هاهنا المسئلة
الخامسة قرئ لا يضركم بفتح الراء مجزوما على جواب قوله عليكم انفسكم وقرئ
بضم الراء وفيه وجهان احدهما على وجه الخبر اي ليس يضركم من اضل والثاني ان حقها
الفتح على الجواب ولكن ضمت الراء اتباعا لضمة الضاد ثم قال الى الله مرجعكم جميعا يريد
مصيركم ومصير من خالفكم فينبئكم بما كنتم تعملون يعني يجازيكم باعمالكم قوله تعالى يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ
أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا
مِنْ بَعْدِ الصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ
شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ
مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ
شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ذلك الاية اعلم انه تعالى لما امر
بحفظ النفس في قوله عليكم انفسكم امر بحفظ المال في قوله يا ايها الذين امنوا
شهادة بينكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اتفقوا على ان سبب نزول هذه
الاية تميم الداري واخيه عدي وكانا نصرانيين خرجا الى الشام ومعهما بديل

مولى عمرو بن العاص وكان مسلما مهاجرا خرجوا للتجارة فلما قدموا الشام مرض
بديل فكتب كتابا فيه نسخة جميع ما معه والقاه بين الاقمشة ولم يخبر صاحبيه
بذلك ثم اوصى اليهما وامرهما ان يدفعا متاعه اذا رجعا الى اهله ومات بديل
واخذا من متاعه اناء من فضة منقوشة بالذهب وفيه ثلثمائة مثقال ودفعا
باقى المتاع الى اهله لما قدما ففتشوا فوجدوا الصحيفة وفيها ذكر الاناء فقالوا لتميم
وعدى اين الاناء فقالا لا ندرى والذى دفع الينا دفعناه اليكم فرفعوا الواقعة الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الاية المسئلة الثانية قوله
شهادة بينكم كناية عن التنازع والتشاجر وانما اضاف الشهادة الى التنازع لان الشهود
انما يحتاج اليهم عند وقوع التنازع وحذف ما من قوله شهادة ما بينكم جائز لظهوره
ونظيره قوله هذا فراق بينى وبينك اى ما بينى وبينك وقوله تقطع بينكم فى قول من نصب
وقوله اذا حضر احدكم الموت حين الوصية يعنى الشهادة المحتاج اليها عند حضور
الموت وحين الوصية بدل من قوله حضر احدكم لان زمان حضور الموت هو زمان
حضور الوصية يعرف ذلك الزمان بهذين الامرين الواقعين فيه كما يقال ائتنى
اذا زالت الشمس حين صلاة الظهر والمراد بحضور الموت مشارفته وظهور امارات
وقوعه كقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية قالوا وقوله
اذا حضر احدكم الموت حين الوصية دليل على وجوب الوصية لانه تعالى جعل زمان
حضور الموت عين زمان الوصية وهذا انما يكون اذا كانا متلازمين وانما
تحصل هذه الملازمة عند وجوب الوصية ثم قال اثنان ذوا عدل منكم وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى فى الاية حذف والمراد ان يشهد ذوا عدل منكم وتقدير
الاية شهادة ما بينكم الموت الموصوف هى ان يشهد اثنان ذوا عدل منكم وانما حسن
هذا الحذف لكونه معلوما والله اعلم المسئلة الثانية اختلف المفسرون فى قوله
منكم على قولين الاول وهو قول عامة المفسرين ان المراد اثنان ذوا عدل منكم
معشر المؤمنين اى من اهل دينكم وملتكم وقوله او اخران من غيركم ان انتم ضربتم
فى الارض يعنى او شهادة من غير اهل ملتكم اذا كنتم فى السفر والعدلان المسلمان
صالحان للشهادة فى الحضر والسفر والشهادة غير المسلمين لا تجوز الا فى السفر وهذا قول
ابن عباس وابى موسى الاشعرى وسعيد بن المسيب وشريح ومجاهد وابن سيرين وابن جريج
قالوا اذا كان الانسان فى الغربة ولم يجد مسلما يشهد على وصيته جاز له ان يشهد اليهودى
او النصرانى او المجوسى او عابد الوثن او اى كافر كان وشهادتهم مقبولة ولا تجوز شهادة
الكافر على المسلمين الا فى هذه الصورة قال الشافعى مرض رجل من المسلمين فى الغربة
فلم يجد احدا من المسلمين يشهد على وصيته فاشهد رجلين من اهل الكتاب فقدما المدينة
فاتيا ابا موسى الاشعرى وكان واليا عليها فاخبراه بالواقعة وقدما تركته ووصيته فقال
ابو موسى هذا امر لم يكن بعد الذى كان وانتا عليها فى عهد الرسول عليه السلام ثم
حلفهما فى مسجد الكوفة بعد العصر بالله انهما ما كذبا ولا بدلا واجاز شهادتهما ثم ان
القائلين بهذا القول منهم من قال هذا الحكم بقى محكما ومنهم من قال صار
منسوخا القول الثانى وهو قول الحسن وجمهور الفقهاء ان قوله ذوا عدل منكم

اى من اقاربكم وقوله او اخران من غيركم اى من الاجانب ان انتم ضربتم فى الارض يعنى
ان وقع الموت فى السفر ولم يكن معكم احد من اقاربكم فاستشهدوا اجنبيين على
الوصية وجعل الاقارب اولى لانهم اعلم باحوال الميت وهم به اشفق وبورثته
ارحم وارأف واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة القول به بوجوه الاول انه تعالى
قال فى اول الاية يا ايها الذين امنوا فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين فلما قال بعده او اخران
من غيركم كان المراد او اخران من غير جميع المؤمنين لا محالة الحجة الثانية انه تعالى قال فى
اول الاية يا ايها الذين امنوا فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين فلما قال بعده او اخران
من غيركم كان المراد او اخران من غير جميع المؤمنين لا محالة الحجة الثالثة انه تعالى
قال او اخران من غيركم ان انتم ضربتم فى الارض وهذا يدل على ان جواز الاستشهاد
بهذين الاخرين مشروط بكون المستشهد فى السفر فلو كان هذان الشاهدان اثنين
مسلمين لما كان جواز الاستشهاد بهما مشروطا بالسفر لان استشهاد المسلم
جائز فى السفر والحضر الحجة الرابعة الاية دالة على وجوب الحلف على هذين الاثنين
من بعد الصلاة واجمع المفسرون على ان الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف فعلمنا
ان هذين الشاهدين ليسا من المسلمين الحجة الخامسة ان سبب نزول هذه الاية ما ذكرنا
من شهادة النصرانيين على بديل وكان مسلما الحجة السادسة ما روينا ان ابا موسى
الاشعرى قضى بشهادة اليهوديين بعد ان حلفهما وما انكر عليه احد من الصحابة فكان
ذلك اجماعا الحجة السابعة انا انما نجيز شهادة الكافرين اذا لم نجد احدا من المسلمين
والضرورات قد تبيح المحظورات الا ترى انه جاز التيمم والقصر فى الصلوة والافطار
فى رمضان واكل الميتة فى حال الضرورة والضرورة حاصلة فى هذه المسئلة
لان المسلم اذا قرب اجله فى الغربة ولم يجد مسلما يشهده على نفسه ولم تكن شهادة
الفاسق مقبولة فانه يضيع اكثر مهماته فانه ربما وجبت عليه زكوات وكفارات
وما اداها وربما كان عنده ودائع او ديون كانت فى ذمته وكما تجوز شهادة النساء
فيما يتعلق باحوال النساء كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لاجل انه لا يمكن وقوف
الرجال على هذه الاحوال فاكتفينا فيها بشهادة النساء لاجل الضرورة فكذا ههنا والله
اعلم قالوا واما قول من يقول بان هذا الحكم صار منسوخا فبعيد لاتفاق اكثر اهل الامة
على ان سورة المائدة من اخر ما نزل من القران وليس فيها منسوخ واحتج القائلون
بالقول الثانى بقوله واشهدوا ذوى عدل منكم والكافر لا يكون عدلا اجاب الاولون
عنه لم لا يجوز ان يكون المراد بالعدل من كان فى الاحتراز عن الكذب لا من كان
عدلا فى الدين والاعتقاد والدليل عليه انا اجمعنا على قبول شهادة اهل الاهواء
والبدع مع انهم ليسوا عدولا فى مذاهبهم ولكنهم لما كانوا عدولا فى الاحتراز
عن الكذب قبلنا شهادتهم فكذا ههنا سلمنا ان الكافر ليس بعدل الا ان قوله واشهدوا
ذوى عدل منكم عام وقوله ذوا عدل منكم او اخران من غيركم ان انتم ضربتم فى الارض
خاص وانه اوجب شهادة العدل الذى يكون منا فى الحضر واكتفى بشهادة من
لا يكون منا فى السفر فهذه الاية خاصة والاية التى ذكرتموها عامة والخاص مقدم
على العام لا سيما اذا كان الخاص متاخرا فى النزول ولا شك ان سورة المائدة متاخرة

فكان تقديم هذه الاية الخاصة على الاية العامة التى ذكرتموها واجبا بالاتفاق
والله اعلم ثم قال تعالى او اخران من غيركم ان انتم ضربتم فى الارض فاصابتكم
مصيبة الموت وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله او اخران عطف على قوله
اثنان والتقدير شهادة بينكم يشهد اثنان منكم او اخران من غيركم المسئلة
الثانية قوله ان انتم ضربتم فى الارض فاصابتكم مصيبة الموت المقصود منه
بيان ان جواز الاستشهاد باخرين من غيرهم مشروط بما اذا كان المستشهد
مسافرا ضاربا فى الارض وحضرت علامات نزول الموت به ثم قال تحبسونهما
من بعد الصلاة وفيه مسايل المسئلة الاولى تحبسونهما اى توقفونهما
كما يقول الرجل مر بى فلان على فرس فحبس على دابته اى اوقفها وحبست الرجل فى
الطريق اكلمه اى اوقفته فان قيل ما موقع تحبسونهما قلنا هو الاستيناف
كانه قيل كيف نعمل ان حصلت الريبة فيهما فقيل تحبسونهما المسئلة الثانية قوله
من بعد الصلاة فيه اقوال قال ابن عباس من بعد صلاة دينهما والثانى قال عامة المفسرين
من بعد صلاة العصر فان قيل كيف عرفت ان المراد هو صلاة العصر مع ان المذكور
هو الصلاة المطلقة قلنا انما عرف هذا التعيين لوجوه احدها ان هذا الوقت كان
معروفا عندهم بالتحليف بعده فالتقييد بالعرف المشهور اغنى عن التقييد باللفظ
وثانيها ما روى انه لما نزلت هذه الاية فالنبى صلى الله عليه وسلم دليلا على التقييد وثالثها
ان جميع اهل الاديان يعظمون هذا الوقت ويذكرون الله فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب
واهل الكتاب يصلون لطلوع الشمس وغروبها القول الثالث قال الحسن المراد بعد
الظهر او بعد العصر لان اهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما القول الرابع ان المراد
اداء الصلوة اى صلاة كانت والغرض من التحليف بعد اداء الصلاة هو ان الصلاة
تنهى عن الفحشاء والمنكر فكان احتراز الحالف عن الكذب فى ذلك الوقت اتم واكمل
والله اعلم المسئلة الثالثة قال الشافعى رحمه الله الايمان تغلظ فى الدماء والطلاق
والعتاق والمال اذا بلغ مائتى درهم بالزمان والمكان فيحلف بعد العصر بمكة بين الركن
والمقام وبالمدينة عند المنبر وفى بيت المقدس عند الصخرة وفى ساير البلدان فى اشرف
المساجد وقال ابو حنيفة يحلف من غير ان تختص الحلف بمكان او زمان وهذا على خلاف
الاية ولان المقصود منه التهويل والتعظيم ولا شك ان الذى ذكره الشافعى حق
ثم قال تعالى فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى وفيه مسايل
المسئلة الاولى الفاء فى قوله فيقسمان بالله للجزاء يعنى تحبسونهما فيقسمان
لاجل ذلك الحبس على القسم المسئلة الثانية قوله ان ارتبتم اعتراض بين القسم
والمقسم عليه والمعنى ان ارتبتم فى شانهما واتهمتموهما فحلفوهما وبهذا احتج من قال
الاية نازلة فى اشهاد الكفار لان تحليف الشاهد المسلم غير مشروع ومن قال الاية نازلة
فى المسلم قال انها منسوخة وعن على رضى الله عنه انه كان يحلف الشاهد والراوى عند
التهمة المسئلة الثالثة قوله لا نشترى به ثمنا يعنى يقسمان بالله لا نشترى به ثمنا
اى لا نبيع عهد الله بشىء من الدنيا وهو كقوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم
ثمنا قليلا اى لا ناخذ ولا نستبدل من ما شيا بعدا نشترى بحكم عنه قوله ولو كان

ذا قربى لان الميل اليهم اتم والمداهنة بسببهم اعظم وهو كقوله كونوا
قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ثم قال ولا
نكتم شهادة الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا عطف على قوله ولا
نشترى به ثمنا يعنى انهما يقسمان حال ما تقولان لا نشترى به ثمنا ولا نكتم
شهادة الله اى التى امر الله بحفظها واظهارها المسئلة الثانية نقل عن
الشعبى انه وقف على قوله شهادة ثم ابتداء الله بالمد على طرح حرف القسم وتعويض
حرف الاستفهام منه وروى عنه بغير مد على ما ذكر سيبويه ان منهم
من يقول الله لقد كان كذا اى تالله ثم قال انا اذا لمن الاثمين يعنى اذا كتمناها كنا
من الاثمين ثم قال فان عثر على انهما استحقا اثما قال الليث عثر يعثر عثورا اذا هجم على امر
لم يهجم عليه غيره واعثرت فلانا على امرى اطلعته عليه وعثر الرجل يعثر عثرة اذا وقع
على شىء قال اهل اللغة واصل عثر بمعنى اطلع من العثرة التى هى الوقوع وذلك
ان العاثر انما يعثر بشىء كان لا يراه فلما عثر به اطلع عليه ونظر ما هو فقيل لكل من
اطلع على امر كان خفيا عليه قد عثر عليه واعثر غيره اذا اطلعه عليه ومنه قوله تعالى
وكذلك اعثرنا عليهم اى اطلعنا ومعنى الاية فان حصل العثور والوقوف على
انهما اتيا بخيانة واستحقا الاثم بسبب اليمين الكاذبة ثم قال تعالى فاخران يقومان
مقامهما من الذين استحق عليهم الاوليان وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان
قال معنى الاية فان عثر بعد ما حلف الوصيان على انهما استحقا اثما اى خانا فى اليمين
بكذب فى قول او خيانة فى مال قام فى اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان
بالله لقد ظهرنا على خيانة الذميين وكذبهما وتبديلهما وما اعتدينا فى ذلك وما كذبنا
وروى انه لما نزلت الاية الاولى صلى الله عليه وسلم العصر ثم دعا بتميم وعدى
فاستحلفهما عند المنبر بالله الذى لا اله الا هو انه لم يوجد منا خيانة فى هذا المال ولما حلفا
خلى رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيلهما وكتما الاناء مدة واختلفوا فقيل
احد بمكة وقيل لما طالت المدة اظهرا الاناء فبلغ ذلك ورثة بديل فطالبوهما
فقالا كنا قد اشتريناه فقالوا الم نقل لكم هل باع صاحبنا شيا فقلتم لا فقالا لم يكن
عندنا بينة فكرهنا ان نقر فكتمنا فرفعوا القصة الى الرسول صلى الله عليه وسلم
فانزل الله تعالى فان عثر الاية فقام عمرو بن العاص والمطلب بن ابى وداعة السهميان
فحلفا بالله بعد العصر فدفع رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء اليهما والى اولياء
الميت وكان تميم الدارى يقول بعد ما اسلم صدق الله ورسوله انا اخذت الاناء فاتوب
الى الله تعالى وعن ابن عباس انه بقيت تلك الواقعة مخفية الى ان اسلم تميم الدارى
فلما اسلم اخبر بذلك وقال حلفت كاذبا انا وصاحبى بعنا الاناء بالف وقسمنا الثمن
ثم دفع خمسمائة من نفسه ونزع من صاحبه خمس مائة اخرى ودفع الالف الى موالى
الميت المسئلة الثانية قوله فاخران يقومان مقامهما مقام الشاهدين
اللذين هما من غيرنا وقوله من الذين استحق عليهم الاوليان والمراد موالى الميت وقد
اكثر الناس فيه انه لم وصف موالى الميت بهذا الوصف والاصح عندى فيه وجه واحد
وهو انه انما وصفوا بذلك لانه لما اخذ مالهم فقد استحق عليهم مالهم فان من اخذ

مال غيره فقد حاول ان يكون تعلقه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكه به فحق
ان يوصف المالك بانه قد استحق عليه ذلك المال المسئلة الثالثة واما قوله
الاوليان ففيه وجوه الاول ان يكون خبرا لمبتدا محذوف والتقدير هما الاوليان
وذلك لانه لما قال فاخران يقومان مقامهما فكانه قيل ومن هما فقيل الاوليان
والثاني ان يكون بدلا من الضمير الذي في يقومان والتقدير فيقوم الاوليان
والثالث اجاز الاخفش ان يكون قوله الاوليان صفة لقوله فاخران وذلك ان
النكرة اذا تقدم ذكرها ثم اعيد عليها الذكر صارت معرفة كقوله كمشكاة
فيها مصباح فمصباح نكرة ثم قال المصباح ثم قال في زجاجة ثم قال الزجاجة و
مثل قولهم رايت رجلا ثم يقول الثاني من الرجل فصار بالعود الى ذكره
معرفة الرابع يجوز ان يكون قوله الاوليان بدلا من قوله اخران وابدال المعرفة
من النكرة كثير المسئلة الرابعة انما وصفهما بانهما اوليان لوجهين الاول الاوليان
الاقربان الى الميت الثاني يجوز ان يكون المعنى الاوليان باليمين والسبب فيه ان
الوصيين قد ادعيا ان الميت باع الاناء وهما انكرا ذلك فكان اليمين حقا لهما
وهذا كما ان انسانا اقر بدين ثم ادعى انه قضاه حكم برد اليمين الى الذي ادعى
الدين اولا لانه صار مدعى عليه انه قد استوفاه المسئلة الخامسة
القراءة المشهورة استحق بضم التاء وكسر الحاء الاوليان تثنية الاولى وقد ذكر
وعاصم في رواية ابي بكر الاولين بالجمع وهو نعت لجميع الورثة المذكورين في قوله
من الذين استحق عليهم وتقديره من الاولين الذين استحق عليهم مالهم
وانما قيل الاولين من حيث كانوا اولين في الذكر الا ترى انه قد تقدم قوله يا ايها
الذين امنوا شهادة بينكم وكذلك اثنان ذوا عدل ذكرا في اللفظ قبل قوله
او اخران من غيركم وقرا حفص وحده بفتح التاء والحاء الاوليان على التثنية ووجهه
ان الوصيين اللذين ظهرت خيانتهما هما اولى من غيرهما بسبب ان الميت
عينهما للوصاية ولما خانا في مال الورثة ووجهه ظاهر بما تقدم والله اعلم ثم
قال تعالى فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما وما اعتدينا انا اذا لمن الظالمين
والمعنى ظاهر اي وما اعتدينا في طلب هذا المال وفي نسبتهم الى الخيانة وقوله
انا اذا لمن الظالمين اي ان حلفنا موقنين بالكذب معتقدين الزور والباطل
ثم قال تعالى ذلك ادنى ان ياتوا بالشهادة على وجهها او يخافوا ان ترد ايمان
بعد ايمانهم والمعنى ذلك الحكم الذي ذكرناه والطريق الذي شرعناه اقرب
الى ان ياتوا بالشهادة على وجهها وان اتوا بالشهادة لا على وجهها ولكنهم يخافون ان
حلفوا على ما ذكروه لخوفهم من ان ترد ايمان على الورثة بعد ايمانهم فيظهر كذبهم
ويفتضحون بين الناس ثم قال تعالى واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين
والمعنى واتقوا الله ان تخونوا في الامانات واسمعوا مواعظ الله اي اعملوا بها واطيعوا الله
فيها والله لا يهدي القوم الفاسقين وهو تهديد ووعيد لمن خالف الله حكم الله واوامره
فهذا هو القول في تفسير هذه الاية الى اتفق المفسرون على انها في غاية الصعوبة
اعرابا ونظما وحكما وروى الواحدي رحمه الله في البسيط عن عمر رضي الله عنه انه قال

هذه الاية

١٨٨

هذه الاية اعضل ما في هذه السورة من الاحكام والحكم الذي ذكرناه في هذه الاية منسوخ
عند اكثر الفقهاء والله اعلم قوله تعالى يَوْمَ يَجْمَعُ اللّٰهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ
قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ اعلم ان عادة
الله تعالى جارية في هذا الكتاب الكريم انه اذا ذكر انواعا كثيرة من الشرايع
والتكاليف والاحكام اتبعها اما بالالهيات واما بشرح احوال القيامة ليصير
ذلك موكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرايع فلا جرم لما ذكر فيما
تقدم انواعا كثيرة من الشرايع اتبعها بوصف احوال القيامة اولا ثم ذكر احوال
عيسى واما وصف احوال القيامة فهو قوله يوم يجمع الله الرسل وفيه مسايل
المسئلة الاولى في هذه الاية قولان احدهما انها متصلة بما قبلها وعلى هذا
التقدير ففيه قولان الاول قال الزجاج تقديره واتقوا الله يوم يجمع الرسل ولا يجوز
ان ينصب على الظرف لهذا الفعل لانهم لم يؤمروا بالتقوى في ذلك اليوم ولكن
على المفعول له الثاني قال القفال يجوز ان يكون التقدير والله لا يهدي القوم
الفاسقين يوم يجمع اي لا يهديهم الى الجنة كما قال ولا ليهديهم طريقا الا طريق
جهنم والقول الثاني انها منقطعة عما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه ايضا
وجهان الاول ان التقدير اذكر يوم يجمع الله الرسل والثاني التقدير يوم يجمع الله
الرسل كان كيت وكيت المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قوله ماذا منتصب
باجبتم انتصاب مصدره على معنى اي اجابة اجبتم اجابة انكار ام اقرار ولو اريد الجواب
لقيل بماذا اجبتم فان قيل واي فائدة في هذا السؤال قلنا توبيخ قومهم كما ان قوله
واذا الموءودة سئلت باي ذنب قتلت المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل
المسئلة الثالثة ظاهر قوله تعالى لا علم لنا انك انت علام الغيوب يدل على ان
الانبيا لا يشهدون لاممهم والجمع بين هذا وبين قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة
بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا مشكل وايضا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فاذا كانت امتنا تشهد
لساير الامم فالانبيا اولى بان يشهدوا لاممهم بذلك والجواب عنه من وجوه الاول
قال جمع من المفسرين ان للقيامة زلازل واهوالا بحيث تزول القلوب عن مواضعها
عند مشاهدتها فالانبيا عليهم السلام عند مشاهدة تلك الاهوال ينسون اكثر ما
الامور فهنالك يقولون لا علم لنا فاذا عادت قلوبهم اليهم بعد ذلك يشهدون للامم
وهذا الجواب وان ذهب اليه جمع عظيم من الاكابر فهو عندي ضعيف لانه تعالى
قال في صفة اهل الثواب لا يحزنهم الفزع الاكبر وقال ايضا وجوه يومئذ مسفرة
ضاحكة مستبشرة بل انه تعالى قال ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى
والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف
عليهم ولا هم يحزنون فكيف يكون حال الانبيا اقل من ذلك ومعلوم انهم لو خافوا
لكانوا اقل منزلة من هؤلاء الذين اخبر الله تعالى عنهم انهم لا يخافون البتة
والوجه الثاني المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ما تقول

فى فلان فتقول انت اعلم به منى اى انه لا يحتاج فيه الى الشهادة لظهوره وهذا
ايضا ليس بقوى لان السؤال انما وقع عن كل الامة ما كانوا كافرين حتى يريد بالسؤال
السعى فى تبكيتهم وفضيحتهم والوجه الثالث فى الجواب وهو الاصح وهو الذى اختاره
ابن عباس انهم انما قالوا لا علم لنا لانك تعلم ما اظهروا وما اضمروا ونحن لا نعلم الا ما
اظهروا فعلمك فيهم انفذ من علمنا فلهذا المعنى نفوا العلم عن انفسهم لان علمهم عند الله
كلا علم والوجه الرابع فى الجواب انهم قالوا لا علم لنا لان علمنا تعلق بهم وقت حياتنا ولا نعلم
ما كان منهم بعد وفاتنا والجزاء والثواب انما يحصلان على الخاتمة وذلك غير
معلوم لنا فلهذا المعنى قالوا لا علم لنا وقوله انك انت علام الغيوب يشهد لصحة هذين
الجوابين الوجه الخامس وهو الذى خطر ببالى وقت الكتبة انه قد ثبت فى علم الاصول
ان العلم غير والظن غير والحاصل عند كل احد من حال الغير انما هو الظن لا العلم ولهذا
قال عليه السلام انكم تختصمون الى ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فمن حكمت بغير
حقه فكانما الحاصل عندنا من احوالهم الظن والظن قطعت له قطعة من النار
اولفظ هذا معناه فالانبياء قالوا لا علم لنا البتة باحوالهم انما الحاصل عندنا من احوالهم
الظن والظن كان معتبرا فى الدنيا لان الاحكام فى الاخرة مبنية على حقايق
الاشياء وبواطن الامور فلهذا السبب قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا ولم يذكروا البتة
ما معهم من الظن لان الظن لا عبرة به فى القيامة الوجه السادس انهم لما علموا
انه سبحانه وتعالى عالم لا يجهل حكيم لا يسفه عادل لا يظلم علموا ان قولهم لا يفيد خيرا
ولا يدفع شرا فرأوا ان الادب فى السكوت وفى تفويض الامر الى عدل الحى القيوم
الذى لا يموت والله اعلم بالصواب المسئلة الرابعة قرى علام الغيوب بالنصب قال
صاحب الكشاف والتقدير ان الكلام قد تم بقوله انك انت اى انك انت الموصوف
باوصاف جلالك وكبريائك ثم نصب علام الغيوب على الاختصاص او على النداء او وصفا
لاسم ان والله اعلم المسئلة الخامسة دلت الاية على جواز اطلاق لفظ العلام عليه
كما جاز اطلاق لفظ الخلاق عليه اما العلامة فانهم اجمعوا على انه لا يجوز اطلاقها فى حقه
ولعل السبب ما فيه من لفظ التانيث قوله تعالى اذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتى
عليك وعلى والدتك اذ ايدتك بروح القدس تكلم الناس فى المهد وكهلا واذ
علمتك الكتاب والحكمة والتورية والانجيل واذ تخلق من الطين باذنى فتنفخ
فيها فتكون طيرا باذنى وتبرئ الاكمه والابرص باذنى واذ تخرج الموتى واذ كففت
بنى اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين
واذ اوحيت الى الحواريين ان آمنوا بى وبرسولى قالوا آمنا واشهد بانا مسلمون اعلم
انا بينا ان الغرض من قوله تعالى للرسل ماذا اجبتم توبيخ من تمرد منهم واشد الامم
واشد الامم افتقارا الى التوبيخ والملامة النصارى الذين يزعمون انهم اتباع عيسى
عليه السلام لان طعن ساير الامم كان مقصورا على الانبياء وطعن هؤلاء الملاعين
تعدى الى جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل ان يصف الاله به
وهو اتخاذ الزوجة والولد فلا جرم ذكر تعالى انه يعدد انواع نعمه على عيسى

ولاشد ساير الامم الاولى

بحضرة

بحضرة الرسل واحدة واحدة والمقصود منه توبيخ النصارى وتقريعهم على سوء مقالتهم
فان كل واحد من النعم المعدودة على عيسى يدل على انه عبد وليس باله والفائدة
فى هذه الحكاية تنبيه النصارى الذين كانوا فى وقت نزول هذه الاية على قبح مقالتهم
فان كل واحد من النعم المعدودة على ركاكة مذهبهم واعتقادهم والله اعلم
المسئلة الثانية موضع اذ يجوز ان يكون رفعا بالابتداء على معنى ذاك اذ قال الله
ويجوز ان يكون المعنى اذكر اذ قال الله المسئلة الثالثة خرج قوله اذ قال الله على
لفظ الماضى دون المستقبل وفيه وجوه الاول الدلالة على قرب القيمة حتى انها
قد قامت ووقعت وكل ما هو آت قريب وقال الجليس قد اتى اذا قرب اتيانه قال الله
تعالى اتى امر الله الثانى انه ورد على حكاية الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه
كانك بنا وقد دخلنا بلدة كذا فتمتعنا فيها كذا اذ صاح صايح فركبنا واحدا ونظيره
من القران قوله تعالى ولو ترى اذ فزعوا فلا فوت ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة
ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم والوجه فى كل هذه الايات ما ذكرناه من انه خرج
على سبيل الحكاية المسئلة الرابعة يا عيسى بن مريم يجوز ان يكون عيسى فى محل الرفع لانه
منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز ان يكون فى محل النصب لانه فى نية الاضافة ثم
جعل الابن توكيدا وكل ما كان مثل هذا جاز فيه وجهان يا زيد بن عمرو ويا زيد بن عمرو
وانشد النحويون باحكم بن المنذر بن الجارود برفع الاول ونصبه على ما بينا
المسئلة الخامسة قوله نعمتى عليك اراد الجمع كقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
وانما جاز ذلك لانه يضاف فصلح للجنس واعلم انه تعالى فسر نعمته عليه بوجوه
اولها قوله اذ ايدتك بروح القدس وفيه وجهان الاول روح القدس هو جبريل عليه
السلام الروح هو جبريل والقدس هو الله تعالى كانه اضافه الى نفسه تعظيما له والثانى
ان الارواح تختلف بالماهية فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية ومنها مشرقة
ومنها كدرة ومنها حرة ومنها نذلة ولهذا قال عليه السلام الارواح اجناد مجندة فالله
سبحانه خص عيسى بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية الحرة ولقايل
ان يقول لما دلت هذه الاية على ان تأييد عيسى انما حصل من جبريل او بسبب روحه
المختص به قدح هذا فى دلالة المعجزات على صدق الرسل لانا قبل العلم بعصمة جبريل
يجوز انه ايد عيسى عليه السلام لا نعرف قصة جبريل فيلزم الدور وجوابه نما على
سبيل اغواء الخلق واضلالهم فاذا لم نعرف عصمة جبريل لا يندفع هذا وما لم نعرف
نبوة عيسى عليه السلام لا نعرف عصمة جبريل فيلزم الدور وجوابه ما ثبت من
اصلنا ان الخالق ليس الا الله وبه يندفع السؤال وثانيها قوله تكلم الناس فى المهد
وكهلا اما كلام عيسى فى المهد فهو قوله انى عبد الله اتانى الكتاب وقوله تكلم الناس
فى المهد فى موضع الحال والمعنى تكلمهم طفلا وكهلا من غير ان يتفاوت كلامه فى هذين
الوقتين وهذه خاصة شريفة كانت حاصلة له وما حصلت لاحد قبله ولا بعده
وثالثها قوله واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وفى الكتاب قولان احدهما
المراد به الكتابة وهى الخصوص الثانى المراد به جنس الكتب فان الانسان يتعلم
اولا كتبا سهلة مختصرة ثم يترقى منها الى الكتب الشريفة واما الحكمة فهى عبارة عن العلوم

١ النظرية والعلوم العملية ثم ذكر بعده التوراة والانجيل وفيه وجهان الاول انه خصهما
بالذكر بعد ذكر الكتب على سبيل التشريف كقوله حافظوا على الصلوات والصلوة
الوسطى وقوله من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح والثاني وهو الاقوى
ان الاطلاع على اسرار الكتب الالهية لا يحصل الا لمن صار ربانيا في اصناف العلوم
الشرعية والعقلية التي يبحث عنها العلماء وقوله التوراة والانجيل اشارة الى الاسرار التي
لا يطلع عليها احد الا اكابر الانبياء عليهم السلام ورابعها قوله واذ تخلق من الطين
كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع
فيكون طائرا والباقون طيرا والطير اسم الجنس وطير جمع طائر كضان وضائن وركب وراكب
المسئلة الثانية انه تعالى ذكر هاهنا فتنفخ فيها وذكر في آل عمران فتنفخ فيه والجواب
ان قوله كهيئة الطير اي فيخلق هيئة مثل هيئة الطائر فقوله فتنفخ فيها الضمير للكاف لانه
صفة الهيئة التي كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع الى الهيئة المضاف اليها لانها
ليست من خلقه ولا نفخه في شيء اذا عرفت هذا فنقول الكاف مؤنث بحسب المعنى
لدلالتها على الهيئة التي هي مثل هيئة الطير ومذكر بحسب الظاهر واذا كان كذلك جاز
ان يقع الضمير عنها تارة على وجه التذكير واخرى على وجه التانيث المسئلة الثالثة
انه تعالى اعتبر الاذن في الخلق خلق الطين كهيئة وفي صيرورة ذلك الطين طيرا
وانما اعاد قوله باذني تاكيدا لكون ذلك واقعا بقدرة الله وتخليقه لا بقدرة عيسى
وايجاده وخامسها قوله وتبرئ الاكمه والابرص باذني وابراء الاكمه والابرص معروف
وقال الخليل الاكمه من ولد اعمى والاعمى من ولد بصيرا ثم عمي وسادسها قوله واذ تخرج الموتى
باذني واذ تخرج الموتى من قبورهم احياء باذني اي بفعلي لكن عند دعائك وعند قولك
للميت اخرج باذن الله من قبرك وذكر الاذن في هذه الافاعيل انما هو على معنى اضافة
حقيقة الفعل الى الله تعالى كقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي الا بخلق الله
الموت فيها وسابعها قوله واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات وفيه مسائل
المسئلة الاولى قوله اذ جئتهم بالبينات يحتمل ان يكون المراد هذه البينات التي
تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالالف واللام للعهد ويحتمل ان يكون المراد منه
جنس البينات المسئلة الثانية روى انه عليه السلام لما اظهر هذه المعجزات
العجيبة قصد اليهود قتله فخلصه الله تعالى منهم حيث رفعه الى السماء قال تعالى
فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
قرا حمزة والكسائي ساحر بالف وكذلك في يونس وهود والصف وقرا ابن عامر وعاصم
في يونس بالالف فقط والباقون سحر فمن قرا ساحرا اشار الى الرجل ومن قرا سحر
اشار الى ما جاء به وكلاهما حسن لان كل واحد منهما قد تقدم ذكره قال الواحدي
رحمه الله والاختيار سحر لجواز وقوعه على الحدث والشخص اما وقوعه على الحدث
فظاهر واما وقوعه على الشخص فتقول هذا سحر وتريد به ذو سحر كما جاء ولكن البر من
اي ذا البر قال الشاعر فانما هي اقبال وادبار المسئلة الثانية فان
قيل انه تعالى شرع هاهنا في تعديد النعم على عيسى وقول الكفار في حقه ان هذا
الا سحر مبين ليس من النعم فكيف ذكره والجواب ان من الامثال المذكورة ان كل

ذي نعمة محسود وطعن الكفار في عيسى عليه السلام بهذا الكلام وهو يدل على ان
نعمة الله في حقه كانت عظيمة فحسن ذكره عند تعديد النعم من الوجه الذي ذكرناه
والله اعلم وثامنها قوله تعالى واذ اوحيت الى الحواريين ان امنوا بي وبرسولي وقد تقدم
تفسير الوحي فمن قال انهم كانوا انبياء قال ذلك الوحي هو الوحي الذي يوحى الى الانبياء ومن
قال انهم ما كانوا انبياء قال المراد بذلك الوحي الالهام والالقاء في القلب كما في قوله
واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وقوله واوحى ربك الى النحل وانما ذكر هذا في معرض
تعديد النعم لان صيرورة الانسان مقبول القول عند الناس محبوبا في قلوبهم
من اعظم نعمة الله على الانسان وذكر تعالى انه لما القى ذلك الوحي في قلوبهم
امنوا واسلموا وانما قدم ذكر الايمان على الاسلام لان الايمان صفة القلب والاسلام عبارة
عن الانقياد والخضوع في الظاهر يعني امنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم فان قيل انه
تعالى قال في اول الاية اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك ثم ان جميع ما ذكره تعالى من
النعم مختص بعيسى عليه السلام وليس لامه تعلق منها بشيء قلنا كل ما حصل للولد من النعم
الجليلة والدرجات العالية فهو حاصل على سبيل الضمن والتضمين والتبع للام ولذلك
قال تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية فجعلهما معا اية واحدة لشدة اتصال كل واحد
منهما بالاخر وروي انه تعالى لما قال لعيسى اذكر نعمتي عليك كان يلبس الشعر
ويأكل الشجر ولا يدخر شيئا لغد ويقول مع كل يوم رزقه ولم يكن له بيت
يخرب ولا ولد يموت اينما امسى بات قوله تعالى اذ قال الحواريون يا عيسى
ابن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله
ان كنتم مؤمنين قالوا نريد ان ناكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم ان قد
صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا انزل علينا
مائدة من السماء تكون لنا عيدا لاولنا واخرنا واية منك وارزقنا وانت
خير الرازقين قال الله اني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه
عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فيه مسائل المسئلة الاولى في قوله اذ قال وجهان
الاول اوحيت الى الحواريين اذ قال الحواريون والثاني اذكر اذ قال الحواريون
المسئلة الثانية هل يستطيع ربك قرا الكسائي هل تستطيع ربك بالنصب
وبادغام اللام في التاء وسبب الادغام ان اللام قريب المخرج من التاء لانهما
من التاء لانهما من حروف طرف اللسان واصول الثنايا وبحسب قرب الحرف
يحسن الادغام وهذه القراءة مروية عن علي وابن عباس وعن عائشة
انها قالت كانوا اعلم بالله من ان يقولوا هل يستطيع وانما قالوا هل تستطيع ان
تسال ربك بالنصب والباقون يستطيع بالياء وبالاظهار فاما القراءة الاولى
فمعناها هل تستطيع سؤال ربك قالوا هذه القراءة اولى من الثانية لان هذه
القراءة توجب شكهم في استطاعة عيسى والثانية توجب شكهم في استطاعة
الله ولا شك ان الاول اولى واما القراءة الثانية ففيها اشكال وانه تعالى حكى
عنهم انهم قالوا امنا واشهد باننا مسلمون وبعد الايمان كيف يجوز ان يقال
انهم بقوا شاكين في اقتدار الله تعالى على ذلك والجواب عنه من وجوه

الاول انه تعالى ما وصفهم بالايمان والاسلام بل حكى عنهم ادعاهم ثم اتبع ذلك
بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء فدل
على انهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول لا يصدر عمن كان كاملا في الايمان
و قالوا ونعلم ان قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى
عليه السلام اتقوا الله ان كنتم مؤمنين يدل على انهم ما كانوا كاملين في الايمان
والوجه الثاني في الجواب انهم كانوا مؤمنين الا انهم الا انهم طلبوا هذه الاية ليحصل
لهم مزيد الطمانينة كما قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فان مشاهدة
الاية لا شك انها تورث الطمانينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا والوجه
الثالث في الجواب ان مرادهم من هذا الكلام استفهام ان ذلك هل جائز في
الحكمة ام لا وذلك لان افعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة
ففي الموضع الذي لا يجوز لا يحصل فيه شي من جهة القدرة وهذا الجواب
يتمشى على قول المعتزلة واما على قولنا فهو محمول على انه تعالى هل قضى بذلك وهل
علم وقوعه فان لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور والوجه
الرابع قال السدي هل يستطيع ربك اي هل يطيعك ربك ان سالته هو
وهذا تفريع على ان استطاع بمعنى اطاع والسين زائدة الوجه الخامس لعل
المراد بالرب هو جبريل عليه السلام لانه كان يربيه ويخصه بانواع الاعانة ولذلك
قال تعالى في اول الاية اذ ايدتك بروح القدس يعني انك تدعي انه يربيك ويخصك
بانواع الكرامة فهل يقدر على انزال مائدة عليك والوجه السادس انه ليس المقصود
من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير ان ذلك في غاية الظهور كمن
في غاية تاخذ بيد ضعيف وتقول هل يقدر السلطان على اشباع هذا ويكون غرضه
منه ان ذلك امر جلي واضح لا يجوز لعاقل ان يشك فيه فكذا ههنا والله اعلم
المسئلة الثالثة قال الزجاج المائدة فاعلة من ماد يميد اذا تحرك فكانها تميد
بما عليها وقال ابن الانباري سميت لانها عطية من قول العرب ماد فلان عبد سيدا
اذا احسن اليه فالمائدة على هذا القول فاعلة من الميد بمعنى معطية وقال ابو عبيدة
بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية واصلها ميدة ميد بها صاحبها اي اعطيها وتفضل
عليه بها والعرب تقول ماد في تمتدي اذا احسن اليه ثم قال تعالى قال اتقوا الله
ان كنتم مؤمنين وفيه وجهان الاول قال عيسى اتقوا الله في تعيين المعجز فانه جار
مجرى التعنت والتحكم وهذا من العبد في حضرة الرب جرم عظيم ولانه ايضا اقتراح
معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة وهو جرم عظيم الثاني انه امرهم بالتقوى لتصير
التقوى سببا لحصول هذا المطلوب كما قال ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث
لا يحتسب وقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وقوله ان
كنتم مؤمنين اي بكونه سبحانه وتعالى قادرا على انزال المائدة فاتقوا الله لتصير تقواكم
وسيلة الى حصول هذا المطلوب ثم قال تعالى قالوا نريد ان ناكل منها وتطمئن قلوبنا
ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين والمعنى انهم لما طلبوا [illegible]
لهم انه تقدمت المعجزات الكثيرة فاتقوا الله في طلب هذه المعجزة بعد [illegible] المعجزات

القاهرة

القاهرة فاجابوا وقالوا انا لا نطلب هذه المائدة لمجرد ان يكون معجزة بل لمجموع امور كثيرة
احدها انا نريد ان ناكل منها فان الجوع قد غلب علينا ولا نجد طعاما اخر وثانيها
انا وان علمنا قدرة الله تعالى بالدليل ولكنا اذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين
وقويت الطمانينة وثالثها انا وان علمنا بسائر المعجزات صدقك ولكن اذا شاهدنا هذه
المعجزة ازداد اليقين والعرفان وتاكدت الطمانينة ورابعها ان جميع تلك المعجزات
التي اوردتها كانت معجزات ارضية وهذه معجزات سماوية وهي اعجب واعظم فاذا
شاهدناها كنا عليها من الشاهدين نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني اسرائيل
ونكون عليها من الشاهدين لله بكمال القدرة ولك بالنبوة ثم قال تعالى
قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا انزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لاولنا واخرنا
واية منك وارزقنا وانت خير الرازقين وفيه مسائل المسئلة الاولى الكلام
في اللهم قد تقدم بالاستقصاء في سورة ال عمران في قوله قل اللهم مالك الملك
فقوله اللهم نداء وقوله ربنا نداء ثان واما قوله تكون لنا عيدا فهو صفة للمائدة وليس
بجواب للامر قال الفراء وما كان من نكرة قد وقع عليها امر جاز في الفعل بعده الجزم
والرفع ومثاله قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني بالجزم والرفع عليها امر
جاز في الفعل بعده الجزم والرفع ومثاله قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني
فارسله معي ردءا يصدقني بالجزم والرفع واما قوله عيدا لاولنا واخرنا اي نتخذ
اليوم الذي تنزل فيه المائدة عيدا نعظمه نحن ومن ياتي بعدنا ونزلت يوم الاحد
فاتخذه النصارى عيدا والعيد في اللغة اسم لما عاد اليك في وقت معلوم و
واشتقاقه من عاد يعود وسمي العيد عيدا لانه يعود في كل سنة بفرح جديد وقوله
واية منك اي دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك وارزقنا اي وارزقنا
طعاما ناكله وانت خير الرازقين معناه ظاهر المسئلة الثانية تامل في
هذا الترتيب فان الحواريين لما سالوا المائدة وذكروا في طلبها اغراضا تقدم
ذكر الاغراض فقالوا نريد ان ناكل منها وتطمئن قلوبنا وارزقنا وانت خير الرازقين
فقدم الاغراض الدينية واخر غرض الاكل حيث قال وارزقنا وعند هذا يلوح لك
مراتب درجات الارواح في كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية ثم ان عيسى
عليه السلام لشدة صفاء وقته واشراق روحه لما ذكر الرزق بقوله وارزقنا
لم يقف عليه بل انتقل من الرزق الى الرازق فقال وانت خير الرازقين فقوله ربنا ابتداء
منه بذكر الحق سبحانه وقوله انزل علينا انتقال من الذات الى الصفات وقوله تكون
لنا عيدا لاولنا واخرنا اشارة الى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث انها نعمة بل من حيث
انها صادرة عن المنعم وقوله واية منك اشارة الى كون هذه المائدة دليلا لاصحاب
النظر والاستدلال وقوله وارزقنا اشارة الى حصة النفس وكل ذلك نزول من
حضرة الجلال فانظر انه كيف ابتدا بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون
ثم قال وانت خير الرازقين وهو عروج مرة اخرى من الخلق الى الخالق ومن غير الله
الى الله وهو رقي مرة اخرى من الاخس الى الاشرف وعند ذلك يلوح لك سمة من كيفية
عروج الارواح المشرقة النورانية الالهية ونزولها اللهم اجعلنا من اهله المسئلة

الثالثة في قراءة زيد يكون لنا عيدا لاولنا واخرنا والتانيث بمعنى الامة ثم قال تعالى
قال الله اني منزلها عليكم الاية وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وعاصم
ونافع منزلها عليكم بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وانزل وقيل بالتشديد
اي منزلها مرة بعد اخرى وبالتخفيف مرة واحدة المسئلة الثانية قوله
فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين قال ابن عباس يعني مسخهم
خنازير وقيل قردة وقيل جنسا من العذاب لا اعذب به غيرهم قال الزجاج يجوز
ان يكون ذلك العذاب معجلا لهم في الدنيا ويجوز ان يكون مؤخرا الى الاخرة وقوله
من العالمين يعني عالمي زمانهم المسئلة الثالثة قيل في الدنيا ويجوز ان يكون انهم
سالوا عيسى عليه السلام هذا السؤال عند نزولهم في مفازة على غير ماء ولا طعام
ولذلك قيل نريد ان ناكل منها المسئلة الرابعة اختلفوا في ان عيسى عليه السلام
سال المائدة لنفسه او سالها لقومه وان كان قد اضافها الى نفسه في الظاهر
وكلاهما محتمل المسئلة الخامسة اختلفوا في انه هل نزلت المائدة فقال الحسن
ومجاهد ما نزلت واحتجوا عليه بوجهين الاول ان القوم لما سمعوا قوله اعذبه
عذابا لا اعذبه احدا من العالمين استغفروا وقالوا لا نريدها الثاني انه
وصف المائدة بكونها عيدا لاولهم واخرهم فلو نزلت لبقي ذلك العيد الى يوم
القيمة وقال الجمهور الاعظم من المفسرين انها نزلت لانه تعالى قال اني منزلها
عليكم وهذا وعد بالانزال جزما من غير تعليق على شرط فوجب حصول هذا
النزول والجواب عن الاول ان قوله فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه شرط وجزاء
لا تعلق له بقوله اني منزلها عليكم والجواب عن الثاني ان يوم نزولها كان عيدا
لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم والله اعلم المسئلة السادسة روى
ان عيسى عليه السلام لما اراد الدعاء لبس صوفا ثم قال اللهم انزل علينا فنزلت
سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وغمامة تحتها وهم ينظرون اليها حتى سقطت
بين ايديهم فبكى عيسى وقال اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها
مثلة وعقوبة وقال لهم ليقم احسنكم عملا يكشف عنها ويذكر اسم الله عليها
ويأكل منها فقال شمعون راس الحواريين انت اولى بذلك فقام عيسى وتوضا وصلى
وبكى ثم كشف المنديل وقال بسم الله خير الرازقين فاذا سمكة مشوية بلا شوك
ولا فلوس تسيل دسما وعند راسها ملح وعند ذنبها خل وحولها من الوان البقول
ما خلا الكراث واذا خمسة ارغفة على واحد منها زيتون وعلى الثاني وعلى الثالث
سمن وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فقال شمعون يا روح الله من طعام الدنيا
ام من طعام الاخرة فقال ليس منهما ولكنه شيء اخترعه بالقدرة العالية
كلوا ما سالتم واشكروا يمددكم الله ويزدكم من فضله فقال الحواريون يا
روح الله لو اريتنا من هذه الاية اية اخرى فقال يا سمكة احيي باذن الله
فاضطربت ثم قال لها عودي كما كنت فعادت مشوية ثم طارت المائدة
ثم عصوا من بعدها فمسخوا قردة وخنازير قوله تعالى وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ
مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا

يكون

يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ
مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ
أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي
كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ
وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ قَالَ اللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ
صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
وَرَضُوا عَنْهُ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ
وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وفيه مسائل المسئلة الاولى هذا معطوف على قوله
اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى هذا القول فهذا الكلام انما ذكره
لعيسى يوم القيمة ومنهم من قال انه تعالى قال هذا الكلام لعيسى حين رفعه اليه
وتعلقوا بظاهر قوله واذ قال الله واذ تستعمل للماضي والقول الاصح لان الله
تعالى عقب هذه القصة بقوله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم والمراد به
يوم القيمة واما التمسك بكلمة اذ فقد سبق الجواب عنه المسئلة الثانية
في قوله أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله سؤالان احدهما ان
الاستفهام لا يليق بعلام الغيوب وثانيهما انه كان عالما بان عيسى لم يقل ذلك
فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول ان احدا
من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفي الهية الله
تعالى فكيف يجوز ان ينسب هذا القول اليهم مع ان احدا منهم
لم يقل به والجواب عن السؤال الاول انه استفهام على سبيل الانكار والجواب
عن السؤال الثاني ان الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون ان خالق المعجزات
التي ظهرت على يد عيسى ومريم هو عيسى عليه السلام ومريم والله تعالى ما خلقها
البتة واذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى
ومريم والله تعالى ليس خالقها فصح انهم اثبتوا في حق بعض الاشياء كون عيسى
ومريم الهين له مع ان الله تعالى ليس الها له فصح بهذا التاويل هذه الحكاية
والرواية ثم قال تعالى سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق اما قوله
سبحانك فقد فسرناه في قوله سبحانك لا علم لنا واعلم ان الله تعالى لما سال
عيسى انك هل قلت كذا لم يقل عيسى باني قلت او ما قلت بل قال ما يكون لي
ان اقول ما ليس بحق يعني انه ما يكون لي ان اقول هذا الكلام ولما بين انه ليس
له ان يقول هذا الكلام شرع في بيان هل وقع هذا القول ام لا فلم يقل باني ما قلت
هذا الكلام لان هذا يجري مجرى الطهارة والنزاهة والمقام مقام الخضوع
والتواضع ولم يقل باني قلته بل فوض ذلك الى علمه المحيط بالكل فقال ان كنت قلته فقد
علمته وهذا مبالغة في الادب وفي اظهار الذل والمسكنة في حضرة الجلال و
تفويض الامور بالكلية الى الحق سبحانه ثم قال تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم ما اخفي
ولا اعلم ما تخفي وقيل تعلم ما عندي ولا اعلم ما عندك وقيل تعلم ما في غيبي ولا اعلم

ما في غيبك وقيل تعلم ما كان مني في الدنيا ولا اعلم ما كان منك في الآخرة وقيل
تعلم ما اقول وافعل ولا اعلم ما تقول وتفعل المسئلة الثانية تمسكت المجسمة
بهذه الآية وقالوا النفس هو الشخص وذلك يقتضي كونه تعالى جسما والجواب
من وجهين الاول ان النفس عبارة عن الذات يقال نفس الشيء وذاته بمعنى واحد والثاني
ان المراد تعلم معلومي ولا اعلم معلومك ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المطابقة
والمشاكلة وهو من فصيح الكلام ثم قال انك انت علام الغيوب وهذا تاكيد للجملتين
المتقدمتين اعني قوله ان كنت قلته فقد علمته وقوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في
نفسك ثم قال تعالى حكاية عن عيسى ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله
ربي وربكم ان مفسرة والمفسر هو الهاء في به الراجع الى القول المامور به والمعنى
ما قلت لهم الا قولا امرتني به وذلك القول هو ان اقول لهم اعبدوا الله ربي وربكم
واعلم انه كان الاصل ان يقال ما امرتهم الا بما امرتني به الا انه وضع القول موضع الامر
نزولا على موجب الادب الحسن لئلا يجعل نفسه وربه امرين معا ودل على الاصل بذكر ان
المفسرة ثم قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم اي كنت اشهد على ما يفعلون ما دمت
مقيما فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب والمراد منه وفاة الرفع الى السماء قال الزجاج
الحافظ عليهم المراقب لاحوالهم وانت على كل شيء شهيد يعني انت الشهيد لي حين كنت فيهم
وانت الشهيد عليهم بعد مفارقتي لهم فالشهيد الشاهد ويجوز حمله على الرؤية ويجوز
حمله على العلم ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة والشهيد من اسماء الصفات الحقيقية
على جميع التقديرات ثم قال تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت
العزيز الحكيم وفيه مسائل المسئلة الاولى معنى الآية ظاهر وفيه سؤال وهو انه كيف
جاز لعيسى عليه السلام ان يقول وان تغفر لهم والله لا يغفر الشرك والجواب عنه
من وجوه الاول انه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام ءانت قلت للناس اتخذوني وامي
الهين من دون الله علم ان قوما من النصارى حكوا هذا الكلام عنه والحاكي لهذا الكفر
عنه لا يكون كافرا بل يكون مذنبا حيث كذب في هذه الحكاية وغفران الذنب
جائز فلهذا المعنى طلب المغفرة من الله تعالى والثاني انه يجوز على مذهبنا من الله تعالى
ان يدخل الكفار الجنة وان يدخل الزهاد والعباد النار لان الملك ملكه ولا اعتراض
لاحد عليه فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الامور كلها الى الله وترك
التعرض والاعتراض بالكلية ولذلك ختم الكلام بقوله فانك انت العزيز الحكيم
يعني انت قادر على ما تريد حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لاحد عليك فمن انا
والخوض في احوال الربوبية وقوله ان الله لا يغفر الشرك فنقول ان غفرانه جائز
عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا لان العقاب حق الله على المذنب وليس
في اسقاطه على الله مضرة فوجب ان يكون حسنا بل دل الدليل السمعي في شرعنا على انه
لا يقع فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجودا في شرع عيسى عليه السلام الوجه الثالث
في الجواب ان القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوز ان يكون بعضهم قد تاب
عنه فقال ان تعذبهم علمت ان اولئك المعذبين ماتوا على الكفر فلك ان تعذبهم بسبب انهم
عبادك وانت قد حكمت على كل من كفر من عبادك بالعقوبة وان تغفر لهم علمت انهم تابوا عن

الكفر

١٩٣

الكفر فلك ان تعذبهم بسبب انهم عبادك وانت قد حكمت على كل من كفر من عبادك
بالعقوبة وان تغفر لهم علمت انهم تابوا عن الكفر وانت حكمت على من تاب عن الكفر
بالمغفرة الوجه الرابع انا ذكرنا ان من الناس من قال ان قول الله تعالى لعيسى ءانت
قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله انما كان عند رفعه الى السماء لا في
يوم القيامة وعلى هذا القول فالجواب سهل لان قوله ان تعذبهم فانهم عبادك
يعني ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذلك وان اخرجتهم
بتوفيقك من ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك ايضا
ذلك وعلى هذا التقدير فلا اشكال المسئلة الثانية احتج بعض الاصحاب بهذه الآية على
شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق الفساق قالوا لان قول عيسى عليه السلام ان
تعذبهم فانهم عبادك ليس في حق اهل الثواب لان التعذيب لا يليق بهم ولا ايضا في حق
الكفار لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بهم فدل على ان ذلك
ليس الا في حق الفساق من اهل الايمان واذا ثبت شفاعة الفساق في حق عيسى عليه السلام
ثبت في حق محمد صلى الله عليه وسلم بطريق الاولى ولانه لا قائل بالفرق المسئلة
الثالثة روى الواحدي رحمه الله في مصحف عبد الله وان تغفر لهم فانك انت الغفور
الرحيم سمعت شيخي ووالدي رحمه الله يقول العزيز الحكيم هاهنا اولى من الغفور
الرحيم لان كونه غفورا رحيما يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج
واما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة فان كونه عزيزا يقتضي انه يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد وانه لا اعتراض عليه لاحد فاذا كان عزيزا متعاليا عن جميع جهات الاستحقاق
ثم حكم بالمغفرة كان الكرم هاهنا اتم مما اذا كان كونه غفورا رحيما يوجب المغفرة
والرحمة فكانت عبارته ان يقول عز عن الكل ثم حكم بالرحمة فكان هذا اكمل وقال اخرون
انه لو قال فانك انت الغفور الرحيم اشعر ذلك بكونه شفيعا لهم فلما قال انت العزيز
الحكيم دل ذلك على ان غرضه تفويض الامر بالكلية الى الله تعالى وترك التعرض
لهذا الباب من جميع الوجوه ثم قال تعالى قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم
وفيه مسائل المسئلة الاولى اجمعوا على ان المراد بهذا اليوم يوم القيامة والمعنى
ان صدقهم في الدنيا ينفعهم في القيامة والدليل على ما ذكرنا ان صدق الكفار في القيمة
لا ينفعهم الا ترى ان ابليس قال ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم فلم ينفعه
هذا الصدق وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى في قوله ما قلت لهم الا ما
امرتني به المسئلة الثانية قرا جمهور القراء يوم بالرفع وقرا نافع بالنصب واختاره
ابو عبيد فمن قرا بالرفع قال الزجاج التقدير قال الله هذا اليوم يوم منفعة الصادقين
واما النصب ففيه وجوه الاول على انه ظرف القول والتقدير قال الله هذا القول
لعيسى يوم ينفع والثاني ان يكون التقدير هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين
صدقهم ويجوز ان يجعل ظرف الزمان اخبارا عن الاحداث بهذا التاويل كقولك
القتال يوم السبت والحج يوم عرفة اي واقع في ذلك اليوم والثالث قال الفراء يوم
اضيف الى ما ليس باسم فبني على الفتح كما في يومئذ فقال البصريون هذا خطا لان
الظرف انما يبني اذا اضيف الى المبني كقولك الماضي وكذلك قول النابغة هـ

على حين عاتبت المشيب على الصبى بنى حين لاضافته الى المبنى وهو
الفعل الماضى وكذلك قوله يوم لا تملك بنى لاضافته الى لا وهى مبنية اما هاهنا
فالاضافة الى معرب لان تنفع فعل مستقبل والفعل المستقبل معرب فالاضافة
اليه لا توجب البناء والله اعلم ثم قال تعالى لهم جنات تجرى من تحتها الانهار
خالدين فيها ابدًا رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم اعلم انه تعالى
لما اخبر ان صدق الصادقين فى الدنيا ينفعهم فى القيمة شرح كيفية ذلك النفع
وهو الثواب وحقيقة الثواب انها منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله لهم
تجرى من تحتها الانهار اشارة الى المنفعة الخالصة عن الغموم والهموم وقوله خالدين
فيها ابدًا اشارة الى الدوام اعتبر هذه الدقيقة فانه انما ذكر الثواب قال خالدين
فيها ابدًا فانما ذكر عقاب الفساق من اهل الايمان فانه ذكر لفظ الخلود لم يذكر معه
التابيد اما قوله رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم فهو اشارة
الى التعظيم على ظاهر قول المتكلمين واما عند الارواح المشرقة بانوار جلال
الله تعالى فتحت قوله رضى الله عنهم ورضوا عنه اسرار عجيبة لا تسمح الاقلام
بمثلها جعلنا الله من اهله وهو قوله ذلك الفوز العظيم الجمهور على ان
قوله ذلك عائد الى جملة ما تقدم من قوله لهم جنات تجرى الى قوله ورضوا عنه
وعندى يحتمل ان يكون ذلك مختصًا بقوله رضى الله عنهم ورضوا عنه فانه ثبت
عند ارباب الالباب ان جملة الجنة بما فيها بالنسبة الى رضوان الله كالعدم بالنسبة
الى الوجود وكيف والجنة مرغوب الشهوة والرضوان صفة الحق واى مناسبة
بينهما وهذا الكلام يشمئز منه طبع المتكلم الظاهرى ولكن كل ميسر لما خلق له
ثم قال تعالى لله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شىء قدير
قيل هذا جواب عن سوال مقدر كانه قيل من يعطيهم ذلك الفوز العظيم
فقيل الذى له ملك السموات والارض وفى هذه الخاتمة الشريفة اسرار
كثيرة ونحن نذكر القليل منها فالاول انه تعالى قال ولله ملك السموات والارض
وما فيهن ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء على العقلاء والسبب فيه التنبيه
على ان كل المخلوقات مسخرون فى قبضة قهره وقدرته وقضائه وقدره وهم فى ذلك
التسخير كالجمادات التى لا قدرة لها وكالبهائم التى لا عقل لها فعلم الكل بالنسبة
الى علمه كلا علم وقدرة الكل بالنسبة الى قدرته كلا قدرة والثانى وهو ان مفتتح
السورة كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية فقال يا ايها الذين
امنوا اوفوا بالعقود وكمال المومن فى ان يشرع فى العبودية وينتهى الى
الفنا المحض عن نفسه بالكلية فالاول هو الشريعة وهو البداية والاخر هو
الحقيقة وهو النهاية فمفتتح السورة من الشريعة ومختتمها بذكر كبرياء الله وجلاله
وقدرته وعزته وعلوه وذلك هو الوصول الى مقام الحقيقة فما احسن المناسبة
بين ذلك المفتتح والمختتم وهو ان السورة اشتملت على انواع كثيرة من العلوم
فمنها بيان الشرايع والاحكام والتكاليف ومنها المناظرة مع اليهود فى
انكارهم شريعة محمد عليه السلام ومنها المناظرة مع النصارى فى قولهم

بالتثليث

بالتثليث فختم السورة بهذه الاية الوافية باثبات هذه المطالب فانه قال لله ملك
السموات والارض وما فيهن ومعناه ان كل ما سوى الحق سبحانه فانه ممكن لذاته
موجود بايجاده فاذا كان الامر كذلك كان بجميع الممكنات والكائنات موجدًا لجميع
الارواح والاجساد واذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطالب المذكورة فى هذه
السورة واما التكليف كيف يشاء واراد فذلك ثابت لانه سبحانه لما كان مالكًا للكل
كان له ان يتصرف فى الكل بالامر والنهى والثواب والعقاب كيف يشاء فصح
القول بالتكليف على اى وجه اراده الحق سبحانه وتعالى واما الرد على اليهود فلانه
سبحانه لما كان الملك له فله بحكم المالكية ان ينسخ شرع موسى ويضع شرع محمد
عليه السلام واما الرد على النصارى فلان عيسى ومريم لا شك فى كونهما داخلين
فى هذا القسم فاذا دلنا على ان ما سوى الله تعالى ممكن لذاته موجد بايجاد الله كائن
بتكوين الله كان عيسى ومريم كذلك ولا معنى للعبودية الا ذلك فثبت كونهما عبدين
مخلوقين فظهر بالتقرير الذى ذكرناه ان هذه الاية التى جعلها الله خاتمة لهذه السورة
برهان قاطع فى صحة جميع العلوم التى اشتملت هذه السورة عليها والله اعلم
باسرار كلامه تفسيره هذه السورة بحمد الله ومنه وصلى الله على سيدنا
محمد النبى واله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين

سُورَةُ الْأَنْعَامِ مِائَةٌ وَخَمْسٌ وَسِتُّونَ آيَةً مَكِّيَّةٌ

قال ابن عباس انها مكية نزلت جملة واحدة فامتلاء منها الوادى وشيعها سبعون
الف ملك ونزل الملائكة فملؤا ما بين الاخشبين فدعا النبى صلى الله
عليه وسلم الكتاب وكتبوها من ليلتهم الا ست ايات فانها مدنيات قل تعالوا
اتل ما حرم ربكم عليكم الى اخر الايات الثلاث وقوله وما قدروا الله حق قدره
الاية وقوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا عن انس انه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ما نزل على سورة من القران جملة الا سورة الانعام وما جمعت الشياطين
بسورة من القران جمعها لها ولقد بعث بها الى جبريل مع خمسين الف ملك يزفها
ويحفها حتى اقروها فى صدرى كما اقر الماء فى الحوض ولقد اعزنى الله واياكم بها
عز الايد لنا بعدها ابدًا فيها دحض حجج المشركين وعد من الله لا يخلفه وعن
ابن المنذر لما نزلت سورة الانعام سبح رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الافق قال الاصوليون هذه السورة اختصت
بنوعين من الفضيلة احدهما انها نزلت مشتملة على دلايل التوحيد والعدل والنبوة
والمعاد لابطال مذاهب المبطلين والملحدين وذلك يدل على ان علم الاصول فى غاية
الجلالة والرفعة وايضا فانزال ما يدل على الاحكام قد تكون المصلحة ان ينزل الله
على قدر حاجاتهم وبحسب الحوادث والنوازل واما ما يدل على علم الاصول
فقد انزله الله تعالى جملة واحدة وذلك يدل على ان تعلم علم الاصول واجب
على الفور لا على التراخى والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم
يعدلون اعلم ان الكلام المستقصى في قوله الحمد لله قد سبق في تفسير سورة الفاتحة
ولا باس ان نعيد بعض تلك الفوايد وفيه مسائل المسئلة الاولى في الفرق
بين المدح والحمد والشكر اعلم ان المدح اعم من الحمد فان المدح يحصل للعاقل
ولغير العاقل الا ترى انه كما يحسن مدح الرجل العاقل على انواع فضائله بذلك قد يمدح
اللولؤ بحسن شكله ولطافة خلقته ويمدح الياقوت على نهاية صفائه وصقالته
فيقال ما احسنه وما اصفاه واما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار على ما
يصدر منه من الانعام والاحسان فثبت ان المدح اعم من الحمد واما بيان ان
الحمد اعم من الشكر فلان الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لاجل ما صدر منه من الانعام والاحسان
سواء كان ذلك الانعام واصلا اليك او الى غيرك واما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه
لاجل انعام وصل اليك وحصل عندك فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر اذا
عرفت هذا فنقول انما لم يقل المدح لله لانا بينا ان المدح كما يحصل للفاعل المختار
فقد يحصل لغيره اما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار فكان قوله الحمد لله تصريحا
بان المؤثر في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة والمشيئة وليس علة موجبة
ايجاب العلة للمعلول ولا شك ان هذه الفائدة عظيمة في الدين وانما لم يقل الشكر لله
لانا بينا ان الشكر عبارة عن تعظيمه بسبب انعام صدر منه ووصل اليك وهذا
مشعر بان العبد انما ذكر تعظيمه بسبب ما وصل اليه من النعم فحينئذ يكون المطلوب
الاصلي له وصول النعم اليه وهذه درجة حقيرة فاما اذا قال الحمد لله فهذا يدل على ان
العبد حمده لاجل كونه مستحقا لا لاجل انه تعالى اوصل النعمة اليه فيكون الاخلاص
اكمل واستغراق القلب في مشاهدة نور جلال الحق اتم وانقطاعه عما سوى الحق
اقوى واثبت المسئلة الثانية الحمد لفظ مفرد محلى بالالف واللام فيفيد
اصل الماهية اذا ثبت هذا فنقول قوله الحمد لله يفيد ان هذه الماهية لله وذلك
يمنع من ثبوت الحمد لغير الله فهذا يقتضي ان جميع اقسام الحمد والثناء والتعظيم ليس الا لله
سبحانه فان قيل اليس ان شكر المنعم واجب مثل شكر الاستاذ على تعليمه وشكر
السلطان على عدله وشكر المحسن على احسانه كما قال عليه السلام من لم يشكر الناس
لم يشكر الله قلنا المحمود والمشكور في الحقيقة ليس الا الله وبيانه من وجوه الاول
ان صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان في قلب العبد
وحصول تلك الداعية في القلب ليس من العبد والا لافتقر حصولها يجب الفعل وعند
زوالها يمتنع الفعل فيكون المحسن في الحقيقة هو الله تعالى فيكون المستحق لكل حمد في
الحقيقة هو الله تعالى وثانيها ان كل من احسن من المخلوقين الى الغير فانه
انما يقدم على ذلك الاحسان اما لجلب منفعة او لدفع مضرة اما جلب المنفعة
فانه يطمع بواسطة ذلك الاحسان الى ما يصير سببا لحصول السرور في قلبه او مكا
فاة بقليل او كثير في الدنيا او وجدان ثواب في الاخرة واما دفع المضرة فهو ان الانسان
اذا راى حيوانا في ضر وبلية فانه يرق قلبه عليه وتلك الرقة الم مخصوص يحصل

فى القلب

في القلب عند مشاهدة وقوع ذلك الحيوان في تلك المضرة فاذا حاول انقاذ ذلك
الحيوان من تلك المضرة زالت تلك الرقة عن القلب وصار فارغ القلب
طيب الوقت فذلك الاحسان كانه سبب افاد تخليص القلب عن الم الرقة
الجنسية فثبت ان كل ما سوى الحق فانه يستفيد بفعل الاحسان اما جلب
منفعة او دفع مضرة اما الحق سبحانه فانه يحسن ولا يستفيد منه جلب
منفعة ولا دفع مضرة فكان المحسن الحقيقي ليس الا الله سبحانه فبهذا السبب
كان المستحق لكل اقسام الحمد هو الله فقال الحمد لله وثالثها ان كل احسان يقدم
عليه احد من الخلق فالانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله الا ترى انه لولا
ان الله خلق انواع النعم والا لم يقدر الانسان تلك الحنطة والفواكه الى الغير
وايضا فلولا انه سبحانه اعطى الانسان الحواس الخمس التي بها يمكنه الانتفاع
بتلك النعم والا لعجز عن الانتفاع بها ولولا انه سبحانه اعطاه المزاج الصحيح
والبنية الصحيحة السليمة والا لما امكنه الانتفاع بها فثبت ان كل احسان
يصدر عن محسن سوى الله فان الانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله
تعالى وعند هذا يظهر ان لا محسن في الحقيقة الا الله ولا يستحق الحمد في الحقيقة
احد الا الله فلهذا قال الحمد لله ورابعها ان الانتفاع بجميع النعم لا يمكن الا بعد
وجود المنتفع وبعد كونه حيا قادرا عالما ونعمة الوجود والحياة والقدرة والعقل
ليست الا من الله سبحانه والتربية الاصلية بالارزاق المختلفة لا تحصل الا من الله
من اول الطفولية الى اخر العمر ثم اذا تامل الانسان في اثار حكمة الله في خلق الانسان
ووصل الى ما اودع الله في اعضائه من انواع المنافع والمصالح علم انها بحر لا ساحل
له كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فبتقدير ان يسلم ان العبد يمكنه
ان ينعم على الغير الا ان نعم العبيد كالقطرة ونعم الله لا نهاية لها اولا واخرا ظاهرا
وباطنا فلهذا السبب كان المستحق للحمد المطلق والثناء المطلق ليس الا الله فلهذا
قال الحمد لله المسئلة الثالثة انما قال الحمد لله ولم يقل احمد الله لوجوه احدها
ان الحمد صفة القلب وربما احتاج الانسان ان يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلا
بقلبه عن استحقاق معنى الحمد والثناء فلو قال في ذلك الوقت احمد الله كان كاذبا
واستحق عليه الذم والعتاب حيث اخبر عن وجود شيء مع انه ما كان موجودا اما
اذا قال الحمد لله فمعناه ان ماهية الحمد وحقيقته مسلمة لله وهذا الكلام حق وصدق
سواء كان معنى الحمد والثناء حاضرا في قلبه او لم يكن فكان تكلمه بهذا الكلام عبادة
شريفة وطاعة رفيعة فظهر الفرق بين هذين اللفظين وثانيها روي انه تعالى
اوحى الى داود عليه السلام فامره بالشكر فقال داود يا رب كيف اشكرك وشكري
لك لا يحصل الا بان توفقني لشكرك وذلك التوفيق نعمة زائدة وانها توجب الشكر
وذلك يجر الى ما لا نهاية ولا طاقة لي بفعل ما لا نهاية له فاوحى الله تعالى اليه
لما عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني اذا عرفت هذا فنقول لو قال العبد
احمد الله كان هذا دعوى لكونه اتيا بالحمد والشكر فيتوجه عليه ذلك السؤال
اما لو قال الحمد لله فليس فيه ادعاء ان العبد اتى بالحمد والثناء بل ليس فيه الا انه

سبحانه مستحق الحمد والثنا، سواقدر على الاتيان بذلك الحمد احدا ولم يقدر
عليه فظهر التفاوت بين هذين اللفظين من هذا الوجه وثالثها احمد
الله كان ذلك مشعرا بانه ذكر حمد نفسه ولم يذكر حمد غيره اما اذا قال الحمد
لله فقد دخل فيه حمده وحمد غيره من اول خلق العالم الى اخر استقرار المكلفين في درجات
الجنان ودركات النيران كما لا يشبه ذوات الخلق وعند هذا يحصل التنزيه المطلق
والتقديس الكامل عن كونه تعالى مشابها لغيره في الذات والهيات والافعال وهو
سبحانه واحد في ذاته لا شريك له وواحد في صفاته لا نظير له وواحد في افعاله
لا شبيه له تعالى وتقدس اما قوله تعالى الذي خلق السموات والارض ففيه مسائل
المسئلة الاولى في السؤالات المتوجهة على هذه الاية وهي ثلاثة السؤال ان قوله
الحمد لله الذي خلق السموات جار مجرى ما يقال جائني الرجل الفقيه فان هذا يدل
على وجود رجل اخر ليس بفقيه والا لم يكن الى ذكر هذه الصفة حاجة فكذا هاهنا
فلا بد من فائدة في ذكر هذه الصفة والجواب انا بينا ان قولنا الله جار مجرى اسم العلم
واذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود من ذكر الوصف التمييز بل تعريف كون
ذلك المسمى موصوفا بتلك الصفة مثاله اذا قلنا الرجل العالم فقولنا الرجل اسم
الماهية والماهية يتناول الاشخاص الكثيرة فكان المقصود هاهنا من ذكر الوصف
تمييز الرجل عن ساير الرجال بهذه الصفة اما اذا قلنا زيد العالم فلفظ زيد اسم علم
وهو لا يفيد الا هذه الذات المعينة لان اسما الاعلام قائمة مقام الاشارات فاذا وصفنا
بالعالمية امتنع ان يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره بل المقصود منه
منه تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بهذه الصفة ولما كان لفظ الله من باب اسماء
الاعلام قائمة مقام الاشارات فاذا وصفنا بالعالمية امتنع ان يكون المقصود منه
تمييز ذلك الشخص عن غيره لا جرم كان الامر على ما ذكرناه السؤال الثاني
لم قدم ذكر السماء على الارض مع ان ظاهر التنزيل يدل على ان خلق الارض
مقدم على خلق السما والجواب السماء كالدائرة والارض كالمركز وحصول الدائرة
يوجب تعيين المركز ولا ينعكس فان حصول المركز لا يوجب تعيين الدائرة لامكان
ان يحيط بالمركز الواحد دوائر لا نهاية لها فلما كانت السماء متقدمة على الارض بهذا
الاعتبار وجب تقديم ذكر السماء على الارض السؤال الثالث لما ذكر السماء
بصيغة الجمع والارض بصيغة الواحد مع ان الارضين ايضا كثيرة بدليل قوله
تعالى ومن الارض مثلهن والجواب ان السما جارية مجرى الفاعل والارض
مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الاثر وذلك يخل بمصالح هذا العالم
اما لما كانت كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فيحصل بسببها الفصول
الاربع وساير الاحوال المختلفة ويحصل بسبب تلك الاختلافات مصالح هذا
العالم اما الارض فهي قابلة للاثر والقابل واحد كما في المعقول واما دلالة الاية
المذكورة على تعدد الارضين فقد بينا في تفسير الاية كيفية الحال فيها واعلم
ان المقصود من ذكر هذه الاية ذكر الدلالة على وجود الصانع وتقريره
ان اجرام السموات والارض تقدرت في امور مخصوصة لمقادير مخصوصة

وذلك

وذلك لا يمكن حصوله الا بتخصيص الفاعل المختار اما بيان المقام الاول فمن
وجوه الاول ان كل فلك اختص بمقدار معين مع جواز ان يكون الذي كان
حاصلا بمقدار معين ان يكون ازيد منه او انقص منه والثاني ان كل فلك
مركب من اجزاء والجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجا وبالعكس فوقوع
كل واحد منها في حيزه الخاص امر جائز والثالث ان الحركة والسكون جائزان
على كل الاجسام بدليل ان الطبيعة الجسمية واحدة ولوازم الامور الواحدة
واحدة فاذا صح السكون والحركة على بعض الاجسام وجب ان يصحا على كلها
فاختصاص الجسم الفلكي بالحركة دون السكون اختصاص بامر ممكن
والرابع ان كل حركة فانما يمكن وقوعها اسرع مما وقع وابطأ مما وقع فاختصاص
تلك الحركة المعينة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء اختصاص بامر
ممكن الخامس كل حركة وقعت متوجهة الى جهة فانه يمكن وقوعها متوجهة الى
ساير الجهات فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص بامر ممكن
والسادس ان كل فلك فانه يوجد جسم اخر اما اعلى منه واما اسفل منه
وقد كان وجوده على خلاف ذلك الترتيب امرا ممكنا بدليل ان الاجسام لما كانت
متساوية في الطبيعة الجسمية فكلما صح بعضها صح كلها فكان اختصاصه بذلك
الحيز والترتيب امرا ممكنا السابع وهو ان لكل فلك حركة اولا لان وجود
حركة لا اول لها محال لان حقيقة الحركة الاولى لها انتقال من حالة الى حالة وهذا
الانتقال يقتضي كونها مسبوقة بالغير والاول ينافي المسبوقية بالغير والازل
والجمع بينهما محال فثبت ان لكل حركة اولا فاختصاص ابتداء حدوثه بذلك
الوقت دون ما قبله او ما بعده اختصاص بامر ممكن والثامن وهو ان
الاجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية كان اتصاف بعضها بالفلكية
وبعضها بالعنصرية دون العكس اختصاصا بامر ممكن والتاسع هو ان حركاتها
تدل على فعل الفاعل المختار ومتى كان كذلك فها اول بيان المقام الاول ان المؤثر
فيها لو كان علة موجبة بالذات لزم من دوام تلك العلة دوام كل واحد من الاجزاء
المفروضة في هذه الحركة ولما كان ذلك محال ثبت ان المؤثر فيها ليس علة موجبة
بالذات بل فاعلا مختارا واذا كان كذلك وجب كون ذلك الفاعل متقدما على هذه
الحركات وكل ذلك يوجب ان يكون لها بداية والعاشر انه ثبت بالدليل انه حصل
خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل انا نعلم بالضرورة انا لو فرضنا انفسنا واقفين
على طرف الفلك الاعلى فانما نميز بين الجهة التي على قدامنا وبين الجهة التي خلفنا
وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة واذا كان كذلك ثبت انه حصل خارج العالم
خلاء لا نهاية له واذا كان حصول هذا العالم في هذا الحيز الذي حصل فيه دون
ساير الاحياز امر ممكن فثبت بهذه الوجوه العشرة ان اجرام السموات
والارض مختصة بصفات ولحوال كان يجوز في العقل حصول اضدادها و
مقابلاتها فوجب ان لا يحصل هذا الاختصاص الخاص الا لمرجح ومقدر والا فقد
ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال واذا ثبت هذا فنقول انه على

لامعنى للخلق الا التقدير فلما دل العقل على حصول التقدير من هذه الوجوه العشرة
وجب حصول الخلق من هذه الوجوه العشرة وجب حصول الخالق فلهذا المعنى
قال الحمد لله الذي خلق السموات والارض ومن الناس من قال المقصود من ذكر
ذكر السموات والارض والظلمات والنور التنبيه على ما فيها من المنافع واعلم
ان منافع السموات اكثر من ان يحيط بجزء من اجزائها المجلدات وذلك ان السموات
بالنسبة الى مواليد العالم جارية مجرى الاب والارض بالنسبة اليها جارية مجرى
الام فالعلل الفاعلة سماوية والعلل القابلة ارضية وبهاتين امر المواليد الثلاثة
والاستقصاء في شرح ذلك لا سبيل اليه اما قوله تعالى وجعل الظلمات
والنور ففيه مسايل المسئلة الاولى لفظ جعل يتعدى الى مفعول واحد
اذا كان بمعنى احدث وانشأ كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور والى مفعولين
اذا كان بمعنى صير كقوله وجعل الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والفرق
بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التضمين كانشاء شيء
من شيء او تصيير شيء شيا ومنه قوله تعالى وجعل منها زوجها وقوله وجعلناكم
ازواجا وقوله اجعل الالهة الها واحدا وانما حسن لفظ الجعل هاهنا لان
والظلمة لما تعاقبا صار كان كل واحد منهما انما يولد من الاخر المسئلة
الثانية في لفظ الظلمات والنور والى مفعولين اذا ان بمعنى صير كقوله ويجعل
قولان الاول المراد منهما الامران المحسوسان بحس البصر والذي يقوي
ذلك ان اللفظ حقيقة فيهما وايضا هذان الامران اذا جعلا مقرونين بذكر
والارض فانه لا يفهم منهما الا هاتان الكيفيتان المحسوستان والثاني
نقل الواحدي عن ابن عباس انه قال وجعل الظلمات والنور اي ظلمة الشرك
والنفاق والكفر والنور يريد الاسلام والايمان والنبوة واليقين وعن
الحسن انه قال معنى الكفر والايمان ولا تفاوت بين هذين القولين
وكان قول الحسن كالتلخيص لقول ابن عباس ولقايل ان يقول حمل اللفظ على
الوجه الاول اولى لما ذكرنا ان الاصل حمل اللفظ على حقيقته ولان الظلمات
والنور اذا كان ذكرهما مقرونا بالسموات والارض لم يفهم منه الا ما ذكرنا
قال الواحدي الاولى حمل اللفظ عليهما معا واقول هذا مشكل لان حمل اللفظ
على الوجه الاول يقتضي حمل اللفظ على حقيقته وحمله على الوجه الثاني يقتضي
حمل اللفظ على مجازه واللفظ الواحد بالاعتبار الواحد لا يمكن حمله على
حقيقته ومجازه معا المسئلة الثالثة انما قدم ذكر الظلمات على ذكر
على ذكر النور لاجل ان الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذي
من شانه قبول النور وليست عبارة عن كيفية وجودية مضادة للنور
والدليل عليه انه اذا جلس انسان قريب السراج وجلس انسان اخر بالبعد
منه فان البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء صافيا مضيا واما القريب
فانه لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلما فلو كانت الظلمة كيفية وجودية

لكانت

لكانت حاصلة بالنسبة الى هذين الشخصين المذكورين وحيث لم يكن الامر
كذلك علمنا ان الظلمة ليست كيفية وجودية واذا ثبت هذا فنقول عدم
المحدثات متقدم على وجودها والظلمة مقدمة في التقرير والتحقيق
على النور فوجب تقديمها في اللفظ ومما يقوي ذلك ما يروى في الاخبار
الالهية ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره المسئلة
الرابعة لقايل ان يقول لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع والنور بصيغة الوحدان
فنقول اما من حمل الظلمات على الكفر والنور على الايمان فكلامه هاهنا
ظاهر لان الحق واحد والباطل كثير واما من حملهما على كيفية محسوسة
فالجواب ان النور عبارة عن تلك الكيفية الكاملة القوية ثم انها
يقبل التناقص قليلا قليلا وتلك المراتب كثيرة فلهذا السبب عبر عن الظلمات
بصيغة الجمع اما قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون يشركون به غيره
فان قيل على اي شيء عطف قوله ثم الذين كفروا بربهم يعدلون قلنا يحتمل
ان يكون معطوفا على قوله الحمد لله على معنى ان الله حقيق بالحمد على كل ما خلق
لان ما خلقه الا نعمة ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فيكفرون نعمته ويحتمل
ان يكون معطوفا على قوله خلق السموات والارض على معنى انه سبحانه خلق
هذه الاشيا العظيمة التي لا يقدر عليها احد سواه ثم انهم يعدلون به جمادا
لا يقدر على شيء اصلا فان قيل فما معنى ثم قلنا الفايدة منه استبعاد ان يعدلوا
بعد وضوح ايات قدرته قوله تعالى هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا
واجل مسمى عنده ثم انتم تمترون وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم
وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تاتيهم من اية من ايات ربهم
الا كانوا به يستهزءون الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم
في الارض ما لم نمكن لكم وارسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الانهار تجري
من تحتهم فاهلكناهم بذنوبهم وانشانا من بعدهم قرنا اخرين
اعلم ان هذا الكلام يحتمل ان يكون المراد منه ذكر دليل اخر من دلايل اثبات
الصانع تعالى ويمكن ان يكون المراد ذكر الدليل على صحة المعاد وصحة الحشر
والنشر اما الوجه الاول فتقريره انه تعالى لما استدل بخلقه السموات والارض
وتعاقب الظلمات والانوار على وجود الصانع الحكيم اتبعه بالاستدلال بخلقه
الانسان على اثبات هذا المطلوب فقال تعالى هو الذي خلقكم من طين
والمشهور ان المراد منه انه تعالى خلقهم من آدم وكان مخلوقا من الطين
فلهذا السبب قال هو الذي خلقكم من طين وعندي فيه وجه اخر وهو ان الانسان
مخلوق من المني ومن دم الطمث وهما يتولدان من الاغذية والاغذية اما حيوانية
واما نباتية فان كانت حيوانية كان كالحال في كيفية تولد الانسان فبقي ان يكون
نباتية فثبت ان الانسان من الاغذية النباتية ولا شك انها متولدة [illegible]
من الطين فثبت ان كل انسان فهو متولد من الطين وهذا الوجه عندي اقرب
الى الصواب اذا عرفت هذا فنقول هذا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا

من الدم والدم انما يتولد

الطريق المذكور ثم تولد من النطفة انواع الاعضاء المختلفة في الصفة
والصورة واللون والشكل مثل القلب والدماغ والكبد وانواع الاعضاء
البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات والاوتار وغيرها وتولد الصفات
المختلفة في المادة المتشابهة لا يمكن الا بتقدير مقدر حكيم مدبر رحيم وذلك
هو المطلوب واما الوجه الثاني وهو ان يكون المقصود من هذا الكلام تقرير
امر المعاد فنقول لما ثبت ان خلق بدن الانسان انما حصل لان الفاعل الحكيم
والمقدر الرحيم رتب خلقة هذه الاعضاء على هذه الصفات المختلفة بحكمته
وقدرته وتلك الحكمة والقدرة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرا على
اعادتها واعادة الحياة فيها وذلك يدل على صحة القول بالمعاد اما قوله
تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ففيه مباحث البحث الاول لفظ القضاء
قد يرد بمعنى الحكم والامر قال تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبمعنى
الخبر والاعلام قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب وبمعنى صفة
الفعل اذا تم قال تعالى فقضاهن سبع سموات في
يومين وقولهم قضى فلان حاجة فلان واما الاجل فهو في اللغة عبارة
عن الوقت المضروب لانقضاء الامد المدة واجل الانسان هو وقت
انقضاء عمره واجل الدين محله لانقضاء التاخير فيه واصله من التاخير
يقال اجل الشيء ياجل اجولا اذا تاخر والاجل نقيض العاجل اذا عرفت
هذا فقوله تعالى ثم قضى اجلا معناه انه تعالى خصص موت كل واحد بوقت
معين وذلك التخصيص عبارة عن تعلق مشيئته بايقاع ذلك الموت
في ذلك الوقت ونظير هذه الاية قوله تعالى ثم انكم بعد ذلك لميتون اما
قوله تعالى واجل مسمى عنده فاعلم ان صريح هذه الاية يدل على حصول
اجلين لكل انسان واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجوه الاول
قال ابو مسلم قوله ثم قضى اجلا المراد اجال الماضين من الخلق واجل مسمى
المراد منه اجال الباقين فهو خص هذا الاجل الثاني بكونه مسمى عنده
لان الماضين لما ماتوا صارت اجالهم معلومة واما الباقون فهم بعد
لم يموتوا فلم تصر اجالهم معلومة فلهذا قال واجل مسمى عنده والثاني ان
الاجل الاول هو اجل الموت والثاني اجل القيمة لان مدة حياتهم في
الاخرة لا اخر لها ولا انقضاء ولا يعلم احد كيفية الحال في هذا الاجل الا
الله سبحانه والثالث الاجل الاول ما بين الخلق الى ان يموت والثاني
ما بين الموت والبعث وهو البرزخ والرابع الاول النوم والثاني الموت
والخامس الاجل الاول مقدار ما انقضى من عمر كل احد والثاني مقدار
ما بقي من عمر كل احد والسادس وهو قول حكماء الاسلام ان لكل انسان
اجلين احدهما الاجال الطبيعية والثاني الاجال الاخترامية اما الاجال
الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونا عن العوارض الخارجية
لانتهت مدة بقائه الى الوقت الفلاني واما الاجال الاخترامية فهي التي

تحصل بسبب من الاسباب الخارجية كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها
من الامور المنفصلة وقوله مسمى عنده اي مذكور اسمه في اللوح المحفوظ ومعنى
هذه شبيه بما يقول الرجل في المسئلة عندي ان الامر كذا اي هذا اعتقادي
وقولي فان قيل المبتدا النكرة اذا كان خبره ظرفا وجب تاخيره فلم جاز تقديمه
في قوله واجل مسمى عنده قلنا لانه تخصص بالصفة فقارب كقوله ولعبد مومن خير
من مشرك اما قوله تعالى ثم انتم تمترون فنقول المرية والامتراء هو الشك واعلم انا
ان قلنا المقصود من ذكر هذا الاستدلال على وجود الصانع كان معناه ان بعد ظهور
مثل هذه الحجة القاهرة انتم تمترون في صحة التوحيد وان كان المقصود تصحيح
القول بالمعاد فكذلك قوله وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم
ويعلم ما تكسبون اعلم انا ان قلنا ان المقصود من الاية المتقدمة اقامة الدليل
على وجود الصانع القادر المختار قلنا المقصود من هذه الاية بيان كونه تعالى
عالما بجميع المعلومات فان الايتين المتقدمتين يدلان على كمال القدرة وهذه الاية
تدل على كمال العلم وحينئذ بكمال العلم يحصل تلك العلوم بالصفات المعتبرة في
حصول الالهية وان قلنا المقصود من الاية المتقدمة اقامة الدلالة على
صحة المعاد فالمقصود من هذه الاية تكميل ذلك البيان وذلك لان منكروا
المعاد انما ينكرونه لامرين احدهما انهم يعتقدون ان المؤثر في حدوث بدن
الانسان هو امتزاج الطبايع وينكرون ان يكون المؤثر فيه قادرا مختارا والثاني
انهم يسلمون ذلك الا انهم يقولون انه غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز المطيع
عن العاصي ولا تمييز اجزاء بدن زيد عن اجزاء بدن بكر ثم انه تعالى اثبت
بالايتين المتقدمتين كونه تعالى قادرا مختارا لا علة موجبة واثبت بهذه
الاية كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وحينئذ يبطل جميع الشبهات التي
عليها مدار القول بانكار المعاد وصحة الحشر والنشر فهذا هو الكلام في نظم
الاية وههنا مسائل المسئلة الاولى القائلون بانه تعالى مختص بالمكان
تمسكوا بهذه الاية وهو قوله وهو الله في السموات وذلك يدل على ان الاله
مستقر في السما قالوا ويتاكد هذا ايضا بقوله تعالى اامنتم من في السماء
قالوا ولا يلزمنا ان يقال فيلزم ان يكون في الارض لقوله وفي الارض وذلك
يقتضي حصوله في المكانين معا وهو محال لانا نقول اجمعنا على انه ليس موجودا
في الارض ولا يلزم من ترك العمل باحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الاخر من غير
دليل فوجب ان يبقى قوله وهو الله في السموات على ذلك الظاهر ولان من القراء
من وقف عند قوله وهو الله في السموات ثم يبتدي ويقول وفي الارض يعلم سركم
والمعنى انه سبحانه يعلم سرائركم الموجودة في الارض فيكون قوله في الارض صلة
لقوله سركم والجواب عن ذلك من وجوه الاول انه يقال في هذه السورة
قل لمن ما في السموات والارض قل لله فبين بهذه الاية ان كل ما في السموات والارض
فهو ملك لله مملوك له فلو انه تعالى كان فلو كان الله تعالى احد الاشيا احد الاشياء
الموجودة لا ما في الارض فان قالوا قوله قل لمن ما في السموات والارض هذا يقتضي ان كل

فان استدلوا انه لو كان كذلك لكان متصفا بجميع صفاته ونقض وذلك محال ونظر منع الاية قوله وفي السموات

ما فى السموات فهو الله الا ان كلمة ما مختصة بمن لا يعلم فلا يدخل فيها ذات الله تعالى
قلنا نسلم والدليل عليه قوله والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما
سواها ويدل عليه ايضا قوله ولا انتم عابدون ما اعبد ولا شك ان المراد
بكلمة ما هاهنا هو الله سبحانه والثانى ان قوله وهو الله فى السموات اما ان
يكون المراد منه انه موجود فى جميع السموات والمراد انه موجود فى سماء واحد والثانى
ترك للظاهر والاول على قسمين لانه اما ان يكون الحاصل منه تعالى فى احد السموات
عين ما حصل منه فى ساير السموات او غيره والاول يقتضى حصول المتحيز الواحد فى مكانين
وهو باطل ببديهة العقل والثانى يقتضى كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض
وهو محال والثالث انه لو كان موجودا فى السموات لكان محدودا متناهيا
وكل من كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكنا وكلما كان كذلك كان
اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيص مخصص وكلما كان كذلك فهو محدث والرابع
انه لو كان فى السموات فهل يقدر على خلق عالم اخر فوق هذه السموات او لا يقدر
والثانى يوجب تعجيزه والاول يقتضى انه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت ذلك العالم
والقوم منكرون كونه تحت العالم الخامس انه تعالى قال وهو معكم وقال وهو اقرب
اليه من حبل الوريد وقال وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقال فاينما تولوا
فثم وجه الله وكل ذلك يبطل القول بالمكان فثبت بهذه الدلايل انه لا يمكن حمل
هذا الكلام على ظاهره فوجب تاويله وهو من وجوه الاول ان قوله وهو الله
فى السموات وما فى الارض يعنى وهو الله فى تدبير السموات والارض كما يقال فلان
فى امر كذا اى فى تدبيره واصلاح مهماته ونظيره قوله تعالى وهو الذى فى السماء
اله وفى الارض اله الثانى ان قوله وهو الله كلام تام ثم ابتدا وقال فى السموات
وفى الارض يعلم سركم وجهركم والمعنى انه سبحانه يعلم فى السموات سراير الملائكة
وفى الارض يعلم سراير الانس والجن والثالث ان يكون الكلام على التقديم والتاخير
والتقدير وهو الله يعلم فى السموات وفى الارض سركم وجهركم ومما يقوى هذه
التاويلات ان قولنا وهو الله نظيره قولنا هو الفاضل العالم وكلمة هو انما ذكر
هاهنا لافادة الحصر وهذه الفائدة انما تحصل اذا جعلنا لفظ الله اسما مشتقا
فاما لو جعلناه اسم علم شخص قايم مقام التعيين لم يحسن لم يصح ادخال هذه
اللفظة عليه واذا جعلنا قولنا الله لفظا مفيدا صار معناه وهو المعهود فى
السما والارض وعلى هذا التقدير يزول السؤال المسئلة الثانية المراد بالسر
صفات القلوب وهى الدواعى والصوارف والمراد بالجهر اعمال الجوارح وانما قدم
المعهود ذكر السر على ذكر الجهر وذلك لان المؤثر فى الفعل هو مجموع القدرة
مع الداعى فالداعية التى من باب السر هى المؤثرة فى اعمال الجوارح المسماة
بالجهر وقد ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول والعلة متقدمة على المعلول
والمتقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ المسئلة الثالثة قوله يعلم ما
تكسبون فيه سؤال وهو ان الافعال اما افعال القلوب وهى المسماة بالسر واما
افعال الجوارح وهى المسماة بالجهر فالافعال لا تخرج عن السر والجهر فكان

قوله ويعلم ما تكسبون يقتضى عطف الشئ على نفسه وانه فاسد والجواب يجب
حمل قوله ما تكسبون على ما يستحقه الانسان على فعله من ثواب وعقاب والحاصل
انه محمول على المكتسب كما يقال هذا المال كسب فلان اى مكتسبه ولا يجوز حمله على نفس
الكسب والا لزم عطف الشئ على نفسه على ما ذكرتموه فى السؤال المسئلة الرابعة
الاية تدل على كون الانسان مكتسبا للفعل والكسب هو الفعل المفضى الى اجتلاب
نفع او دفع ضرر فلهذا السبب لا يوصف فعل الله بانه كسب لكونه تعالى منزها
عن جلب النفع ودفع الضرر اما قوله تعالى وما تاتيهم من اية من ايات ربهم
الا كانوا عنها معرضين اعلم انه تعالى لما تكلم اولا فى التوحيد وثانيا فى المعاد وثالثا
فيما يقرر هذين المطلوبين ذكر بعده ما يتعلق بتقرير النبوة وذلك بان بين
كون هولاء الكفار معرضين عن تامل الدلايل غير ملتفتين اليها وهذه الاية تدل
على ان التقليد باطل والتامل فى الدلايل واجب ولولا ذلك لما ذم المعرضين
عن الدلايل قال الواحدى رحمه الله من فى قوله من اية لاستغراق الجنس
الذى يقع فى النفى كقوله ما اتانى من احد والثانية وهى قوله من ايات ربهم
للتبعيض فالمعنى ما من ظهر لهم دليل قط من الادلة التى يجب فيها النظر
والاعتبار الا كانوا معرضين اما قوله تعالى فقد كذبوا بالحق لما جاءهم
فسوف ياتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن اعلم انه تعالى رتب احوال
هولاء الكفار على ثلث مراتب فالمرتبة الاولى كونهم معرضين عن التامل فى
الدلايل والتفكر فى البينات والمرتبة كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة ازيد
مما قبلها لان المعرض عن الشئ قد لا يكون مكذبا به بل يكون غافلا عنه غير
متعرض له فاذا صار مكذبا فقد زاد على الاعراض والمرتبة الثالثة كونهم
مستهزئين بها لان المكذب بالشئ قد لا يبلغ تكذيبه به الى حد الاستهزاء
فاذا بلغ الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى فى الانكار فبين تعالى ان
اولئك الكفار وصلوا الى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب واختلفوا
فى المراد بالحق فقيل انه المعجزات قال ابن مسعود انشق القمر بمكة وانفلق
فلقتين فذهبت فلقة وبقيت فلقة وقيل انه القران وقيل انه محمد صلى
الله عليه وسلم وقيل انه الشرع الذى اتى به محمد والاحكام التى جاء بها محمد
عليه السلام وقيل انه الوعد والوعيد الذى يرغبهم تارة ويحذرهم بسببه
اخرى والاولى دخول الكل فيه واما قوله تعالى فسوف ياتيهم انباء ما كانوا
به يستهزؤن والمراد منه الوعيد والزجر من ذلك الاستهزاء
فيجب ان يكون المراد بالانباء لا نفس الانباء بل العذاب الذى انبا الله به
ونظيره قوله ولتعلمن نباه بعد حين والحكيم اذا توعد فربما قال ستعرف نباء
هذا اذا نزل بك ما تحذره وانما كان كذلك لان الغرض بالخبر الذى هو الوعيد
حصول العلم بالعقاب الذى ينزل فنفس العقاب اذا نزل يحقق ذلك الخبر
حتى يزول عنه الشبهة ثم المراد من هذا العذاب يحتمل ان يكون عذاب الدنيا
وهو الذى ظهر يوم بدر ويحتمل ان يكون عذاب الاخرة قوله تعالى

أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ
عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ
وَأَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ اعلم انه تعالى لما منعهم عن ذلك
الاعراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد والوعيد اتبعه بما يجري
مجرى الموعظة والنصيحة في هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية
كقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وفرعون وغيرهم فان قيل
ما القرن قلنا قال الواحدي القرن القوم المقترنون في زمان من الدهر
فالمدة التي يجتمع فيها قوم ثم يفترقون بالموت فهي قرن لان الذين ياتون
بعدهم اقوام اخرون اقترنوا فهم قرن اخرون والدليل عليه قوله عليه
السلام خير القرون قرني واشتقاقه من الاقتران ولما كان اعمار الناس
في اكثر الستين والسبعين والثمانين لاجرم قال بعضهم القرن هو الستون
وقال اخرون هو السبعون وقال قوم هو الثمانون والاقرب انه غير مقدر
بزمان معين لا يقع فيه زيادة ولا نقصان بل المراد اهل كل عصر فاذا انقضى
منهم الاكثر قيل انقضى القرن واعلم انه تعالى وصف القرون الماضية
بثلاثة انواع من الصفات الصفة الاولى قوله مكناهم في الارض ما لم نمكن
لكم قال صاحب الكشاف مكن له في الارض جعل له مكانا ونحوه ارض له ومنه
قوله تعالى انا مكنا له في الارض اولم نمكن لهم واما مكنته في الارض فمعناه
اثبته فيها ومنه قوله تعالى ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه ولتقارب المعنيين
جمع الله بينهما في قوله مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم والمعنى لم نعط اهل مكة
مثل ما اعطينا عاد وثمود وغيرهم من البسطة في الاجسام والسعة في
الاموال والاستظهار باسباب الدنيا والصفة الثانية قوله وارسلنا
السما عليهم مدرارا يريد الغيث والمطر والسما معناه المطر هاهنا والمدرار
الكثير الدر واصله من قولهم در اللبن اذا اقبل على الحالب منه شي كثير فالمدرار
يصلح ان يكون من نعت المطر يقال سحاب مدرار اذا تتابع امطاره ومفعال
يجي في نعت يراد المبالغة فيه قال يقال مدرار مئناث مذكار ومعطار و
يستوي في المدار المذكر والمونث والصفة الثالثة قوله وجعلنا الانهار تجري
من تحتهم والمراد منه كثرة البساتين واعلم ان المقصود من هذه الاوصاف
انهم وجدوا من منافع الدنيا اكثر مما وجده اهل مكة بين تعالى انهم مع مزيد هذه
السعة في الدنيا بهذه الوجوه جرى عليهم عند الكفر ما سمعتم به ولهذا المعنى وجب
الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة بقي هاهنا سؤالات السؤال
الاول لقائل ان يقول ليس في هذا الكلام الا انهم هلكوا الا ان هذا الهلاك غير مختص بهم بل الانبيا
والمؤمنون كلهم هلكوا ايضا فكيف يحسن ايراد هذا الكلام في معرض الزجر عن
الكفر مع انه مشترك فيه والجواب ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك
بل المقصود انهم باعوا الدين بالدنيا وبقوا في العذاب الشديد بسبب الحرمان
عن الدين وهذا المعنى غير مشترك فيه بين الكافر والمومن السؤال الثاني كيف

قال الم يروا مع ان القوم ما كانوا مقرين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم فيما يخبر
عنهم وهم ايضا ما شاهدوا الوقايع السالفة الجواب ان اخبار المتقدمين مشهورة
بين الخلق فيبعد ان يقال انهم ما سمعوا هذه الحكايات ومجرد سماعها يكفي في الاعتبار
السؤال الثالث ما الفائدة في ذكر انشاء قوم اخرين بعدهم الجواب ان ثلث الفائدة
هي التنبيه على انه تعالى لا يتعاظمه ان يهلكهم ويخلي بلادهم منهم فانه قادر على ان
ينشي مكانهم اخرين يعمر بهم بلاده لقوله ولا يخاف عقباها قوله تعالى
وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا
سِحْرٌ مُّبِينٌ ۝ وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ
وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ اعلم ان الذين
يتمردون عن قبول دعوة الانبيا طوايف كثيرة فالطايفة الاولى الذين بالغوا في حب
الدنيا وطلب لذاتها وشهواتها الى ان استغرقوا فيها واغتموا وجدانها وصار ذلك
مانعا لهم عن قبول دعوة الانبياء وهم الذين ذكرهم الله تعالى في الاية المتقدمة و
بين ان لذات الدنيا ذاهبة وعذاب الكفر باق وليس من العقل تحمل العقاب الدايم
لاجل اللذات المتفرقة الخسيسة والطايفة الثانية الذين يحملون معجزات الانبياء
الانبيا على انها من باب السحر لا من باب المعجزة وهولاء هم الذين ذكرهم الله تعالى في هذه
الاية وهاهنا مسايل المسئلة الاولى بين الله تعالى في هذه الاية ان هولاء الكفار
لو انهم شاهدوا نزول كتاب من السماء دفعة واحدة عليك يا محمد لم يومنوا به بل
حملوه على انه سحر ومخرقة والمراد بقوله في قرطاس انه لو نزل الكتاب جملة واحدة
في صحيفة واحدة فراوه ولمسوه وشاهدوه عيانا لطعنوا فيه وقالوا انه سحر فان قيل
ظهور الكتاب ونزوله من السما هل هو من باب المعجزات ام لا فان لم يكن من باب المعجزات
لم يكن انكارهم لدلالته على النبوة منكرا ولا يجوز ان يقال انه من باب المعجزات لان
الملك يقدر على انزاله من السما وقبل الايمان بصدق الرسل لم يكن عصمة الملايكة
معلومة فقبل الايمان بالرسل لا شك انا نجوز ان يكون نزول ذلك الكتاب من
السماء من قبل بعض الجن والشياطين او من بعض الملايكة الذين لم يثبت عصمتهم
واذا كان هذا التجويز قايما فانما يقدح في خروج نزول الكتاب من السما على كونه دليلا
على الصدق قلنا ليس المقصود ما ذكرتم بل المقصود انهم اذا راوه بقوا شاكين
وقالوا انما سكرت ابصارنا فاذا لمسوه بايديهم فقد يقوى الادراك البصري بالادراك
اللمسي ويبلغ الغاية في القوة والظهور ثم ان هولاء يبقون شاكين في ان ذلك الذي راوه
ولمسوه هل هو موجود ام لا وذلك يدل على انهم بلغوا في الجهالة الى حد السفسطة فهذا
هو المقصود من الاية لا ما ذكرتم المسئلة الثانية قال القاضي دلت هذه الاية لا يجوز من
الله تعالى ان يمنع العبد لطفا علم انه لو فعله لامن عنده وذلك لانه بين انه انما لا ينزل
هذا الكتاب من حيث لو انزله لقالوا هذا القول ولا يجوز ان يخص ذلك الا والمعلوم انهم لو
قبلوه وامنوا به لانزله لا محالة فثبت بهذا وجوب اللطف ولقايل ان يقول ان قوله لو انزل الله
عليهم هذا الكتاب لقالوا هذا القول لا يدل على انه تعالى ينزل عليهم لو لم يقولوا هذا القول
الا على سبيل دليل الخطاب وهو عنده ليس بحجة وايضا ليس كلما فعله الله وجب عليه ذلك

قوله وقالوا لولا انزل عليه ملك الاية اعلم ان هذا هو النوع الثالث من شبه منكري
النبوات فانهم يقولون لو بعث الله الى الخلق رسولا لوجب ان يكون ذلك الرسول
من الملائكة فانهم اذا كانوا من زمرة الملائكة كانت علومهم اكثر وقدرتهم
اشد ومهابتهم اعظم وامتيازهم عن الخلق اكمل والشبهات في نبوتهم ورسالتهم
اقل والحكيم اذا اراد تحصيل مهم فكل شيء كان اشد افضاء الى تحصيل ذلك المطلوب
كان اولى فلما كان وقوع الشبهات في نبوة الملائكة اقل وجب لو بعث الله رسولا
الى الخلق ان يكون ذلك الرسول من الملائكة هذا هو المراد من قوله لولا انزل عليه
ملك واعلم انه اجاب عن هذه الشبهة من وجهين الاول قوله ولو انزلنا ملكا
لقضي الامر ومعنى القضاء الاتمام والالزام وقد ذكرنا معنى القضاء في سورة البقرة
ثم ههنا وجوه الاول ان انزال الملك على البشر اية قاهرة فبتقدير انزال الملك على
هؤلاء الكفار فربما لم يؤمنوا كما قال تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة الى قوله وما
كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله واذا لم يؤمنوا وجب اهلاكهم بعذاب الاستيصال
فههنا ما انزل الله الملك اليهم لئلا يستحقوا هذا العذاب الثاني انهم اذا شاهدوا
الملك زهقت ارواحهم من هول ما يشاهدون وتقريره ان الادمي اذا راى
الملك فاما ان يراه على صورته الاصلية او على صورة البشر فان كان الاول
لم يبق الادمي حيا الا ترى ان رسول الله لما راى جبريل على صورته الاصلية غشي
عليه وان كان الثاني فحينئذ يكون المرئي شخصا على صورة البشر وذلك لا يتفاوت
الحال فيه سواء كان هو في نفسه ملكا او بشرا الا ترى ان جميع الرسل عاينوا الملائكة
في صورة البشر كاضياف ابراهيم واضياف لوط وكالذين تسوروا المحراب وكجبريل
حيث تمثل لمريم بشرا سويا الثالث ان انزال الملك اية قاهرة جارية مجرى الالجاء
وازالة الاختيار وذلك يخل بصحة التكليف الرابع ان انزال الملك وان كان يدفع
الشبهات المذكورة الا انها تقوي الشبهات من وجه اخر وذلك لان اي معجزة
ظهرت عليه قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك ولو حصل لنا مثل ما حصل
لك من القدرة والقوة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته انت اذ انزال الملك وان كان يدفع
من الوجوه المذكورة لكنه يقوي الشبهة من هذه الوجوه قوله ثم لا ينظرون الفائدة
في كلمة ثم التنبيه على ان عدم الانظار اشد من قضاء الامر لان مفاجاة الشدة اشد
من نفس الشدة اما قوله ولو جعلناه ملكا الاية اي لجعلناه في صورة البشر والحكمة
فيه امور احدها ان الجنس الى الجنس اميل وثانيها ان البشر لا يطيق رؤية الملك وثالثها
ان طاعات الملك قوية ويستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونهم في الاقدام
على المعاصي ورابعها ان النبوة فضل من الله تعالى فيختص بها من يشاء من عباده سواء كان
ملكا او بشرا ثم قال وللبسنا عليهم ما يلبسون قال الواحدي يقال لبست الامر
على القوم البسه لبسا اذا شبهته عليهم وجعلته مشكلا واصله من الستر بالثوب
لانه يغيبه ومنه لبس الثوب لانه يغيب صاحبه النفس والمعنى انا اذا جعلنا الملك في
صورة البشر فهم يظنون كون ذلك الملك بشرا فيعود سؤالهم انا لا نرضى برسالة
هذا الشخص وتحقيق الكلام ان الله تعالى لو فعل ذلك لصار فعل الله نظيرا لفعلهم

في اللبس

٢٠٦

في اللبس وانما كان ذلك تلبيسا لان الناس يظنون انه ملك مع انه ليس
كذلك وانما كان فعلهم تلبيسا لانهم يقولون لاخوانهم انه بشر مثلكم ومن كان بشرا
مثلكم لا يكون رسولا من عند الله قوله تعالى وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ
بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ اعلم ان بعض الاقوام الذين
كانوا يقولون رسول الله يجب ان يكون ملكا من الملائكة كانوا يقولون هذا الكلام
على سبيل الاستهزاء فكان يضيق قلب الرسول عند سماعه فذكر ذلك ليصير
سببا للتخفيف عن القلب لان احد ما يخفف عن القلب الشركة في سبب المحنة والغم
فكانه قيل ان هذه الانواع الكثيرة من السؤالات التي يعاملونك بها قد كانت موجودة
في سائر القرون مع انبيائهم فلست انت فريدا في هذا الطريق اما قوله فحاق
بالذين سخروا منهم ونظيره قوله ولا يحيق المكر السيء الا باهله وفي تفسيره وجوه
كثيرة لاهل اللغة وهي باسرها متقاربة قال الليث الحيق ما حاق بالانسان من مكر
او سوء يعمله فنزل ذلك به يقول حاق الله بهم مكرهم وحاق بهم مكرهم قال الفراء حاق
بهم عاد عليهم وقيل حاق حل بهم ذلك وقال الزجاج حاق اي احاط قال الازهري فسر
الزجاج حاق بمعنى احاط وكان ماخذه من الحوق وهو ما استدار بالكمرة وفي الاية
بحث اخر وهو لفظ ما في قوله ما كانوا به يستهزئون فيه قولان الاول المراد به القران
والشرع وما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير فتفسير هذه الاية من باب
حذف المضاف والتقدير فحاق بهم عقاب ما كانوا به يستهزئون والقول الثاني ان
المراد انهم كانوا يستهزئون بالعذاب الذي كان يخوفهم الرسول بنزوله وعلى
هذا التقدير فلا حاجة الى هذا الاضمار قوله تعالى قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ
انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ
عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ
فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ
وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ
وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ
اعلم انه تعالى كما صبر رسوله بالاية الاولى فكذلك حذر القوم بهذه الاية وقال لرسوله
قل لهم لا تغتروا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها وما وصل اليكم من لذاتها وشهواتها
وسيروا في الارض لتعرفوا صحة ما اخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين
كذبوا الرسل في الازمنة السالفة فانكم عند السير في الارض والسفر في البلاد
لا بد وان تشاهدوا تلك الاثار فيكمل الاعتبار ويقوى الاستبصار فان قيل
ما الفرق بين قوله فانظروا وبين قوله ثم انظروا قلنا قوله فانظروا يدل على انه
تعالى جعل النظر سببا عن السير فكانه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير
الغافلين واما قوله سيروا في الارض ثم انظروا فمعناه اباحة السير في الارض للتجارة
وغيرها من المنافع وايجاب النظر في اثار الهالكين ثم نبه الله تعالى على هذا الفرق
بكلمة ثم لتباعد ما بين الواجب والمباح اما قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض
قل لله الاية ففي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المقصود من تقرير هذه الاية

تقرير اثبات الصانع وتقرير المعاد وتقرير النبوة وبيانه ان احوال العالم السفلي يدل على ان جميع هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها ومقابلاتها ومتى كان كذلك كان اختصاص كل جزء من الاجزاء الجسمانية بصفته المعينة لابد وان يكون لاجل ان الصانع الحكيم القادر المختار خصه بتلك الصفة المعينة فهذا يدل على ان العالم مع كل ما فيه مملوك لله واذا ثبت هذا ثبت كونه قادرا على الاعادة والحشر والنشر لان التركيب الاول انما حصل لكونه تعالى قادرا على الممكنات عالما بكل المعلومات وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالهما فوجب صحة الاعادة ثانيا وايضا ثبت انه تعالى ملك مطاع له الامر والنهي على عبيده ولابد من مبلغ وذلك يدل على ان بعثة الانبياء والرسل من الله تعالى الى الخلق غير ممتنع فثبت ان هذه الاية وافية باثبات هذه المطالب من الوجوه الثلاثة ولمناسبة ذكر هذه المسايل الثلاثة ذكر الله بعد ها هذه الاية ليكون منعوته بمجموع تلك المطالب من الوجوه التي شرحناها المسئلة الثانية قوله قل لمن ما في السموات والارض سوال وقوله قل لله جواب فقد امره تعالى بالسوال اولا ثم بالجواب ثانيا وههنا انما يحسن في الموضع الذي يكون الجواب قد بلغ في ظهوره الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولما بينا ان اثار الحدوث والامكان ظاهرة في ذوات جميع الاجسام وفي جميع صفاتها وكان الاعتراف بان اسرها ملك لله وملك له ومحل تصرفه وقدرته واجبا لاجرم امره بالسوال اولا ثم بالجواب ثانيا فيدل ذلك على ان الاقرار بهذه المعاني مما لا سبيل الى دفعه البتة وايضا فالقوم كانوا معترفين بان كل العالم ملك الله وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته بهذا المعنى كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ثم انه تعالى لما بين بهذا الطريق كمال الهيبة وقدرته ونفاذ تصرفه في عالم المخلوقات بالكلية اردفه بكمال رحمته واحسانه الى الخلق فقال كتب ربكم على نفسه الرحمة وكانه تعالى قال انه لم يرض من نفسه بان ينعم ولا بان يعد بالانعام بل ابدا ينعم وابدا يعد في المستقبل بالانعام ومع ذلك فقد كتب على نفسه ذلك واوجبه ايجاب الفضل والكرم واختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم تلك الرحمة هي انه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويرفع عنهم عذاب الاستيصال ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا وقيل بل المراد انه كتب على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسل وتاب واناب وصدقهم وشرعهم واعلم انه جاءت الاخبار الكثيرة في سعة رحمة الله تعالى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لما فرغ الله من الخلق كتب كتابا ان رحمتي سبقت غضبي فان قيل الرحمة هي ارادة الخير والغضب هي ارادة الانتقام وظاهر هذا الخبر يقتضي كون احدى الارادتين سابقة على الاخرى والمسبوق بالغير محدث فهذا يقتضي كون ارادة الله تعالى محدثة قلنا المراد من هذا السبق سبق الكثرة لا سبق الزمان وعن سلمان انه تعالى لما خلق السماء والارض خلق مائة رحمة ملاءت ما بين السماء والارض فعنده تسعة وتسعون

رحمة

رحمة وقسم رحمة واحدة بين الخلائق فبها يتعاطفون ويتراحمون فاذا كان اخر الامر قصرها على المتقين اما قوله تعالى ليجمعنكم الى يوم القيمة ففيه ابحاث الاول الكلام في قوله ليجمعنكم لام قسم والتقدير والله ليجمعنكم البحث الثاني اختلفوا في ان هذا الكلام مبتدا او متعلق بما قبله فقال بعضهم انه كلام مبتدا وذلك لانه تعالى بين كمال الهيبة بقوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله كتب على نفسه الرحمة ثم بين انه تعالى يرحمهم في الدنيا بالامهال ودفع عذاب الاستيصال وبين ايضا انه يجمعهم الى يوم القيمة فقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة انه يمهلهم وقوله ليجمعنكم الى يوم القيمة انه لا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم على ما فعلوه والقول الثاني انه متعلق بما قبله والتقدير كتب ربكم على نفسه الرحمة وكتب ربكم على نفسه ليجمعنكم الى يوم القيمة وقيل انه تعالى لما قال كتب ربكم على نفسه الرحمة فكانه قيل وما تلك الرحمة فقيل انه تعالى ليجمعنكم الى يوم القيمة وذلك لانه لولا خوف العذاب يوم القيمة لحصل الهرج والمرج ولارتفع الضبط وكثر الخبط فصار التهديد بيوم القيمة من اعظم اسباب الرحمة في الدنيا فكان قوله تعالى ليجمعنكم الى يوم القيمة كالتفسير لقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة البحث الثالث ان قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض قل لله كلام ورد على لفظ الغيبة وقوله ليجمعنكم الى يوم القيمة كلام ورد على سبيل المخاطبة والمقصود منه التاكيد في التهديد كانه قيل لما علمتم ان كل ما في السموات والارض لله وملكه وقد علمتم ان الملك الحكيم لا يهمل امور رعيته ولا يجوز في حكمته ان يسوي بين المطيع والعاصي وبين المشتغل بالخدمة والغافل عنها فهلا علمتم انه يقيم القيمة ويحضر الخلائق ويحاسبهم في الكل البحث الرابع الى في قوله ليجمعنكم الى يوم القيامة فيه اقوال الاول انها صلة والتقدير ليجمعنكم يوم القيمة وقيل الى بمعنى في اي ليجمعنكم في يوم القيمة وقيل فيه حذف اي ليجمعنكم في الدنيا الى المحشر في يوم القيمة فان الجمع يكون الى المكان لا الى الزمان وقيل ليجمعنكم في الدنيا اي خلقكم قرنا بعد قرن الى يوم اما قوله الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ففيه ابحاث البحث الاول في هذه الاية قولان الاول ان قوله الذين موضعه نصب على البدل من الضمير في قوله ليجمعنكم والمعنى ليجمعن هؤلاء المشركين الذين خسروا انفسهم وهو قول الاخفش والثاني وهو قول الزجاج ان قوله الذين خسروا انفسهم رفع بالابتداء وقوله فهم لا يؤمنون خبره لان قوله ليجمعنكم مشتمل على الكل على الذين خسروا انفسهم وعلى غيرهم والفاء في قوله فهم يفيد معنى الشرط والجزاء كقوله الذي يكرمني فله الف درهم لان الالف درهم جزاء الاكرام فكان الاكرام شرطا والدرهم جزاء فان قيل ظاهر اللفظ يدل على كون خسرانهم سببا لعدم ايمانهم والامر على العكس قلنا هذا يدل على ان سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذي حملهم على

الامتناع من الايمان وذلك غير مذهب اهل السنة اما قوله تعالى
وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم الى قوله عذاب يوم عظيم
في الاية مسايل المسلة الاولى اعلم ان احسن ما قيل في نظم هذه الاية ما ذكره
ابو مسلم رحمة الله فقال ذكر في الاية الاولى السموات والارض اذ لا مكان سواهما
وفي هذه الاية ذكر الليل والنهار اذ لا زمان سواهما فذكر المكان والزمان والمكانيات
والزمانيات وهذا بيان في غاية الجلالة واقول هاهنا دقيقة اخرى وهي ان الابتداء
وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقبيه الزمان والزمانيات وذلك لان المكان
والمكانيات اقرب الى العقول والافكار من الزمان والزمانيات لدقايق مذكورة
في العقليات الصرفة والتعليم الكامل هو ان ابتدا فيه بالاظهر فالاظهر مترقيا الى
الاخفى فالاخفى هذا ما يتعلق بوجه النظم المسلة الثانية قوله وله ما سكن
في الليل والنهار يفيد الحصر والتقدير وهذه الاشياء له لا لغيره وهذا هو الحق لان
كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس الا الواحد
وما سوى ذلك الواحد ممكن والممكن لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وكلما حصل بايجاده
وتكوينه كان ملكا له فثبت ان كل ما سوى ذلك الموجود فهو ملكه وملكه فلهذا
قال وله ما سكن في الليل والنهار المسلة الثالثة في تفسير هذه الاية
في السكون قولان الاول المراد منه الشي الذي سكن بعد ان تحرك فعلى هذا
المراد كلما استقر في الليل والنهار من الدواب وجملة الحيوانات في البر
والبحر وعلى هذا التقدير قالوا في الاية محذوف والتقدير قالوا في الاية محذوف
والتقدير له ما سكن وتحرك كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر وبرد والبرد فاكتفى
بذكر احدهما من الاخر لانه يعرف ذلك بالقرينة كذلك هاهنا والقول الثاني ليس
المراد من هذا السكون ما هو ضد الحركة بل المراد منه السكون بمعنى الحلول
كما يقال فلان سكن بلد كذا اذا حل فيه ومنه قوله تعالى وسكنتم في مساكن
الذين ظلموا انفسهم وعلى هذا التقدير كان المراد وله ما حصل في الليل والنهار والمعنى
كلما حصل في الوقت والزمان سواء كان متحركا او ساكنا وهذا التفسير اولى لان كل
ما ثبت فيه انه داخل تحت الليل والنهار وحصل في الزمان فقد صدق عليه
انه انقضى ومضى ويجي المستقبل وذلك مشعر بالتغير والحدوث ينافي
الازلية والدوام فكلما له مرت به الوقت وحصل تحت الزمان فهو محدث وكل
حادث فلابد له من محدث وفاعل وذلك الفاعل يجب ان يكون متقدما
عليه والمتقدم على الزمان يجب ان يكون مقدسا عن الوقت والزمان
فلا يجري عليه الاوقات ولا تمر به الساعات ولا يصدق عليه انه كان ويكون
واعلم انه تعالى لما بين بما سبق انه مالك للمكان والزمان بين انه سميع عليم
يسمع نداء المحتاجين ويعلم حاجات المضطرين والمقصود منه الرد
على من يقول الاله تعالى موجب بالذات فنبه تعالى على انه وان كان مليكا لكل المحدثات
لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويسمع السر واخفى ولما قرر هذه المعاني قال قل اغير
الله اتخذ وليا واعلم انه فرق بين ان يقال اغير الله اتخذ وليا وبين ان يقال

اتخذ غير الله وليا لان الانكار انما حصل على اتخاذ غير الله وليا لان الانكار انما حصل
على اتخاذ غير الله وليا لا على اتخاذ الولي وقد عرفت انهم يقدمون الاهم والذي
هم بشانه اعنى فكان قوله اغير الله اتخذ وليا اولى من العبارة الثانية ونظيره
قوله افغير الله تامروني اعبد وقوله الله اذن لكم ثم قال فاطر السموات والارض بالكسر
والجر صفة الله وبالرفع على اضمار هو والنصب على المدح وقرا الزهري فطر السموات
وعن ابن عباس ما عرفت ما فاطر السموات حتى اتاني اعرابيان يختصمان في بير فقال
احدهما انا فطرتها اي ابتداتها وقال ابن الانباري اصل الفطر شق الشي عند
ابتدائه فقوله فاطر السموات يريد خالقها ومنشيها بالتركيب الذي سبيله ان
يحصل فيه الشق والتاليف عند ضم بعض الاشيا الى بعض فلما كان الاصل فيه
الشق جاز ان يكون في حال شق اصلاح وفي حال اخرى شق افساد ففاطر السموات من
الاصلاح لا غير وقوله هل ترى من فطور اذا السماء انفطرت من الافساد واصلهما
واحد ثم قال تعالى وهو يطعم ولا يطعم اي هو الرزاق لغيره ولا يرزقه احد
فان قيل كيف فسرت الاطعام بالرزق وقال تعالى ما اريد منهم من رزق
وما اريد ان يطعمون والعطف يوجب المغايرة قلنا لا شك في حصول التغاير بينهما
الا انه قد يحسن جعل احدهما كناية عن الاخر لشدة ما بينهما من المناسبة والمقصود
من الاية ان المنافع كلها من عنده ولا يجوز عليه الانتفاع ولا يطعم بفتح اليا وروى
ابن المامون عن يعقوب وهو يطعم ولا يطعم على بناء الاول للمفعول والثاني
للفاعل وعلى هذا التقدير فالضمير عايد الى المذكور في قوله غير الله وقرا الاشهب وهو
يطعم ولا يطعم على بنائهما للفاعل وفسر بان معناه وهو يستطعم ولا يستطعم وحكى الازهري
اطعمت بمعنى استطعمت ويجوز ان يكون المعنى وهو يطعم تارة ولا يطعم اخرى على
حسب المصالح كقوله وهو يعطي ويمنع ويبسط ويقدر ويغني ويفقر واعلم ان المذكور
في صدر الاية وهو المنع من اتخاذ غير الله وليا واحتج عليه بانه فاطر السموات والارض
وبانه يطعم ولا يطعم ومتى كان الامر كذلك امتنع اتخاذ غيره وليا اما بيان انه فاطر
السموات والارض فلانا بينا ان ما سوى الواحد ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقع
موجودا الا بايجاد غيره ينتج ان ما سوى الله فهو حاصل بايجاده وتكوينه وثبت
انه سبحانه هو الفاطر لكل ما سواه من الموجودات واما بيان انه يطعم ولا يطعم
فظاهر لان الاطعام عبارة عن ايصال المنافع وعدم الاطعام عبارة عن عدم
الانتفاع ولما كان هو المبدا المقدس تعالى لكل ما سواه كان لا محالة هو المبدا لحصول
جميع المنافع ولما كان واجبا لذاته كان لا محالة غنيا ومتعاليا عن الانتفاع بشي اخر
فثبت بالبرهان صحة انه تعالى فاطر السموات والارض وصحة انه يطعم ولا يطعم واذا
ثبت هذا امتنع في العقل اتخاذ غيره وليا لان ما سواه محتاج في ذاته وفي جميع
صفاته وفي جميع ما تحت يده والحق سبحانه هو الغني لذاته الجواد لذاته
فهو الغني الجواد والذاهب الى الفقير المحتاج ممنوع عنه في صريح العقل واذا
عرفت هذا فقد سبق في هذا الكتاب بيان ان الولي معناه الاصلي في اللغة
هو القريب وقد ذكرنا وجوه الاشتقاقات فيه قوله اغير الله اتخذ وليا

يمنع من القرب من غير الله فهذا يقتضي تنزيه القلب من الالتفات الى غير الله وتقطع العلايق
من كل ما سوى الله ثم قال تعالى قل اني امرت وانا اول المسلمين وقال يونس اني اكون
اول من اسلم والسبب ان النبي صلى الله عليه وسلم سابق امته في الاسلام لقوله هم
وبذلك امرت وانا اول المسلمين وقال موسى سبحانك تبت اليك وانا اول المومنين
ثم قال ولا تكونن من المشركين ومعناه امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك ثم انه تعالى لما
بين كون رسوله مامورًا بالاسلام ثم عقبه بكونه منهيا عن الشرك قال بعده اني
اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقصود اني ان خالفته في هذا الامر والنهي
صرت مستحقا للعذاب العظيم فان قيل قوله اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم
يدل على انه عليه الصلوة والسلام كان يخاف على نفسه من الشرك والمعصية ولولا ان ذلك
جايز عليه والا لما كان خائفا والجواب ان الاية تدل على انه لو صدر منه الكفر والمعصية
فانه يخاف وهذا القدر لا يدل على حصول الخوف مثاله قولنا ان كانت الخمسة
زوجا كانت منقسمة بمتساويين وهذا لا يدل على ان الزوج خمسة وقوله قل اني
اخاف قرا ابن كثير ونافع اني بفتح الياء وقرا ابو عمرو والباقون بالارسال قوله تعالى
مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ في الاية مسايل
المسئلة الاولى اعلم انه قرا ابو بكر عن عاصم وحمزة والكسائي يصرف بفتح الياء
وكسر الراء وفاعل الصرف على هذه القراءة الضمير العائد الى ربي من قوله فقد رحمه فلما
كان هذا فعلا مسندًا الى ضمير الله سبحانه وجب ان يكون الامر في تلك اللفظة الاخرى
على هذا الوجه ليتفق الفعلان وعلى هذا التقدير يكون صرف العذاب مسندًا الى الله
وتكون الرحمة بعد ذلك مسندة الى الله تعالى واما الباقون فانهم قرؤوا من يصرف
على فعل ما لم يسم فاعله والتقدير من يصرف عنه عذاب يومئذ وانما حسن ذلك لانه
تعالى اضاف العذاب الى اليوم في قوله عذاب يوم عظيم فكذلك اضاف الصرف
اليه والتقدير من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم المسئلة الثانية ظاهر
الاية يقتضي كون ذلك اليوم مصروفا وذلك محال بل المراد عذاب ذلك اليوم
وحسن هذا الحذف لكونه معلوما المسئلة الثالثة الاية تدل على ان الطاعة
لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب لانه تعالى قال من يصرف عنه يومئذ
فقد رحمه وهذا انما يحسن لو كان الصرف واقعا على سبيل التفضل اما لو كان مستحقا
واجبا لا يحسن ان يقال فيه انه رحمه الا ترى ان الذي يقبح منه ان يضرب الغير
فاذا لم يضربه لا يقال انه رحمه اما اذا حسن منه ان يضربه فانه يقال انه رحمه
وهذا يدل على ان كل عقاب انصرف وكل ثواب حصل فهو ابتداء فضل واحسان من الله
تعالى وهو موافق لما يروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال والذي نفس محمد بيده
ما من الناس احد يدخل الجنة بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا
ان يتغمدني الله منه برحمة ووضع يده على فوق راسه وطول بها صوته هـ
المسئلة الرابعة قال القاضي الاية تدل على ان من لم يعاقب في الاخرة ممن
يصرف عنه العقاب من المكلفين لا يثاب لكنه يتفضل عليه فان قيل اليس
من لم يعاقبه الله ويتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين وذلك يبطل

دلالة

دلالة الاية على قولكم قلنا هذا الذي ذكرتموه مدفوع من وجوه الاول ان التفضل
يكون كالابتداء من قبل الله تعالى وليس يكون ذلك مطلوبا من الفضل والفوز
هو الظفر بالمطلوب فلا بد وان يعيد امرا مطلوبا والثاني ان الفوز المبين
لا يجوز حمله على التفضل بل يجب حمله على ما يقتضي مبالغة في عظم المنعم وذلك لا
يكون الا ثوابا والثالث ان الاية معطوفة على قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي
عذاب يوم عظيم والمقابل للعذاب هو الثواب فيجب حمل هذه الرحمة على الثواب واعلم
ان هذا الاستدلال ضعيف جدا وضعفه ظاهر فلا حاجة فيه الى الاستقصا قوله
تعالى وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ
عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان هذا دليل اخر في بيان
انه لا يجوز للعاقل ان يتخذ غير الله وليا وتقريره ان الضر اسم الالم والحزن ه
والخوف وما يفضي اليها او الى احدها والنفع اسم اللذة والسرور وما يفضي اليهما
او الى احدهما والخير اسم للقدر المشترك بين دفع الضرر وحصول النفع فاذا
كان الامر كذلك فقد ثبت الحصر في ان الانسان اما ان يكون في الضر او في الخير
لان زوال الضرر خير سواء حصل فيه اللذة او لم يحصل واذا ثبت هذا الحصر فقد بين
تعالى ان المضار قليلها وكثيرها لا يندفع الا بالله والخيرات قليلها وكثيرها لا يحصل
الا بالله والدليل على ان الامر كذلك ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن
لذاته اما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه ممكنا لذاته والممكن لذاته
لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل ما سوى الحق فهو انما حصل بايجاد الحق
وتكوينه فثبت ان اندفاع جميع المضار لا يحصل الا به وحصول جميع الخيرات والمنافع
لا يكون الا به فثبت بهذا البرهان العقلي اليقيني صحة ما دلت الاية عليه فان
قيل قد نرى ان الانسان يدفع المضار عن نفسه بماله وباعوانه وانصاره وقد يحصل
الخير له بكسب نفسه وباعانة غيره وذلك يقدح في عموم الاية وايضا راس المضار
هو الكفر فوجب ان يقال انه لم يندفع الا باعانة الله وراس الخير هو الايمان فوجب
ان يقال انه لم يندفع الا باعانة الله وراس الخير هو الايمان فوجب ان يقال انه
لم يحصل الا بايجاد الله تعالى ولو كان الامر كذلك لوجب ان لا يستحق الانسان
بفعل الكفر عقابا ولا بفعل الايمان ثوابا وايضا فانا نرى ان الانسان ينتفع باكل
الدواء ويتضرر بتناول السم وكل ذلك يقدح في ظاهر الاية والجواب عن
الاول ان كل فعل يصدر عن الانسان فانما يصدر عنه اذا دعاه الداعي اليه
لان الفعل بدون الداعي محال وحصول تلك الداعية ليس الا من الله تعالى
وعلى هذا التقدير فيكون الكل من الله تعالى وهكذا القول في كل ما ذكرتموه من
السوالات المسئلة الثانية انه تعالى ذكر امساس الضر وامساس الخير الا انه
ميز الاول عن الثاني بوجهين الاول انه تعالى قدم امساس الضر على ذكر امساس
الخير وذلك تنبيه على ان جميع المضار لا بد وان يحصل عقيبها الخير والسلامة والثاني
انه تعالى قال في امساس الضر فلا كاشف له الا هو وذكر في امساس الخير انه على كل شيء قدير
فذكر في الخير كونه قادرًا على جميع الاشيا وذلك يدل على ان ارادة الله لايصال الخيرات

غالبة على ارادته لايصال المضار وهذه التنبيهات باسرها دالة على ان جانب الرحمة
غالب كما قال سبقت رحمتي غضبي قوله تعالى وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ
الْخَبِيرُ فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان صفات الكمال محصورة في القدرة
والعلم فان قالوا كيف اهملتم وجوب الوجود قلنا ذلك عين الذات لا صفة
قائمة بالذات لان الصفة القائمة بالذات مفتقرة الى الذات والمفتقر الى
الذات مفتقر الى الغير فتكون ممكنا لذاته واجبا لغيره فيلزم حصول وجوب
قبل الوجوب وذلك محال فثبت انه عين الذات وثبت ان الصفات التي هي
الكمالات حقيقتها القدرة والعلم فقوله وهو القاهر فوق عباده اشارة الى
القدرة وقوله وهو الحكيم الخبير اشارة الى كمال العلم وقوله عند الحصر ومعناه
انه لا موصوف بكمال القدرة وكمال العلم الا الحق سبحانه وعند هذا يظهر كونه
لا كامل الا هو وكل ما سواه فهو ناقص اذا عرفت هذا فنقول اما دلالة كونه قاهرا
على القدرة فلانا بينا ان ما عدا الحق سبحانه ممكن الوجود لذاته والممكن لذاته
لا يترجح وجوده على عدمه ولا يترجح عدمه على وجوده الا بترجيحه وتكوينه
فالحقيقة هو الذي قهر الممكنات تارة في طرف ترجيح الوجود على العدم وتارة
في طرف ترجيح العدم على الوجود ويدخل في هذا الباب كونه قاهرا لهم بالموت
والفقر والاذلال ويدخل فيه كل ما ذكره الله في قوله قل اللهم مالك الملك الاية
واما كونه حكيما فلا يمكن حمله هاهنا على العلم فان الخبير اشارة الى العلم فيلزم
التكرار وانه لا يجوز فوجب حمله على كونه حكيما في افعاله فتكون حكمة متقنة امنة
من وجوه الخلل والفساد والخبير هو العالم بالشيء قال الواحدي وتاويله انه العالم
انما يصح ان يخبر به قال والخبير علمك تعالى به ضرب من علم واصله من الخبر لانه
طريق من طرق العلم المسئلة الثانية المشبهة استدلوا بهذه الاية على انه تعالى
موجود في الجهة التي هي فوق العالم ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان موجودا
فوق العالم لكان اما ان يكون في الصغر بحيث لا يتميز جانب منه من جانب واما ان
يكون ذاهبا في الاقطار ممتدا في الجهات والاول يقتضي ان يكون في الصغر والحقارة
كالجوهر الفرد ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون اله العالم بعض الذرات المخلوطة
بالهباءات الواقعة في كوة البيت وذلك لا يقوله عاقل وان كان الثاني كان
متبعضا متجزيا وذلك على اله العالم محال والثاني انه اما ان يكون غير متناه
من كل الجوانب فيلزم كون ذاته مخالطة للقاذورات وهو باطل او يكون متناهيا
من كل الجهات وحينئذ يصح عليه الزيادة والنقصان وكلما كان كذلك كان
اختصاصه بمقداره المعين بتخصيص مخصص فيكون محدثا او متناهيا
او متناهيا من بعض الجوانب دون البعض فيكون الجانب الموصوف بكونه
متناهيا غير الجانب الموصوف بكونه غير متناه وذلك يوجب القسمة والتجزية
الثالث انا اما ان نفسر المكان بالسطح الحاوي او بالبعد والخلاء فان كان الاول
فنقول الاجسام العالم متناهية فخارج العالم لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا
جهة فيمتنع حصول ذات الله تعالى فيه وان كان الثاني فنقول الخلاء

متنابه

متشابه الاجزاء في حقيقته واذا كان كذلك فلو صح حصول الله في جزء من
اجزاء ذلك الخلاء لصح حلوله في ساير الاجزاء ولو كان كذلك لكان حصوله
فيه بتخصيص مخصص فلما كان واقعا بالفاعل المختار فهو محدث فحصول
ذاته في الحيز محادث وذاته لا تنفك عن ذلك الحصول وما لا ينفك
عن ذلك الحصول وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم كون ذاته
محدثة وهو محال والرابع ان العالم والخلاء امر قابل للقسمة والتجزية وكلما كان
كذلك فهو ممكن لذاته ومفتقر الى الموجد فيكون موجده موجودا قبله فيكون
ذات الله تعالى موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيز والخير واذا ثبت
هذا فنقول بعد حصول الجهة والحيز والخلاء وجب ان تبقى ذات الله تعالى
كما كانت والا فقد وقع التغير في ذات الله تعالى وذلك يوجب كونه
ممكنة لذاتها وذلك محال واذا ثبت هذا وجب القول بكونه تعالى منزها
عن الاحياز والجهات في جميع الاوقات الخامس ثبت ان العالم كرة و
اذا ثبت هذا فالذي يكون فوق رؤس اقوام يكون تحت اقدام اخرين واذا
ثبت هذا فاما ان يقال انه تعالى فوق اقوام باعيانهم او يقال انه تعالى
فوق الكل والاول باطل لان كونه فوقا لبعضهم يوجب كونه تحتا للاخرين
وذلك باطل والثاني كونه تعالى محيطا بكرة الفلك فيصير حاصل الامر
ان اله العالم هو فلك محيط بجميع الافلاك وذلك لا يقوله مسلم والسادس
وهو ان لفظ الفوقية في هذه الاية بلفظ ويلحق بلفظ اخر اما انها مسبوقة
بلفظ فلانها مسبوقة بلفظ القاهر والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام
المكنة واما انها ملحقة بلفظ عباده وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية
والمقدورية فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على
فوقية الجهة فان قيل ما ذكرتم على الضد من قولكم لان قوله وهو القاهر
لما دل على كمال القدرة فلو حملنا لفظ الفوق على فوقية القدرة
لزم التكرار فلزم حمله على فوقية المكان والجهة قلنا قلنا ليس الامر
على ما ذكرتم لانه قد تكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون
البعض اما لما قال فوق دل ان ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل الرابع
انه تعالى انما ذكر هذه الاية ردا على من يتخذ غير الله وليا والتقدير
كانه قال انه تعالى فوق كل عباده ومتى كان الامر كذلك امتنع اتخاذ
غير الله وليا وهذه النتيجة انما تحسن ترتيبها على تلك الفوقية
لو كان المراد من تلك الفوقية الفوقية بالقدرة واما لو كان المراد
منها الفوقية بالجهة فان ذلك لا يفيد هذا المقصود لانه لا يلزم
من مجرد كونه حاصلا في جهة فوق ان يكون التعويل عليه في كل الامور
مفيدا وان يكون الرجوع اليه في كل المطالب لازما اما اذا حملنا ذلك
على فوقية القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه ظاهر
مجموع ما ذكرنا ان المراد ما ذكرناه لا ما ذكره المشبهة قوله تعالى

قل اى شئ اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم واوحي الي هذا القرآن
لانذركم به ومن بلغ ائنكم لتشهدون ان مع الله الهة اخرى قل لا
اشهد قل انما هو اله واحد وانني بريء مما تشركون في الاية مسايل المسئلة
اعلم ان الاية تدل على ان اكبر الشهادات واعظمها شهادة الله ثم بين ان شهادة
الله حاصلة الا ان الاية لم تدل على ان تلك الشهادة حصلت في اثبات اى المطالب
فنقول يمكن ان يكون المراد حصول شهادة الله تعالى في ثبوت نبوة محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم ويمكن ان يكون المراد حصول هذه الشهادة في ثبوت وحدانية الله تعالى
اما الاول فقد روى عن ابن عباس ان رؤساء اهل مكة قالوا يا محمد ما وجد الله
غيرك رسولا وما نرى احدا نصدقك وقد سالنا اليهود والنصارى عنك
وزعموا انه لا ذكر لك عندهم فارنا من يشهد لك بالنبوة فانزل الله تعالى
عليه هذه الاية قل يا محمد اى شئ اكبر شهادة حتى يعترفوا بان اكبر الاشياء
شهادة هو الله سبحانه فاذا اعترفوا بذلك فقل ان الله شهيد لي بالنبوة لانه
اوحى الي هذا القرآن وهو معجز لانكم انتم الفصحاء البلغاء وقد عجزتم عن معارضته
فكان معجزا واذا كان معجزا كان اظهاره الله اياه على وفق دعواي شهادة من الله
تعالى على كوني صادقا في دعواي والحاصل انهم طلبوا شاهدا مقبول القول يشهد
على نبوته فبين تعالى ان اكبر الاشياء شهادة هو الله ثم بين انه شهيد لي بالنبوة
وهو المراد من قوله واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ فهذا تقرير واضح واما
الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد حصول هذه الشهادة في وحدانية الله تعالى
واعلم ان هذا الكلام يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي انا نقول المطالب على ثلثة
اقسام منها ما يمتنع اثباته بالدلايل السمعية فان كلما يتوقف صحة السمع على
صحته امتنع اثباته بالسمع والا لزم الدور ومنها ما يمتنع اثباته بالعقل وهو كل
شئ يصح وجوده ويصح عدمه عقلا ولا امتناع في احد الطرفين اصلا فالقطع
على احد الطرفين لا يمكن الا بالدليل السمعي ومنها ما يمكن اثباته بالعقل والسمع
معا وهو كل امر عقلي لا يتوقف معرفة صحة السمع على معرفة صحته ومن جملتها
العلم بكون الله تعالى واحدا منزها عن الضد فان العلم بصحة السمع لا يتوقف على
العلم به فلا جرم امكن اثباته بالدلايل السمعية اذا عرفت هذا فنقول قوله
قل الله شهيد بيني وبينكم في اثبات الوحدانية والبراءة عن الشركاء والاضداد
والانداد والامثال والاشباه ثم قال واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن
بلغ اى القول بالتوحيد هو الحق الواجب وان القول بالشرك باطل مردود
المسئلة الثانية نقل عن جهم انه ينكر كونه تعالى شيئا واعلم انه لا نزاع
في كونه تعالى ذاتا وموجودا وحقيقة الا انه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئا
فيكون هذا خلافا في مجرد العبارة واحتج الجمهور على تسمية الله بالشئ
بهذه الاية وتقريره انه قال اى الاشياء اكبر شهادة ثم ذكر في الجواب عن
هذا السؤال قوله قل الله وهذا يوجب كون الله شيئا كما انه لو قال اى
الناس اصدق فلو قيل جبريل كان هذا الجواب خطأ لان جبريل ليس من الناس

فكونه

٢٠٦

نكتة هاهنا فان قيل قوله الله شهيد بيني وبينكم كلام تام مستقل بنفسه
لا تعلق له بما قبله لان قوله الله مبتدأ وقوله شهيد بيني وبينكم خبره وهو جملة
تامة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان نقول
قوله قل اى شئ اكبر شهادة لا شك انه سؤال ولا بد له من جواب اما مذكور او محذوف
فان قلنا الجواب مذكور كان الجواب قوله الله وهاهنا يتم الكلام فاما قوله شهيد
بيني وبينكم فهاهنا نضمر مبتدأ والتقدير وهو شهيد بيني وبينكم وعند هذا يصح الاستدلال
المذكور واما ان قلنا الجواب محذوف فنقول هذا على خلاف الدليل وايضا فبتقدير
ان يكون الجواب محذوفا الا ان ذلك المحذوف لا بد وان يكون امرا يدل المذكور
عليه ويكون لائقا بذلك الموضع والجواب اللائق بقوله اى شئ اكبر شهادة هو
هو ان يقال هو الله ثم يقال بعده والله شهيد بيني وبينكم وعلى هذا التقدير يصح هذا
الاستدلال بهذه الاية ايضا على انه تعالى مسمى باسم الشئ فهذا تمام تقرير هذا
الدليل وفي المسئلة دليل اخر وهو قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والمراد
بوجهه ذاته فهذا يدل على الله تعالى استثنى ذات نفسه من قوله كل شئ والمستثنى
يجب ان يكون داخلا تحت المستثنى منه وهذا يدل على انه مسمى باسم الشئ واحتج
جهم على فساد هذا الاسم بوجوه الاول قوله تعالى ليس كمثله شئ والمراد
ليس مثل مثله شئ وذات كل شئ مثل مثل نفسه فهذا تصريح بانه تعالى لا يسمى
بالشئ ولا نقول الكاف عند الضرورة الشديدة الثاني قوله تعالى خالق كل شئ
زائدة والتقدير ليس مثله شئ لان جعل كلمة من كلمات القرآن عبثا باطلا لا يليق
باهل الدين والمصير اليه عند الضرورة الشديدة الثاني قوله تعالى خالق
كل شئ فلو كان تعالى مسمى بالشئ لزم كونه خالقا لنفسه وهو محال لا يقال
هذا عام دخله التخصيص لانا نقول ادخال التخصيص انما يجوز في صورة نادرة
شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت اليها فيجري وجودها مجرى عدمها فيطلق لفظ
الكل على الاكثر تنبيها على ان البقية جارية مجرى العدم ومن المعلوم ان الباري
تعالى لو كان مسمى باسم الشئ لكان هو تعالى اعظم الاشياء واشرفها
واطلاق لفظ الكل مع انه يكون هذا القسم خارجا عنه يكون محض الكذب ولا
يكون من باب التخصيص الثالث التمسك بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها لان الاسم انما يحسن لمسماه وهو ان يدل على صفة من صفات الكمال
ونعت من نعوت الجلال فوجب ان لا يجوز دعوة الله بهذا الاسم لان هذا الاسم
لما لم يكن من الاسماء الحسنة والله تعالى امر بان يدعى بالاسماء الحسنة وجب ان لا يجوز دعاء
الله بهذا الاسم وكل من دعا الله بهذا الاسم قال ان هذا الاسم ليس اسما من اسماء الله تعالى
البتة الرابع ان اسم الشئ يتناول المعدوم فوجب ان لا يجوز اطلاقه على الله بيان
الاول قوله تعالى ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله سمى الشئ الذي
سيفعله غدا باسم الشئ في الحال والذي سيفعله غدا يكون معدوما في الحال فدل
ذلك على ان اسم الشئ يقع على المعدوم ومعقولنا انه شئ لا يفيد امتياز ذاته عن
ساير الذوات بصفة معلومية ولا بخاصية مميزة ولا يفيد كونه موجودا فيكون

هذا اللفظ لا يفيد فائدة في حق الله تعالى البتة وكان عبثا مطلقا فوجب ان
لا يجوز اطلاقه على الله تعالى والجواب عن هذه الوجوه ان يقال لما
ان يقال لما تعارضت الدلايل وجب حمل لفظ الشي على اعم الالفاظ ومتى صدق
الخاص صدق العام لمتى صدق فيه كونه ذاتا وحقيقة وجب ان يصدق
عليه كونه شيئا وذلك هو الشي اما قوله واوحي الي هذا القران لانذركم به
ومن بلغ فالمراد انه تعالى اوحى الي هذا القران لانذركم به وهو خطاب
لاهل مكة ومن بلغ عطف على المخاطبين من اهل مكة اي لانذركم وانذر
كل من بلغه القران من العرب والعجم من الثقلين وقيل من بلغه الي يوم
القيامة وعن سعيد بن جبير من بلغه القران فكانما راى محمدا صلى الله عليه
وسلم وعلى هذا التفسير فحصل في الاية حذف والتقدير واوحي الي هذا
القران لانذركم به ومن بلغه هذا القران الا ان هذا العايد محذوف
لدلالة الكلام عليه كما يقال الذي رايت زيد والذي ضربت عمرو وفيه
التفسير ومن بلغ اي ومن احتلم وبلغ حد التكليف وعند هذا لا يحتاج الى
اضمار العايد الا ان الجمهور على القول الاول اما قوله انكم لتشهدون ان
مع الله الهة اخرى فنقول فيه بحثان البحث الاول الاول قد على القول
الاول اما قوله قرا ابن كثير انكم بهمزة وكسره بعدها خفيفة شبه ياء ساكنة
بلا مدة وابو عمرو وقالون عن نافع كذلك الا انه يمد والباقون بهمزتين بلا مد
والثاني ان هذا استفهام معناه الجحد والانكار قال الفراء ولم يقل اخر لان
لان الالهة جمع والجمع يقع عليه التانيث كما قال تعالى ولله الاسماء الحسنى
وقال فما بال القرون الاولى ولم يقل الاول ولا الاولين وكل ذلك صواب
ثم قال تعالى قل انما هو اله واحد وانني بري مما تشركون واعلم
ان هذا الكلام دل على ايجاب التوحيد والبراءة من الشرك من ثلاثة اوجه
اولها قوله قل لا اشهد بما تذكرونه من اثبات الشركا وثانيها قوله قل انما هو اله
واحد وكلمة انما تفيد الحصر ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركا وثالثها
قوله انني بري مما تشركون فيه تصريح بالبراءة من اثبات الشركا فثبت دلالة
هذه الاية على ايجاب التوحيد باعظم طرق البيان وابلغ وجوه التوكيد قال العلما
المستحب لمن اسلم ابتدا ان ياتي بالشهادتين ويتبرا من كل دين سوى
دين الاسلام ونص الشافعي على استحباب ضم التبري الى الشهادة لقوله واني
بري مما تشركون عقيب التصريح بالتوحيد قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون
اعلم انا روينا في الاية المتقدمة ان الكفار سالوا اليهود والنصارى عن صفة
محمد صلى الله عليه وسلم فانكروا دلالة التوراة والانجيل على نبوته فبين تعالى
في الاية الاولى ان شهادة الله على صحة نبوته كافية في نبوتها وتحققها ثم بين
في هذه الاية انهم كذبوا في قولهم انا لا نعرف محمدا عليه السلام لانهم يعرفونه
بالنبوة والرسالة كما يعرفون ابناءهم روي انه لما قدم رسول الله صلى الله عليه

وسلم

وسلم المدينة قال عمر لعبد الله بن سلام انزل الله على نبيه هذه الاية فكيف هذه
المعرفة فقال يا عمر لقد عرفته فيكم حين رايته كما اعرف ابني ولانا اشد معرفة
لمحمد مني بابني لاني لا ادري ما صنع النسا واشهد انه حق من الله تعالى واعلم ان ظاهر
هذه الاية يقتضي ان يكون علمهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم مثل علمهم بابنايهم
وفيه سوال وهو ان يقال المكتوب في التوراة والانجيل مجرد انه سيخرج
نبي في اخر الزمان يدعو الخلق الى الدين الحق او المكتوب فيه هذا المعنى مع تعيين
الزمان والمكان والنسب والصفة والحلية والشكل فان كان الاول فذلك القدر
لا يدل على ان ذلك الشخص هو محمد عليه السلام فكيف يقال علمهم بنبوة محمد صلى الله
عليه وسلم مثل علمهم ببنوة ابنايهم وان كان الثاني وجب ان يكون جميع اليهود
والنصارى عالمين بالضرورة بكون محمد نبيا من عند الله والكذب على الجمع العظيم
لا يجوز فانا نعلم بالضرورة ان التوراة والانجيل ما كانا مشتملين على هذه التفاصيل
التامة الكاملة لان هذا التفصيل اما ان يقال انه كان باقيا في التوراة والانجيل
حال ظهور الرسول صلى الله عليه وسلم او يقال انه ما بقيت هذه التفاصيل وقت
ظهوره لاجل التحريف قد تطرق اليهما قبل ذلك والاول باطل لان اخفاء مثل هذه
التفاصيل التامة في كتاب وصل الى اهل المشرق والمغرب ممتنع والثاني ايضا باطل
لان على هذا التقدير لم تكن يهود ذلك الزمان ونصارى ذلك الزمان عالمين
بنبوة محمد عليه السلام مثل علمهم ببنوة ابنايهم وحينيذ يسقط هذا الكلام والجواب
عن الاول ان يقال المراد بالذين اتيناهم الكتاب اليهود والنصارى فهم كانوا
اهلا للنظر والاستدلال وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول عليه
السلام فعرفوا بواسطة تلك المعجزات كونه رسولا من عند الله فالمقصود من
تشبيه احدى المعرفتين بالمعرفة الثانية هذا القدر الذي ذكرنا اما قوله الذين
خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون فيه قولان الاول ان قوله الذين صفة للذين
الاول فيكون عاملهما واحدا ويكون المقصود وعيد المعاندين الذين يعرفون
ويجحدون والثاني قوله الذين خسروا انفسهم ابتدا وقوله فهم لا يؤمنون
خبره وفي قوله الذين خسروا انفسهم وجهان الاول انهم خسروا
انفسهم بمعنى الهلاك الدايم الذي حصل لهم بسبب الكفر والثاني جاء في
التفسير انه ليس من مومن ولا كافر الا وله منزلة في الجنة فمن كفر صارت
منزلته الى من اسلم فيكون قد خسر نفسه واهله بان ورث منزلته غيره
قوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته انه لا يفلح
الظالمون ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا اين شركاوكم الذين
كنتم تزعمون اعلم انه تعالى لما حكم على اولئك المنكرين بالخسران في الاية بين
في هذه الاية سبب ذلك الخسران وهو امران احدهما ان يفتري على الله كذبا وهذا
الافترا يحتمل وجوها احدها ان كفار مكة كانوا يفترون يقولون هذه الاصنام شفعاء
الله والله امرنا بعبادتها والتقرب اليها وكانوا يقولون ايضا الملايكة بنات الله
وينسبوا الى الله تحريم البحاير والسوايب وثانيها ان اليهود والنصارى كانوا

يقولون حصل فى التوراة والانجيل ان هاتين الشريعتين لا يتطرق اليهما النسخ
والتغيير وانه لا يجئ بعدهما نبى وثالثها ما ذكره الله تعالى فى قوله واذا فعلوا فاحشة
او ظلموا انفسهم قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها ورابعها ان اليهود كانوا يقولون
نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا يقولون لن تمسنا النار الا اياما معدودة وخامسها
ان بعض الجهال منهم من كان يقول ان الله فقير ونحن اغنياء وامثال هذه الاباطيل
التى كانوا ينسبونها الى الله كثيرة وكلها افتراء منهم على الله تعالى النوع الثانى من
اسباب خسارهم تكذيبهم بايات الله تعالى والمراد منه قدحهم فى معجزات محمد
صلى الله عليه وسلم وطعنهم فيها وانكارهم كون القران معجزة قاهرة بينة
ثم انه تعالى لما حكى عنهم هذين الامرين قال انه لا يفلح الظالمون اى لا يظفرون
بمطالبهم فى الدنيا والاخرة بل يبقون فى الحرمان والخذلان اما قوله ويوم نحشرهم
جميعا ففى ناصب قوله يوم اقوال الاول انه محذوف وتقديره يوم نحشرهم كان كيت
وكيت فترك ليبقى على الابهام الذى هو داخل فى التخويف والثانى التقدير اذكر يوم نحشرهم
والثالث انه معطوف على محذوف كانه قيل لا يفلح الظالمون ابدا ويوم نحشرهم
اما قوله ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون فالمقصود منه
التقريع والتبكيت لا السؤال ويحتمل ان يكون قوله اين نفس الشركاء ويحتمل ان يكون
اين شفاعتهم لكم وانتفاعكم بهم وعلى كلا الوجهين لا يكون الكلام الا توبيخا وتقريعا
وتقريرا فى نفوسهم ان الذين كانوا يظنونه مايوسا عنه وصار ذلك تنبيها لهم
فى دار الدنيا على فساد هذه الطريقة والعائد الى الموصول من قوله الذين كنتم
تزعمون انهم شفعاء فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه قال ابن عباس كل زعم
فى كتاب الله كذب قوله تعالى ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا
كُنَّا مُشْرِكِينَ انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾
اعلم ان هاهنا مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحفص عن عاصم ثم لم تكن بالتاء
المنقطة من فوق ورفع الفتنة وظاهره ان قوله فتنتهم اسم تكن وان قالوا هو الخبر
واما القراءة المنقطة من فوق ونصب فتنتهم فهاهنا قوله ان قالوا فى محل الرفع
لكونه اسم تكن وانما انث لتانيث الخبر كقولهم من كانت امك او لان قالوا فتنة
فى المعنى ويجوز تاويل الا ان قالوا الا مقالتهم واما القراءة بالياء المنقطة من تحت
ونصب الفتنة فهاهنا قوله ان قالوا فى محل الرفع لكونه اسم تكن وفتنتهم هو الخبر
قال الواحدى الاختيار قراءة من جعل ان قالوا الاسم دون الخبر لان ان اذا وصلت
بالفعل لم توصف فاشبهت بامتناع وصفها المضمر وكان المظهر والمضمر اذا
اجتمعا كان جعل المضمر اسما اولى من جعله خبرا فكذا هاهنا تقول كنت القائم
فجعلت المضمر اسما والمظهر خبرا فكذا هاهنا وتقول قرا حمزة والكسائى والله ربنا
بنصب قوله ربنا لوجهين احدهما باضمار اعنى واذكر والثانى على النداء اى
والله يا ربنا والباقون بكسر الباء على انه صفة لله تعالى المسئلة الثانية
قال الزجاج تاويل هذه الاية تاويل حسن فى اللغة لا يعرفه الا من عرف معانى
الكلام وتصرف العرب فى ذلك ان الله تعالى بين كون المشركين مفتونين

بشركهم

بشركهم متهالكين على حبه فاعلم فى هذه الاية انه لم يكن افتتانهم بشركهم
واقامتهم عليه الا ان تبرؤوا منه وتباعدوا عنه فحلفوا انهم ما كانوا مشركين
ومثاله ان ترى انسانا يحب غاويا مذموم الطريقة فاذا وقع فى محنة بسببه
تبرا منه فيقال له ما كانت محبتك لفلان الا ان انتفيت منه فالمراد بالفتنة
هاهنا افتتانهم بالاوثان ويتاكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس انه قال
ثم لم تكن فتنتهم معناه شركهم فى الدنيا وهذا القول راجع الى حذف
المضاف لان المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم الا البراءة ومثله قولك ما
كانت محبتك لفلان الا ان فررت منه وتركته المسئلة الثالثة
ظاهر الاية يقتضى انهم حلفوا فى القيامة انهم ما كانوا مشركين وهذا يقتضى اقدامهم
على الكذب يوم القيامة وللناس فيه قولان الاول وهو قول ابى على الجبائى والقاضى
ان اهل القيامة لا يجوز اقدامهم على الكذب واحتجا عليه بوجوه الاول ان اهل القيامة
يعرفون الله تعالى بالاضطرار اذ لو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيامة
دار التكليف وذلك باطل واذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار وجب
ان يكونوا ملجئين اى لا يفعلوا القبيح بمعنى انه لو رام فعل القبيح منعه الله منه
لان مع زوال التكليف لو لم يحصل هذا المعنى لكان ذلك اطلاقا له فى فعل القبيح
وانه لا يجوز منهم فثبت انه متى كان كذلك كانوا ملجئين الى ترك القبيح فان
قيل لم لا يجوز ان يقال انه وقع منهم هذا الكذب لانهم لما عاينوا اهوال القيامة
اضطربت عقولهم فقالوا هذا القول الكذب عند اختلال عقولهم او يقال
انهم نسوا كونهم مشركين فى الدنيا والجواب عن الاول انه تعالى لا يجوز ان يحشرهم
ثم يورد عليهم التوبيخ بقوله اين شركاؤكم ثم يحكى عنهم ما يجرى مجرى الاعتذار
مع انهم غير عقلاء لان هذا لا يليق بحكمة الله تعالى وايضا المكلفون لا بد وان
يكونوا عقلاء يوم القيامة ليعلموا انهم فيما يعاملهم الله تعالى غير مظلومين
والجواب عن الثانى ان النسيان لما كانوا عليه فى الدنيا مع كمال العقل بعيد لان
العاقل لا يجوز ان ينسى مثل هذه الاحوال وان بعد العهد وانما يجوز ان ينسى اليسير
من الامور ولولا ان الامر كذلك لجوزنا ان يكون العاقل قد مارس الولايات
العظيمة دهرا طويلا ومع ذلك فقد نسيه ومعلوم ان تكوين تجويزه يوجب السفسطة
الحجة الثانية ان القوم الذين اقدموا على ذلك الكذب اما ان يقال انهم
ما كانوا عقلاء فهذا باطل لانه لا يليق بحكمة الله تعالى ان يحكى كلام المجانين فى معرض
تمهيد العذر وان قلنا انهم كانوا عقلاء فهم يعلمون ان الله تعالى عالم باحوالهم
مطلع على افعالهم ويعلمون ان تجويز الكذب على الله تعالى محال وانهم لا يستفيدون
بذلك الكذب الا زيادة المقت والغضب واذا كان كذلك امتنع اقدامهم فى
مثل هذه الحالة على الكذب والله تعالى اعلم الحجة الثالثة انهم لو كذبوا فى موقف
القيامة ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد اقدموا على هذين النوعين من القبيح
وذلك يوجب العقاب فتصير الدار الاخرة دار التكليف وقد اجمعوا على انه
ليس الامر كذلك واما ان قيل انهم لا يستحقون على ذلك الكذب وعلى ذلك الحلف
الكاذب عقابا ولا ذما فهذا يقتضى الاذن من الله تعالى فى تكليف القبائح والذنوب

لم يجز منهم فعل القبيح اذا كانوا عقلاء او لو اتانا عقيب ذلك لم يحق ان يقال انه

فى تمهيد العذر

وانه باطل فثبت بهذه الوجوه وانه لا يجوز اقدام اهل القيمة على القبيح والكذب
واذا ثبت هذا فعند ذلك قالوا يحتمل قوله والله ربنا ما كنا مشركين اي ما كنا
مشركين في اعتقادنا وظنوننا وذلك لان القوم كانوا يعتقدون في انفسهم
انهم كانوا موحدين متباعدين عن الشرك فان قيل فعلى هذا التقدير كونوا
صادقين فيما اخبروا عنه لانهم انما اخبروا بانهم كانوا غير مشركين عند
انفسهم فلهذا قال تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم قلنا انه ليس يجب قوله
تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم انهم كانوا كذبوا فيما تقدم ذكره من قوله تعالى
والله ربنا ما كنا مشركين حتى قالوا لكان هذا السؤال يجوز ان يكون المراد انظر
كيف كذبوا على انفسهم في دار الدنيا في امور يخبرون عنها كقولهم انهم على
صواب وانما هم عليه ليس بشرك والكذب يصح عليهم في دار الدنيا وانما
يصح ذلك عليهم في الاخرة والحاصل ان المقصود من قوله تعالى انظر
كيف كذبوا على انفسهم اختلاف الحالين وانهم في دار الدنيا كانوا يكذبون
ولا يتحرزون عنه وانهم في الاخرة يتحرزون عن الكذب ولكن حيث لا ينفعهم
الصدق فعلق احد الامرين بالاخر اظهر الله تعالى للرسول ذلك وبين
ان القوم لاجل شركهم كيف يكون حالهم في الاخرة عند الاعتذار مع انهم
كانوا في دار الدنيا يكذبون على انفسهم ويزعمون انهم على صواب هذا
جملة كلام القاضي في تقرير القول الذي اختاره ابو علي الجبائي رحمه الله تعالى
والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين رضي الله عنهم ان الكفار يكذبون
في هذا القول والدليل على ان الكفار يكذبون في القيامة وجوه الاول انه تعالى
حكى عنهم انهم يقولون ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون مع انه تعالى اخبر
عنهم بقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه والثاني قوله تعالى يوم يبعثهم الله
جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون
بعد قوله تعالى ويحلفون على الكذب وهم يعلمون فشبه كذبهم في الدنيا بكذبهم في
الاخرة والثالث قوله تعالى حكاية عنهم ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك
قال انكم ماكثون وقد علموا انه تعالى لا يقضي عليهم بالخلاص والرابع انه تعالى
في هذه الاية لما حكى عنهم انهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين وحمل هذا على ان
المراد ما كانوا مشركين في ضمائرنا وعقائدنا مخالفة للظاهر ثم قوله تعالى بعد ذلك
انظر كيف كذبوا على انفسهم حمله على ان ذلك هو كذبهم في الدنيا فوجب تفكيك
النظم وصرف اول الاية الى احوال القيامة وصرف اخرها الى احوال الدنيا وهو
في غاية البعد اما قوله تعالى فذكروا حال كمال العقل وحال نقصان العقل فنقول
انه لا يبعد ان يقال انهم حال ما رأوا احوال القيامة وشاهدوا موجبات الخوف الشديد
اختلفت عقولهم فذكروا هذا الكلام في ذلك الوقت قوله كيف يليق قوله
بحكمة الله تعالى ان يحكي عنهم ما ذكروه في حال اضطراب العقول قلنا
هذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام حال كونهم في الدنيا ولا مقصود من
هذه الايات الا ذلك واما قوله بان المكلفين لابد وان يكونوا عقلاء يوم القيمة

فنقول

٢٠٩

فنقول اختلال عقلهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقولهم
في ساير الاوقات فهذا تمام الكلام في هذه الاية والله تعالى اعلم اما قوله تعالى انظر كيف
كذبوا على انفسهم فالمراد انكارهم كونهم مشركين وقوله وضل عنهم عطف على قوله
انظر وتقديره فكيف ضل عنهم ما كانوا يفترون بعبادة الاصنام فلم يغن عنهم شيا وذلك
انهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها لهم والله تعالى اعلم بمراده قوله تعالى ومنهم
من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وان يروا
كل اية لا يؤمنوا بها حتى اذا جاؤك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا الا اساطير
الاولين اعلم انه تعالى لما بين احوال الكفار في الاخرة اتبعه بما يوجب منع
الباقين عن الايمان بعضهم ومنهم من يستمع اليك وفي الاية مسايل المسئلة الاولى
قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه حضر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو سفيان والوليد
ابن المغيرة والنضر بن الحارث ابن علقمة وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وامية بن خلف وابي
بن خلف والحارث بن عامر واستمعوا الى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا
للنضر ما يقول محمد فقال لا ادري ما يقول لكنه اراه يحرك شفتيه ويتكلم باساطير
الاولين كالذي احدثكم به عن اخبار القرون الاولى قال ابو سفيان اني لا ارى بعض
يقول حق قال ابو جهل كلا فانزل الله تعالى هذه الاية ومنهم من يستمع اليك وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه والاكنة جمع كنان وهو ما وقى شيئا وستره مثل عنان
واعنة والفعل منه كننت واكننت واما قوله تعالى ان يفقهوه فقال الزجاج موضع
ان نصب على انه مفعول له والمعنى وجعلنا على قلوبهم اكنة كراهة ان يفقهوه فلما
حذفت اللام نصب الكراهة ولما حذفت الكراهة انتقل نصبها الى قوله تعالى
وفي اذانهم وقرا قال ابن السكيت رحمه الله تعالى الوقر الثقل في الاذن والله تعالى اعلم
المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على انه قد يصرف عن الايمان ويمنع منه
ويحول بين الرجل وقلبه وذلك لان هذه الاية تدل على انه جعل القلب في الكنان
الذي يمنعه عن الايمان وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة لا يمكن اجراء هذه الاية
على ظاهرها ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى انما انزل القران ليكون حجة للرسول
على الكفار على الرسول ولو كان المراد من هذه الاية انه تعالى انما منع الكفار عن الايمان
لكان لهم ان يقولوا للرسول لما حكم انه منعها من الايمان فقد دعاها على ترك الايمان
المسئلة الثالثة الى فعل الايمان الثاني انه تعالى لو منعها من الايمان ثم دعاهم اليه
لكان ذلك تكليفا للعاجز وهو مرضي بصريح العقل وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها الثالث انه تعالى حكى صريح هذا الكلام عن الكفار في معرض الذم فقال تعالى
وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وقال في اية اخرى وقالوا قلوبنا
غلف بل لعنهم الله بكفرهم واذا كان قد حكى الله تعالى عنهم هذا المذهب في معرض الذم
لهم امتنع ان يذكره ههنا في معرض التقرير والتصحيح والا لزم التناقض والرابع
انه لا نزاع ان القوم كانوا يفهمون ويسمعون والخامس ان هذه الاية وردت في معرض
الذم لهم على ترك الايمان ولو كان هذا الصد والمنع من الله تعالى لما كانوا مذمومين بل
كانوا معذورين والسادس ان قوله تعالى حتى اذا جاؤك يجادلونك يدل على انهم كانوا

يفقهون ويفيرون الحق والباطل وعند هذا قالوا لابد من التاويل وهو من وجوه
الاول قال الجبائي رحمه الله تعالى ان القوم كانوا يسمعون قراءة الرسول صلى
الله عليه وسلم ليتوصلوا بسماع قراءته الى معرفة مكانه فيقصدوا قتله
واذيته فعند ذلك كان الله سبحانه وتعالى يلقى في قلوبهم النوم وهو المراد
من الاكنة ويثقل اسماعهم عن استماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم
وهو المراد من قوله تعالى في اذانهم وقرا والثاني ان الانسان الذي
في علم الله تعالى منه انه لا يومن فانه يموت على الكفر وانه تعالى يسمي قلبه
بعلامة مخصوصة يستدل الملائكة برويتها على انهم لا يومنون فصارت
تلك العلامة دالة على انهم لا يومنون فصارت تلك العلامة دالة على
انهم لا يومنون واذا ثبت هذا فنقول لا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان
والغطا المانع مع ان تلك العلامة في نفسها ليست مانعة عن الايمان
والتاويل الثالث انهم لما اصروا على الكفر وعاندوا وعزموا عليه فصار
عدم نهيهم عن الايمان والحالة هذه كالكناية المانعة عن الايمان فذكر تعالى الكناية
كناية عن هذا المعنى والتاويل والله اعلم الرابع انه لما منعهم الالطاف
التي انما تصلح ان تفعل عن بد اهتدى فاخلاهم منها وفوض امورهم الى
انفسهم لسوء صنيعهم لمن بعد ان نضيف ذلك الى نفسه فنقول وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه والتاويل الخامس ان يكون هذا الكلام ورد حكاية
لما كانوا يذكرون من قولهم وقالوا قلوبنا غلف وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا
اليه وفي اذاننا وقر والجواب عن الجواب التي يتمسكوا بها في بيان انه لا يمكن الكنان
والوقر على ان الله تعالى منعهم عن الايمان وهو ان نقول بالبرهان العقلي قائم
على صحة هذا المعنى وذلك لان العبد الذي اتى بالكفر ان قدر على الايمان
بالايمان فقد صح انه تعالى هو الذي حمله على الكفر وصل الايمان وانما قلنا
ان القادر على الكفر كان قادرا على الايمان فنقول يمتنع ضرورة ذلك القدرة لا
القدرة مصدر الكفر دون الايمان عند انضمام تلك الداعية اليه وقد عرفت
في هذا الكتاب ان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل فيكون الكفر على هذا
التقدير من الله تعالى ويكون وتكون تلك الداعية هي الجاذبة للكفر كنانا
بالايمان ووقرا السمع عن الاستماع الى دلايل الايمان فثبت بما ذكرنا ان البرهان
العقلي مطابق لما دل عليه ظاهر هذه الاية واذا ثبت بالدليل العقلي صحة
ما دل عليه ظاهر هذه الاية وجب حمل هذه الاية عملا بالبرهان وبظاهر
القران والله تعالى اعلم المسئلة الرابعة انه تعالى قال ومنهم من يستمع اليك
فذكر بصيغة الافراد ثم قال على قلوبهم وانما حسن ذلك لان صيغة من واحد
في اللفظ في المعنى واما قوله تعالى وان يروا كل اية لا يومنوا بها لاجل ان الله تعالى
جعل على قلوبهم اكنة وهذه الاية تدل على فساد الاول الذي نقلناه عن الجبائي
رحمه الله تعالى لانه لو كان المراد من قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة القاء النوم
على قلوب الكفار لئلا يمكنهم التوصل بسماع صوته الى وجدان مكانه لما كان

قوله تعا

210

قوله تعالى وان يروا كل اية لا يومنوا بها لايقا بذلك الكلام وايضا لو كان المراد
بما ذكره الجبائي رحمه الله تعالى لكان يجب ان يقال وجعلنا على قلوبهم اكنة
ان يفقهوه يسمعوه لان المقصود الذي ذكره الجبائي انما يحصل بالمنع من سماع
صوت الرسول صلى الله عليه وسلم اما المنع من فقه كلامه ومن فهم مقصوده
فلا تعلق له بما ذكره الجبائي فظهر سقوط قوله والله تعالى اعلم اما قوله تعالى حتى اذا
جاوك يجادلونك يقول الذين كفروا فاعلم ان هذا الكلام جملة اخرى مولفة
على ما قبلها وحتى في هذا الموضع هي التي يقع بها القول والجملة هي قوله تعالى حتى
اذا جاوك يجادلونك يقول الذين كفروا ويجادلونك والمعنى انه بلغ تكذيبهم
الايات الى انهم يجادلونك وتذكرونك وهو مجادلتهم بانهم يقولون ان هذا
الا اساطير الاولين قال الواحدي رحمه الله تعالى اصل الاساطير من السطر
وهو ان يجعل عبدا مولفا ومنه سطر الكتاب وسطر من الحسن معروس
قال ابن السكيت رحمه الله تعالى قال سطر وسطر فمن قال سطر يجمعه في
القليل اسطر والكثير من الجنس معروس سطور ومن قال سطر فجمعه اسطار
والاساطير جمع الجمع وقال الجبائي رحمه الله تعالى واحد الاساطير اسطور واسطورة
واسطير واسطيرة قال الزجاج رحمه الله تعالى واحد الاساطير اسطورة
مثل احاديث واحدوثة قال ابو زيد رحمه الله تعالى الاساطير من الجمع الذي
لا واحد له مثل عباديد قال الجمهور رحمهم الله تعالى ورضي عنهم اساطير
الاولين اسطرة الاولين قال ابن عباس رحمه الله تعالى ورضي عنه معناه احاديث
الاولين التي كانوا يسطرونها اي كتبونها فاما قول من فسر الاساطير بالبرهان فهو معنى
وليس بتفسير ولما كانت اساطير الاولين مثل حديثهم وكلاما لا فايدة فيه لاجرم
فسميت باساطير الاولين والله تعالى اعلم المسئلة الخامسة اعلم ان مقصود
القوم من ذكر قولهم ان هذا الا اساطير الاولين القدح في كون القران معجزا
فكانهم قالوا اي هذا من جنس الحكايات المكتوبة في القصص المذكورة للاولين
واذا كان من جنس الكتب المشتملة على حكايات الاولين واقاصيص الاقدمين
لم يكن معجزا خارقا للعادة واجاب القاضي رحمه الله تعالى عنه فان قال هذا
السوال مدفوع لانه يلزم ان يقال لو كان في مقدورهم معارضته لوجب ان ياتوا
بتلك العادة وحيث لم يقدروا عليها ظهر انها معجزة وللقايل ان يقول كان القوم
ان يقولوا نحن وان كنا ارباب هذا اللسان العربي الا انا لا نعرف كيفية
تصنيف الكتب وكيفية تاليفها ولسنا اهلا لذلك ولا يلزم من عجزنا عن التصنيف
للقران انه معجز الا باننا انذر من جنس الكتب المشتملة على اخبار الاولين واقاصيص
المتقدمين واعلم ان الجواب عن هذا السوال سياتي في الاية المذكورة بعد
ذلك والله اعلم قوله تعالى وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ
إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى
بين انهم طعنوا في كون القران معجزا بان قالوا من جنس اساطير الاولين
واقاصيص الاقدمين بين في هذه الاية انهم ينهون عنه وينأون وتدقيق

ذكره القرآن وذكر محمد عليه السلام فالضمير في قوله عنه يحتمل ان يكون عايدا
الى القران وان يكون عايدا على محمد عليه السلام ولهذا السبب اختلف المفسرون
رحمهم الله تعالى ورضي عنهم فقال بعضهم وهم ينهون عن القران ويريدون
الاستماع له وقال اخرون رضي الله عنهم بل المراد ينهون عن الرسول واعلم ان
النهي عنه صلى الله عليه وسلم محال بل لا بد وان يكون النهي عن فعل يتعلق به
عليه السلام وهو غير مذكور بعد جرم حصل فيه قولان منهم من قال المراد
ينهون عن التصديق بنبوته والاقرار برسالته وقال عطا ومقاتل نزلت
في ابي طالب كان ينهى قريشا عن ايذاء النبي صلى الله عليه وسلم ثم يتباعد عنه
ولا يتبعه على دينه والقول الاول اشبه لوجهين الاول ان جميع الايات
المتقدمة على هذه الاية تقتضي ذم طريقتهم وكذلك قوله تعالى وهم
ينهون عنه ينبغي ان يكون محمولا على امر مذموم ولو حملناه على ان ابا طالب
كان ينهى عن ايذائه لما حصل هذا النظم والثاني انه قال بعد ذلك وان
يهلكون الا انفسهم يعني به من تقدم ذكره ولا يليق ذلك بان يكون
المراد من قوله تعالى وهم ينهون عنه النهي عن اذيته لان ذلك حسن لا يوجب
الهلاك فان قيل ان قوله تعالى وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى قوله تعالى
وهم ينهون عنه عن اذيته لان ذلك حسن لا يوجب الهلاك لان المراد
بذلك انهم يبعدون عنه بمفارقة دينه وترك الموافقة وذلك ذم فلا يصح
ما رجحتم به هذا القول قلنا ان ظاهر قوله تعالى وان يهلكون الا
انفسهم يرجع الى كل من تقدم ذكره لانه بمنزلة ان يقال فلان يبعد عن
الشيء الفلاني وينفر عنه وما يضر بذلك الا نفسه فلا يكون هذا الضرر
متعلقا باحد الامرين دون الاخر والله تعالى اعلم المسئلة الثانية
اعلم ان اولئك الكفار كانوا يقابلون رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوعين
من القبيح الاول انهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والايمان بنبوته
والثاني انهم ينأون عنه والنأي البعد يقال ناء اذا بعد ثم قال تعالى
وان يهلكون الا انفسهم وما يشعرون قال ابن عباس رضي الله عنه وما يهلكون
الا انفسهم بسبب تماديهم في الكفر وغلوهم فيه وما يشعرون انهم يهلكون
انفسهم ويذهبونها الى النار بما يركبون من الكفر والمعصية والله تعالى اعلم
باسرار كلامه قوله تعالى وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا
نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ
وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ اعلم انه تعالى لما ذكر
في صفة ما ينهى عن الرسول وينأى عن طاعته انهم يهلكون انفسهم شرح
كيفية ذلك الهلاك بهذه الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى اما قوله تعالى ولو ترى
يقتضي جوابا وقد حذف تفخيما للامر وتعظيما للشان وجاز حذفه لعلم المخاطب
به واشباهه كثيرة في القران والشعر ولو قدرت الجواب لكان التقدير لرايت
سوء منقلبهم او لرايت سوء حالهم وحذف الجواب في هذه الاشيا ابلغ في

المعنى

المعنى من اظهاره الا ترى انك اذا قلت لعبدك والله لئن قمت اليك وسكت
عن الجواب ذهب بفكره الى انواع المكروه من الضرب والقتل وعظم الخوف
ولم يدر اي الاقسام يبغي وان قلت والله لئن قمت اليك لاضربنك فاتيت بالجواب
ولم تبق شي غير الضرب ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواه فثبت ان حذف الجواب
اقوى تاثيرا في حصول الخوف ومنهم من قال الجواب مذكور من بعض الوجوه
والتقدير ولو ترى اذ وقفوا على النار يضجون ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب
والله اعلم المسئلة الثانية قوله وقفوا يقال وقفته وقفته وقفا ووقف وقوفا
كما يقال رفعت رفعا ورجعت رجوعا قال الزجاج رحمة الله تعالى ومعنى وقفوا
على النار يحتمل ثلاثة اوجه الاول يجوز ان يكون قد وقفوا عند نارهم فعاينوها
موقوفون على ان يدخلوا النار والثاني يجوز ان يكون وقفوا عليها وهي تحتهم
بمعنى انهم وقفوا فوق الصراط وهو جسر فوق جهنم والثالث انهم عرفوا حقيقتها
تعريفا من قولك وقفت فلانا على كلام فلان اي اعلمته معناه وعرفته وفيه وجه
رابع وهو انهم يكونون في جوف النار محيطة بهم ويكونون غائصين فيها وعلى
هذا التقدير فهناك اكثم على مقام في وانما صح على هذا التقدير ان يكون
على النار لان النار دركات وطبقات بعضها فوق بعض فيصح هناك معنى
الاستعلاء فان قيل فلماذا قال ولو ترى وذلك يؤذن بالاستقبال ثم قال بعده
اذ وقفوا وكلمة اذ للماضي ثم قال بعده فلماذا قال ولو ترى وذلك يؤذن
بالاستقبال ثم قال بعده اذ وقفوا وكلمة اذ للماضي ثم قال بعده فقالوا وهو
يدل على الماضي قلنا ان كلمة اذ تقام مقام اذا اذا اراد المتكلم المبالغة في التقدير
والتوكيد وازالة الشبهة لان الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن المستقبل
باللفظ الموضوع للماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار المسئلة الثالثة
قال الزجاج الامالة في النار حسنة جيدة فيه للكسرتين اما قوله تعالى
فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المومنين ففيه مسايل
المسئلة الاولى قوله يا ليتنا نرد يدل على انهم قد تمنوا ان يردوا الى الدنيا
وان لا يكونوا مكذبين وان يكونوا مومنين فان قالوا هذا باطل لانه تعالى
حكم عليهم بكونهم كاذبين بقوله في اخر الاية وانهم لكاذبون والمتمني
لا يوصف بكونه كاذبا قلنا فيه قولان الاول لا نسلم ان المتمني لا يوصف
بكونه كاذبا لان من اظهر التمني فقد اخبر ضمنا كونه مريدا لذلك الشي فلم يبعد
كذبه فيه ومثاله ان يقول الرجل ليت الله يرزقني مالا فاحسن اليك فهذا
متمني في حكم الواعد فلو رزق مالا ولم يحسن الى صاحبه قيل له انه كذب في
وعده والقول الثاني ان التمني تم عند قوله يا ليتنا نرد اما قوله ولا نكذب
بايات ربنا ونكون من المومنين فهذا كلام مبتدأ وقوله تعالى في اخر الاية وانهم
لكاذبون عايد اليه والتقدير الكلام يا ليتنا نرد ثم قالوا ولو رددنا لم نكذب ونكن
من المومنين ثم انه تعالى كذبهم اي لو ردوا لكذبوا ولاعرضوا عن الايمان المسئلة
الثانية قرا ابن عامر نرد ولا نكذب بالرفع منهما ونكون بالنصب وقرا حمزة وحفص

عن عاصم

عن عاصم نرد بالرفع في قوله نرد وذلك ونكذب ونكون بالنصب منهما والباقون بالرفع في الثلاثة تحصل من هذا انهم اتفقوا على الرفع في قوله نرد وذلك لانه داخل في التمني لا محالة فاما الذين رفعوا قوله ولا نكذب ونكون ففيه وجهان الاول ان يكون معطوفا على قوله نرد فيكون الثلاثة داخلة في التمني فعلى هذا قد تمنوا الرد وان لا يكذبوا ويكونوا من المؤمنين الثاني ان يقطع ولا نكذب وما بعده عن الاول فيكون التقدير يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين فهم ضمنوا انهم لا يكذبون بتقدير حصول الرد والمعنى يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بايات ربنا رددنا اولم نرد اي قد عاينا وشاهدنا ما لا نكذب معه ابدا قال سيبويه هو مثل قولك دعني ولا اعود فها هنا المطلوب بالسؤال تركه فاما انه لا يعود فغير داخل في الطلب فكذا ها هنا قوله يا ليتنا نرد اي الداخل في هذا التمني الرد فاما ترك التكذيب وفعل الايمان فغير داخل في التمني بل هو حاصل سواء حصل الرد او لم يحصل وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج والنحويون قالوا الوجه الثاني اقوى وهو ان يكون الرد داخلا في التمني ويكون ما بعده اخبارا محضا واحتجوا عليها بان الله كذبهم في الاية الثانية فقال وانهم لكاذبون والتمني لا يجوز تكذيبه وهذا اختيار ابي عمرو وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة على انا قد اجبنا عن هذه الحجة وذكرنا انها ليست قوية واما من قرا ولا نكذب ونكون بالنصب ففيه وجوه الاول باضمار ان على جواب التمني والتقدير يا ليتنا نرد وان لا نكذب الثاني ان تكون الواو مبدلة من الفاء والتقدير يا ليتنا نرد فلا نكذب فتكون الواو ها هنا بمنزلة الفاء في قوله لو ان لي كرة فاكون من المحسنين ويتاكد هذا الوجه بما روي ان ابن مسعود كان يقرا فلا نكذب بالفاء على النصب الثالث ان تكون معناه الحال والتقدير يا ليتنا نرد غير مكذبين كما تقول العرب لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تاكل السمك شاربا اللبن واعلم ان على هذه القراءة تكون الامور الثلاثة داخلة في التمني واما ان التمني كيف يجوز تكذيبه فقد سبق تقريره واما قراءة ابن عامر وهي انه كان يرفع ولا نكذب وينصب ونكون فالتقدير انه جعل قوله ولا نكذب داخلا في التمني بمعنى انا ان رددنا غير مكذبين نكن من المومنين والله اعلم

المسئلة الثالثة قالوا يا ليتنا نرد لا شبهة في ان المراد منهم عنى ردهم الى مثل حال التكليف لان لفظ الرد استعمل في المستقبل من حال الى حال الحالة الاولى والظاهر ان من صدر منه تقصير ثم عاين الشدايد والاهوال بسبب ذلك التقصير انه يتمنى الرد الى الحالة الاولى للسعي في ازالة جميع وجوه التقصيرات ومعلوم ان الكفار قصروا في دار الدنيا فهم يتمنون العود الى الدنيا لتدارك تلك التقصيرات وذلك التدارك لا يحصل بالعود في الدنيا فقط ولا بترك التكذيب ولا الايمان بل انما يحصل التدارك بمجموع هذه الامور الثلاثة فوجب ادخال هذه الثلاثة تحت التمني فان قيل كيف يحسن منهم تمني الرد مع انهم يعلمون ان الرد لا يحصل البتة والجواب من وجوه

الاول

٢١٣

الاول لعلهم لم يعلموا ان الرد لا يحصل الا ان هذا العلم لا يمنع من حصول ارادة الرد كقوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وكقوله ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله فلما صح ان يريدوا هذه الاشياء مع العلم بانها لا تحصل فبان يتمنوه اقرب لان باب التمني اوسع لانه يصح ان يتمنى ما لا يصح ان يريد من الامور الماضية ثم قال تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وفيه مسائل المسئلة الاولى معنى بل ها هنا رد كلامهم والتقدير انهم ما تمنوا العود الى الدنيا وترك التكذيب وتحصيل الايمان لاجل كونهم راغبين في الايمان لاجل خوفهم من العقاب الذي شاهدوه وعاينوه وهذا يدل على ان الرغبة في الايمان والطاعة لا تنفع الا اذا كانت الرغبة رغبة فيه لكونه ايمانا وطاعة فاما الرغبة فيه لطلب الثواب والخوف من العقاب فغير مفيد المسئلة الثانية المراد انهم من الاية انهم ظهر لهم في الاخرة ما اخفوه في الدنيا وقد اختلفوا في ذلك الذي اخفوه على وجوه قال الفرزدق ان المشركين في بعض مواقف القيامة يجحدون الشرك فيقولون والله ما كنا مشركين فيختم فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر فذلك حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل قال الواحدي وعلى هذا القول اهل التفسير الثاني قال المبرد بدا لهم وبال عقايدهم واعمالهم وسوء عاقبتها وذلك لان كفرهم ما كان باديا ظاهرا لهم لان مضار كفرهم كانت خفية فلما ظهرت يوم القيامة لا جرم قيل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل الثالث قال الزجاج بدا للاتباع ما اخفاه الرؤسا عنهم من امر البعث والنشور قال والدليل على صحة هذا القول انه تعالى ذكر عقيبه قالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين هذا قول الحسن الرابع قال بعضهم هذه الاية في المنافقين وكانوا يسرون الكفر ويظهرون الاسلام وبدا لهم يوم القيمة وظهر بان عرف غيرهم انهم كانوا من قبل منافقين الخامس قيل بدا لهم ما كان علماؤهم يخفون من صحة نبوة الرسول ونعته وصفته في الكتب والبشارة به وما كانوا يحرفونه من التوراة ومما يدل على ذلك واعلم ان اللفظ يحتمل وجوها كثيرة والمقصود منها باسرها انه ظهرت فضيحتهم في الاخرة وانهتكت استارهم وهو معنى قوله تعالى يوم تبلى السراير ثم قال تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الايمان كانوا يستمرون على طريقتهم الاولى في الكفر والتكذيب فان قيل ان اهل القيمة قد عرفوا الله بالضرورة وشاهدوا انواع العقاب والعذاب فلو ردهم الله تعالى الى الدنيا مع هذه الاحوال فكيف يمكن ان يقال انهم يعودون الى الكفر بالله والى معصية الله قلنا قال القاضي تقدير الاية ولو ردوا الى حالة التكليف وانما يحصل الرد الى هذه الحالة لو لم يحصل معرفة الله بالضرورة في القيمة ويحصل هناك هذه الاهوال وعذاب جهنم فهذا الشرط يكون مضمرا لا محالة في الاية الا انا نقول هذا الجواب ضعيف لان المقصود من الاية غلوهم في الاصرار على الكفر وعدم الرغبة في الايمان ولو قدرنا على عدم معرفة الله في القيامة وعدم مشاهدة اهوال القيامة لم يكن ف

اصرار القوم على كفرهم الاول مزيد تعجب لان اصرارهم على الكفر يجرى مجرى
اصرار سائر الكفار على الكفر فى الدنيا فعلمنا ان الشرط الذى ذكره القاضى
لا يمكن اعتباره البتة اذا عرفت هذا فنقول قال الواحدى هذه الاية من الادلة
الظاهرة على فساد قول المعتزلة وذلك لان الله تعالى اخبر عن قوم جرى
عليهم قضاؤه فى الازل بالشرك ثم انه تعالى بين انهم لو شاهدوا النار والعذاب
ثم سالوا الرجعة فردوا الى الدنيا لعادوا الى الشرك وذلك القضاء السابق
فيهم والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ثم قال تعالى وانهم لكاذبون وفيه سوال
وهو ان يقال انه لم يتقدم ذكر خبر حتى يصرف هذا التكذيب اليه والجواب
انا بينا ان منهم من قال بان اخل الداخل فى التمنى هو مجرد قوله يا ليتنا نرد واما
الثانى وهو اخبار ومنهم من قال بل الكلام داخل فى التمنى الا ان ادخال التكذيب
فى التمنى جائز لان التمنى يدل على الاخبار ضمنا وضرورة كقول القائل ليت زيدا
جاءنا فكنا ناكل ونشرب ونتحدث فكذا هاهنا والله اعلم قوله تعالى وقالوا ان هى
الا حياتنا وما نحن بمبعوثين اعلم انه حصل فى الاية قولان الاول انه تعالى
ذكر فى الاية الاولى انه بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وفى هذه الاية ان ذلك
الذى يخفونه هو امر المعاد والحشر والنشر وذلك لانهم كانوا يخفونه
من قبل وفى هذه الاية ان ذلك الذى يخفونه هو امر المعاد وينكرون صحته
ويقولون ما لنا حياة الا هذه الحياة الدنيوية وليس بعد هذه الحياة لا ثواب ولا
عقاب والثانى ان تقدير الاية ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ولانكروا البعث والنشر
ولقالوا ان هى الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا
على ربهم قال اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون
فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عنهم فى الاية الاولى انكارهم للحشر
والنشر والبعث والقيمة بين فى هذه الاية كيفية حالهم فى القيامة فقال ولو ترى اذ وقفوا
على ربهم اعلم ان جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الاية وقالوا ظاهر الاية يدل على
ان اهل القيمة يقومون عند الله وبالقرب منه وذلك يدل على كونه تعالى مختصا
فى مكان تارة ويغيب عنه اخرى واعلم ان هذا خطا وذلك لان هذا خطا وذلك
لان ظاهر الاية يدل على كونهم واقفين كما يقف احدنا على الارض وذلك يدل
على كونه مستعليا على ذات الله تعالى وانه بالاتفاق باطل فوجب المصير الى التاويل
وهو من وجوه الاول هو ان يكون المراد ولو ترى اذ وقفوا على ما وعدهم ربهم من عذاب
الكافرين وثواب المومنين وعلى ما اخبرهم من امر الاخرة الثانى المراد من هذا
الوقوف المعرفة كما يقول الرجل لغيره وقفت على كلامك اى عرفته والثالث
ان يكون المراد انهم وقفوا لاجل السوال فخرج الكلام على ما جرت به العادة من
وقوف العبد بين يدى سيده والمقصود منه التعريض المقصود بالالفاظ الفصيحة
البليغة المسئلة الثانية المقصود من هذه الاية انه تعالى حكى عنهم فى الاية
الاولى انهم ينكرون القيامة والبعث فى الدنيا ثم بين فى الاخرة انهم يقرون
به فيكون المعنى ان حالهم فى هذا الانكار سيؤول الى الاقرار وذلك اذا شاهدوا

٢١٣

القيمة والثواب والعقاب قال الله اليس هذا بالحق فهذا الكلام يدل على انه
تعالى يقول لهم اليس هذا بالحق وهو كالمناقض لقوله ولا يكلمهم الله والجواب
انا نحمل قوله ولا يكلمهم الله اى لا يكلمهم بالكلام الطيب النافع وعلى
هذا التقدير فيزول التناقض ثم انه تعالى بين انه اذا قال لهم اليس هذا
بالحق قالوا بلى وربنا والمقصود انهم يعترفون بكونه حقا مع القسم واليمين
ثم انه تعالى يقول لهم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وخص لفظ الذوق
لانهم فى كل حال يجدون وجدان الذائق فى قوة الاحساس وقوله بما كنتم تكفرون
اى بسبب كفركم واعلم انه تعالى ما ذكر هذا الكلام الا احتجاجا على صحة
القول بالحشر والنشر لان ذلك الدليل قد تقدم ذكره فى اول السورة
فى قوله هو الذى خلقكم من طين ثم قضى اجلا على ما قررناه بل المقصود
من ذكر هذه الاية الردع والزجر عن هذا المذهب والقول قوله تعالى
قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا
حسرتنا على ما فرطنا فيها وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم الا ساء ما يزرون
اعلم ان المقصود من هذه الاية شرح حالة اخرى من احوال منكرى البعث
والقيامة وهى امران احدهما حصول الخسران والثانى حمل الاوزار العظيمة
اما النوع الاول وهو حصول الخسران فتقريره انه تعالى بعث جوهر
النفس الناطقة القدسية الى هذا العالم الجسمانى واعطاه هذه الا
لات الجسمانية والادوات الجسدانية واعطاه العقل والتفكر لاجل ان
يتوسل باستعمال هذه الالات والادوات الى تحصيل المعارف
الحقيقية والاخلاق الفاضلة التى تعظم منافعها بعد الموت فاذا استعملها
الانسان فى تحصيل هذه اللذات الفانية والسعادات المنقطعة
ثم انتهى الانسان الى اخر عمره فقد خسر خسرانا مبينا لان راس المال قد فنى
والربح الذى ظن انه هو المطلوب فنى ايضا وانقطع فلم يبق فى يده
لا من راس المال ولا من الربح شى فكان هذا هو الخسران المبين
وهذا الخسران انما يحصل لمن كان منكر البعث والقيامة وكان يعتقد ان
منتهى السعادات ونهاية الكمالات هو هذه السعادات العاجلة الفانية
اما من كان مومنا بالبعث والقيامة فانه لا يعتبر هذه السعادات العاجلة
بل يسعى فى اعداد الزاد ليوم المعاد فلم يحصل له الخسران فثبت بما ذكرنا
ان الذين كذبوا بلقاء الله وانكروا البعث قد خسروا خسرانا مبينا وانهم
عند الوصول الى موقف القيامة يتحسرون على تفريطهم فى تحصيل الزاد ليوم
ليوم المعاد النوع الثانى من وجوه خسارهم انهم يحملون اوزارهم على ظهورهم
وتقرير الكلام فيه ان كمال السعادة فى الاقبال على الله والاشتغال بعبوديته
والاشتغال بمحبته وخدمته وايضا فى الانقطاع عن الدنيا وفى ترك محبتها
وفى قطع العلاقة بين القلب وبينها فمن كان منكر البعث والقيامة فانه
لا يسعى فى اعداد الزاد ليوم المعاد فلا يسعى فى قطع العلاقة بين القلب وبين

الدنيا فاذا مات بقي كالغريب في عالم الروحانيات وكالمنقطع عن احبابه واقاربه
الذين الذين كانوا في عالم الجسمانيات فيحصل له الخسران العظيم بسبب فقد
ان الزاد وعدم الاهتداء الى المخالطة باهل ذلك العالم والامتناع عن الا
الاستسعاد بخيرات هذا العالم فالاول هو المراد من قوله يا حسرتنا على ما فرطنا
والثاني هو المراد من قوله يا حسرتنا على ما فرطنا والثاني هو المراد من قوله
وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فهذا تقرير المقصود من هذه الاية والله
اعلم المسئلة الثانية من الخسران فوت الثواب العظيم وحصول العقاب
العظيم والذين كذبوا بلقاء الله المراد منه الذين انكروا البعث والقيامة
وقد بالغنا في شرح هذه الكلمة عند قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم
وانما حسنت هذه الكناية لان موقف القيامة لان موقف القيامة موقف
لا حكم فيه لاحد الا الله عز وجل ولا قدرة لاحد على النفع والضر والرفع والخفض
الا الله تعالى وقوله حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة فاعلم ان كلمة حتى غاية لقوله م
كذبوا الا لقوله قد خسر لان خسرانهم لا غاية له ومعنى حتى ها هنا ان منتهى
تكذيبهم الحسرة يوم القيامة والمعنى انهم كذبوا الى ان ظهرت الساعة بغتة
فان قيل ما الساعة التي يتحسرون فيها عند موتهم قلنا لما كان الموت وقوعه
في احوال الاخرة ومقدماته جعل من جنس الساعة فسمي باسمها ولذلك
قال عليه السلام من مات فقد قامت قيامته والمراد بالساعة القيامة وفي
تسمية يوم القيامة بهذا الاسم وجوه الاول ان يوم القيامة يسمى بالساعة م
لسرعة الحساب فيه كانه قيل ما هي الا ساعة الحساب الثاني ان الساعة
هي الوقت الذي يقوم فيه القيامة سميت بذلك لانها تفجاء الناس في ساعة
لا يعلمها الا الله تعالى الا ترى انه قال بغتة والبغت والبغتة الفجاءة والمعنى
ان الساعة لا تجي الا دفعة لانه لا يعلم احد متى يكون مجيئها وفي اي وقت يكون
حدوثها وقوله بغتة انتصابه على الحال بمعنى باغتة او على المصدر كانه قيل م
بغتتهم الساعة بغتة ثم قال تعالى قالوا يا حسرتنا فقال الزجاج معنى دعاء الحسرة
تنبيه الناس على ما سيحصل لهم من الحسرة والعرب تعبر عن تعظيم امثال
هذه الامور بهذه اللفظة كقوله تعالى يا حسرة على العباد ويا حسرتا
على ما فرطت في جنب الله ويا ويلتا أألد وهذا ابلغ من ان يقال الحسرة
علينا من تفريطنا ومثله يا اسفى على يوسف وتاويله يا ايها الناس تنبهوا على
ما وقع بي من الاسف فوقع النداء على غير المنادى في الحقيقة وقال سيبويه
انك اذا قلت يا عجبا فكانك قلت يا عجب احضر وتعال فان هذا زمانك اذا عرفت
هذا فنقول حصل للنداء ها هنا قولان احدهما ان النداء للحسرة والمراد منه
تنبيه المخاطبين وهو قول الزجاج والمنادى هو نفس الحسرة على معنى ان هذا
وقتك فاحضري وهو قول سيبويه وقوله على ما فرطنا فيها فيه بحثان الاول
قال ابو عبيد يقال فرطت في الشيء اي ضيعته فقوله فرطنا اي تركنا وضيعنا وقال
وقال الزجاج فرطنا اي قدمنا العجز جعله من قولهم فرط فلان اذا سبق وتقدم وفرط

الشيء اذا

الشيء اذا قدمه قال الواحدي عنده تقدم التقصير البحث الثاني ان الضمير
في قوله فيها الى ما يعود فيه وجوه الاول قال ابن عباس في الدنيا والسوال عليه انه
لم يجر للدنيا ذكر فكيف يعود هذا الضمير اليها وجوابه العقل دل على ان موضع
التقصير ليس الا الدنيا فحسن عود الضمير اليها الثاني قال الحسن
المراد يا حسرتنا على ما فرطنا في الساعة والمعنى على ما فرطنا في اعداد الزاد
للساعة وتحصيل الاهبة لها الثالث يعود الكناية الى معنى ما في قوله فرطنا
فيها اي يا حسرتنا على الاعمال والطاعات التي فرطنا فيها الرابع قال محمد بن جرير
الطبري الكناية تعود الى الصفقة لانه تعالى لما ذكر الخسران دل ذلك
على حصول الصفقة والمبايعة ثم قال تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم
فاعلم ان المراد من قولهم يا حسرتنا على ما فرطنا فيها اشارة الى انهم لم
يحصلوا لانفسهم ما يستحقون به الثواب وقوله وهم يحملون اوزارهم
على ظهورهم اشارة الى انهم حصلوا لانفسهم ما استحقوا به العذاب
العظيم وان ذلك نهاية الخسران قال ابن عباس الاوزار الاثام والخطايا
قال اهل اللغة الوزر الثقل ظهر من يحملها واصله من الحمل يقال وزرت
الشيء اذا حملته اوزره وزرا ثم قيل للذنوب اوزار لانها تثقل ظهر
من يحملها وقوله ولا تزر وازرة اي لا تحمل نفس حاملة وقال ابو عبيد يقال
للرجل اذا بسط ثوبه فجعل فيه المتاع احمل وزرك واوزار الحرب اثقالها
من السلاح ووزير السلطان الذي يزر عنه اثقال ما يسند اليه من
من تدبير الولاية اي يحمل قال الزجاج وهم يحملون اوزارهم اي يحملون
ثقل ذنوبهم واختلفوا في كيفية حملهم الاوزار قال المفسرون
ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله شيء هو احسن الاشياء صورة
واطيبها ريحا ويقول انا عملك الصالح طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني
انت اليوم فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا قالوا
ركبانا وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة
واخبثها ريحا ويقول انا عملك الفاسد طال ما ركبتني فانا اركبك اليوم
فذلك قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وهذا قول قتادة والسدي
وقال الزجاج الثقل كما يذكر في الحمل والصفة يقال ثقل علي خطاب فلان
اي كرهته والمعنى انهم يقاسون عذاب ذنوبهم مقاساة تثقل ذلك
عليهم وقال اخرون معنى قوله وهم يحملون اوزارهم كما يقول شخصك
نصب عيني اي ذكرك لازم لي ثم قال تعالى الا ساء ما يزرون والمعنى
بئس الشيء يزرونه اي يحملونه والاستقصاء في هذا اللفظ مذكور
في سورة النساء عند قوله وساء سبيلا قوله وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا
لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ
في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان المنكرين للبعث والقيامة
تعظم رغبتهم في الدنيا وتحصيل لذاتها فذكر الله تعالى الاية منبها على

خساستها وركاكتها واعلم ان نفس هذه الحياة لا يمكن ذمها لان هذه
الحياة العاجلة لا يصح اكتساب السعادات الاخروية الا فيها فلهذا
السبب حصل في تفسير هذه الاية قولان الاول ان المراد منه حياة
الكافر قال ابن عباس يريد حياة اهل الشرك والنفاق والسبب في وصف حياة
هولاء بهذه الصفة ان حياة المومن يحصل فيها اعمال صالحة فلا يكون لعبا ولهوا
القول الثاني ان هذا عام في حياة المومن والكافر والمراد منه اللذات الحاصلة
في هذه الحياة والطيبات المطلوبة في هذه الحياة وانما شبهها باللعب واللهو لان
الانسان حال اشتغاله باللهو واللعب يلتذ به ثم عند انقراضه وانقضائه لا يبقى
منه الا الندامة فكذلك هذه الحياة لا يبقى عند انقراضها الا الحسرة والندامة
واعلم ان تشبيه الحياة باللعب واللهو فيه وجوه الاول ان مدة اللعب واللهو
قليلة سريعة الانقضاء والزوال ومدة هذه الحياة كذلك الثاني ان اللعب
واللهو انما يحصل عند الاغترار بظواهر الامور فاما التامل التام والكشف عن
حقايق الامور لا يبقى اللعب واللهو اصلا وذلك انهما لا يصلحان الا للصبيان
والجهال المغفلين فاما العقلاء والفضلاء فقل ما يحصل لهم خوض في اللعب واللهو
فكذلك الالتذاذ بطيبات الدنيا والانتفاع بخيراتها لا يحصل الا للمغفلين
الجاهلين بحقايق الامور فاما الحكماء المحققون فانهم يعلمون ان كل هذه
الخيرات غرور وليس لها في نفس الامر حقيقة الرابع ان اللعب واللهو ليس لهما
عاقبة محمودة فثبت بمجموع هذه الوجوه ان اللذات الدنيوية لعب
ولهو وليس لها حقيقة معتادة ولما بين تعالى ذلك قال بعده وللدار
الاخرة خير للذين يتقون وصف الاخرة بكونها خيرا ويدل على ان
الامر كذلك حصول التفاوت بين احوال الدنيا واحوال الاخرة في امور
احدها ان خيرات الدنيا خسيسة وخيرات الاخرة شريفة بيان ان الامر
كذلك فيه وجوه الاول ان خيرات الدنيا ليست الا قضاء الشهوات وهو
في غاية الخساسة بدليل ان الحيوانات الخسيسة تشارك الانسان فيه بل
ربما كانت الحيوانات فيها اكمل من امر الانسان فان الجمل اكثر اكلا والديك
والعصفور اكثر وقاعا والذئب امكر والعقرب اقوى على الايلام ومما يدل
على خساستها انها لو كانت شريفة لكان الاكثار منها يوجب زيادة الشرف
فكان يجب ان يكون الانسان الذي وقف كل عمره على الاكل والوقاع ان يكون
اشرف الناس واعلاهم درجة ومعلوم ببديهة العقل انه ليس الامر كذلك
بل مثل هذا الانسان يكون ممقوتا مستقذرا مستحقرا يوصف بانه بهيمة او كلب
او اخس ومما يدل على ذلك ان الناس لا يفتخرون بهذه الاحوال بل يخفونها
ولذلك فان العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يختفون ولا يقدمون على هذه
الافاعيل بمحضر من الناس وذلك يدل على ان هذه الافعال لا توجب الشرف
بل النقص ومما يدل على ذلك ايضا ان الناس اذا شتم بعضهم بعضا لا
يذكرون فيه الا الالفاظ الدالة على الوقاع ولولا ان تلك الافعال من جنس

النقصانات والا لما كان الامر كذلك ومما يدل عليه ان هذه اللذات يرجع حاصلها
حقيقتها الى دفع الالام ولذلك فان كلما كان اشد جوعا واقوى حاجة كان
التذاذه بهذه الاشياء اكمل واقوى واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا حقيقة
لهذه اللذات في نفس الامر ومما يدل عليه ايضا ان هذه اللذات سريعة الاستحالة
سريعة الزوال سريعة الانقضاء فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه
اللذات واما السعادات الروحانية فانها سعادات عالية شريفة باقية
مقدسة ولذلك فان جميع الخلق اذا تخيلوا في انسان كثرة العلم وشدة الانقباض
عن اللذات الجسمانية فانهم بالطبع يعظمونه ويخدمونه ويعدون انفسهم عبيدا
لذلك الانسان واتباعا بالنسبة اليه وذلك يدل على شهادة الفطرة
الاصلية بخساسة اللذات الجسمانية وكمال مرتبة اللذات الروحانية الوجه
الثاني في بيان ان خيرات الاخرة افضل من خيرات الدنيا هو ان نقول هب ان
هذين النوعين تشاركا في الفضل والمنقبة الا ان الوصول الى الخيرات الموعودة
في غد القيامة معلوم قطعا واما الوصول الى الخيرات الموعود في غد غير معلوم بل ولا
مظنون وكم من سلطان قاهر في بكرة اليوم صار تحت التراب في اخر ذلك اليوم
وكم من امير كبير اصبح في الملك والامارة ثم امسى حقيرا اسيرا وهذا التفاوت
ايضا يوجب المباينة بين النوعين الثالث هب انه وجد الانسان بعد
هذا اليوم يوما اخر في الدنيا الا انه لا يدري هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من
الاموال والطيبات ام لا اما كل ما جمعه من موجبات السعادات فانه يعلم
انه ينتفع به في الدار الاخرة الرابع هب انه ينتفع الا ان انتفاعه بخيرات الدنيا
لا يكون خاليا عن شوائب المكروهات ومما رجة المحرمات ولذلك قيل من
طلب ما لا يخلق اتعب نفسه ولم يرزق قيل وما هو يا رسول الله قال سرور
يوم بتمامه الخامس هب انه ينتفع بتلك الطيبات والاموال في الغد الا
ان تلك المنافع منقرضة ذاهبة باطلة وكلما كانت تلك المنافع اقوى والذ واكمل
وافضل كانت الاحزان الحاصلة عند انقراضها وانقضائها اقوى واكمل كما قال
الشاعر
اشد الغم عندي في سرور ... تيقن عنه صاحبه انتقالا
فثبت بما ذكرنا ان سعادات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه العيوب العظيمة
والنقصانات الكاملة وسعادات الاخرة مبراة عنها فوجب القطع بان
الاخرة افضل واكمل وابهى وابقى واحرى واولى المسئلة الثانية
قرى ابن عامر ولدار الاخرة باضافة الدار الى الاخرة والباقون والدار
الاخرة على جعل الاخرة نعتا للدار اما وجه قراءة ابن عامر فهو ان الصفة
في الحقيقة مغايرة للموصوف فصحت الاضافة من هذا الوجه ونظيره قولهم بارحة
الاولى ويوم الخميس وحق اليقين وعند البصريين لا يجوز هذه الاضافة
قالوا لان الصفة نفس الموصوف واضافة الشي الى نفسه ممتنعة واعلم
ان هذا بناء على ان الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لانه يعقل تصور الموصوف
منفكا عن الصفة ولو كان الموصوف عين الصفة لكان ذلك محالا كقولهم

وجه دقيق ويمكن تقريره الا انه لايليق بهذا المكان ثم ان البصريين ذكروا
في تصحيح قراءة ابن عامر فقالوا لم يجعل الاخرة صفة للدار لكنه جعلها صفة
للساعة فكانه قال ولدار الساعة الاخرة فان قيل فعلى هذا التقدير الذي ذكرتم
يكون قد اقيم الاخرة التي هي الصفة مقام الموصوف الذي هو الساعة وذلك قبيح
قلنا لا يقبح اذا كانت الصفة قد استعملت استعمال الاسماء ولفظ الاخرة
قد استعمل استعمال الاسماء ولفظ الاخرة قد استعمل استعمال الاسماء والدليل
عليه قوله وللاخرة خير لك من الاولى واما قراءة عاصم فهي ظاهرة لانها تقتضي
جعل الاخرة صفة للدار وذلك هو الحقيقة ومتى امكن اجراء الكلام على حقيقته
فلا حاجة الى العدول عنه المسئلة الثالثة اختلفوا في المراد بالدار الاخرة
على وجوه الاول قال ابن عباس هي الجنة وانها خير لمن اتقى الكفر والمعاصي
قال الحسن المراد نفس الدار الاخرة وقال الاصم التمسك بعمل الاخرة وقال
نعيم الاخرة خير من نعيم الدنيا من حيث انها باقية دائمة مصونة عن
الشوائب امنة من الانقضاء والانقراض ثم قال تعالى للذين يتقون فبين
ان الخيرية بالتمام لا تحصل الا لمن كان من المتقين من المعاصي والكبائر فاما
الكافر والفاسق فلا لان الدنيا بالنسبة اليه خير من الاخرة على ما
قال عليه السلام الدنيا سجن المومن وجنة الكافر ثم قال تعالى افلا تعقلون
قرا نافع وابن عامر افلا تعقلون بالتاء هاهنا وفي سورة الاعراف ويونس وقرا
حفص عن عاصم بالياء والباقي بالتاء وقرا عاصم في رواية الاعمش جميع ذلك
بالتاء قال الواحدي من قرا بالياء معناه افلا تعقل الذين يتقون ان الدار
الاخرة خير لهم من هذه الدار فيعملون لما ينالون به الدرجة الرفيعة
والنعيم الدائم ولا يفترون في طلب ما يوصل الى ذلك ومن قرا بالياء فالمعنى
قل لهم افلا تعقلون انهم المخاطبون ان ذلك خير والله اعلم قوله تعالى
﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ
بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان طوائف
الكفار فرق كثيرون فمنهم من ينكر النبوة لانه كان ينكر رسالة البشر ويقول يجب
ان يكون رسول الله من جنس الملائكة وقد ذكر الله تعالى في هذه السورة
شبهة هولاء واجاب عنها ومنهم من يقول ان محمدا صلى الله عليه وسلم يخبرنا بالحشر
والنشر بعد الموت وذلك محال فكانوا يستدلون بامتناع امر الحشر والنشر
على الطعن في رسالته وقد ذكر الله تعالى ذلك واجاب عنه بالوجوه الكثيرة
التي تقدم ذكرها ومنهم من كان يشافهه بالسفاهة ويذكر ما لا ينبغي من القول
وهذا هو الذي ذكره الله في هذه الاية واختلفوا في ذلك المحزن ما هو فقيل
كانوا يقولون انه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن وقيل انهم
كانوا يصرحون بانهم لا يومنون به ولا يقبلون دينه وقيل كانوا ينسبونه
الى الكذب والافتعال المسئلة الثانية قرا نافع والكسائي فانهم لا يكذبونك
خفيفة والباقون يكذبونك مشددة وفي هاتين القراءتين قولان الاول

انهما قرا فاظاهرا ثم ذكروا في تقرير الفرق وجهين احدهما ان الكسائي يقرا بالتخفيف
ويحتج بان العرب يقول كذبت الرجل اذا نسبته الى الكذب والى صيغة الاباطيل
من القول والكذبته اذا اخبرت ان الذي يحدث به كذب وان لم يكن ذلك
باختياره وصنعته قال الزجاج معنى كذبته قلت له كذبت ومعنى كذبته
نسبته الى الكذب والى صيغة الاباطيل من القول ان الذي اتى به كذب
في نفسه من غير ادعاء ان ذلك القائل تكلف ذلك الكذب واتى به على
سبيل الافتعال والترويج بل تخيل صحة تلك النبوة وتلك الرسالة
الا ان ذلك الذي تخيله فهو في نفسه باطل الفرق الثاني قال ابو علي
يجوز ان يكون معنى لا يكذبونك اي لا يصادفونك كاذبا لانهم يعرفونك
بالصدق والامانة كما تقال احمدت الرجل اذا اصبته محمودا واجبنته
واحللته واحمنته اذا صادفته على هذه الاحوال القول الثاني انه لا فرق
بين هاتين القراءتين قال ابو علي يجوز ان يكون معنى القراءتين واحدا
لان معنى التثقيل النسبة الى الكذب بان تقول له كذبت كما تقول زنيته
وفسقته وخطاته اي قلت له هذه الاشياء وسقيته ورعيته اي قلت له
سقاك الله ورعاك وقد جاء في هذا المعنى افعلته قالوا اسقيته اي قلت
له سقاك الله قال ذو الرمة واسقيه حتى كاد مما ابثه
تكلمني احجاره وملاعبه اي انسبه الى السقايات اقول سقاك الله
فعلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحدا الا ان فعلت اذا اراد وا
ان ينسبوه الى امر اكثر من افعلت المسئلة الثالثة ظاهر هذه الاية
تقتضي انهم لا يكذبون محمدا عليه السلام ولكنهم يجحدون ايات
الله واختلفوا في كيفية الجمع بين هذين الامرين على وجوه الاول
ان القوم ما كانوا يكذبونه في السر لكنهم كانوا يكذبونه في العلانية
ويجحدون القران والنبوة ثم ذكروا التصحيح هذا الوجه روايات احدها
ان الحارث بن عامر من قريش قال يا محمد والله ما كذبناك ولكنا ان
اتبعناك نتخطف من ارضنا فنحن لا نومن بك لهذا السبب وثانيها ان الاخنس
بن شريق قال لابي جهل يا ابا الحكم اخبرني عن محمد اصادق هو ام كاذب فانه
ليس عندنا احد غيرنا فقال له والله ان محمدا لصادق وما كذب قط ولكن اذا
ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لساير قريش
فنزلت هذه الاية اذا عرفت هذا فنقول معنى الاية على هذا التقدير ان
القوم لا يكذبونك بقلوبهم ولكنهم يجحدون نبوتك بالسنتهم وظاهر
قولهم وهذا غير مستبعد ونظيره قوله في قصة موسى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما الثاني في تاويل الاية انهم لا يقولون انك
انت كذاب لانهم جربوك الدهر الطويل والزمان المديد وما وجدوا
منك كذبا البتة وسموك بالامين ولا يقولون لك كاذب ولكن جحدوا
صحة نبوتك ورسالتك لانهم اعتقدوا ان محمدا عرض له نوع خبل ونقصان

فلاجله يجل من نفسه كونه رسولا من عند الله وبهذا التقدير لا ينسبونه
الى الكذب اولا لانهم قالوا انه ماكذب فى ساير الامور بل هو امين فى كلها
الا فى هذا الواحد الثالث فى التاويل انه لما ظهرت المعجزات القاهرة
على وفق دعواه ثم ان القوم اصروا على التكذيب فالله تعالى قال له ان القوم
ماكذبوك وانما كذبونى ونظيره ان رجلا اذا اهان عبد الرجل اخر فقال له
هذا الاخر ايها العبد انه مااهانك وانما اهاننى وليس المقصود نفى الاهانة
عنه بل المقصود تفخيم الامر وتعظيم الشان وتقريره ان اهانة ذلك العبد
جارية مجرى اهانته ونظيره قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ
اللّٰهَ الوجه الرابع فى التاويل وهو كلام خطر بالبال وهو ان يقال المراد
من قوله فانهم لا يكذبونك اى لا يخصونك بهذا التكذيب بل يكذبون دلالة
المعجزة على الصدق مطلقا وهذا هو المراد من قوله ولكن الظالمين بايات الله
يجحدون والمراد انهم يقولون فى كل معجزة انه سحر وينكرون دلالة المعجزة
على الصدق على الاطلاق وكان التقدير انهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم
يكذبون جميع الانبيا والرسل والله اعلم قوله تعالى وَلَقَدْ كُذِّبَتْ
رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ
اللّٰهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ فى الاية مسايل المسئلة
الاولى اعلم انه تعالى ازال الحزن عن قلب رسوله فى الاية الاولى
بان بين ان تكذيبه يجرى مجرى تكذيب الله وقد ذكر فى هذه الاية
طريقا اخر فى ازالة الحزن عن قلبه وذلك بان بين ان ساير الامم عاملوا
انبياءهم بمثل هذه المعاملة وان اولئك الانبياء صبروا على تكذيبهم وايذائهم
الى ان اتاهم الله النصر فانت اولى بالتزام هذه الطريقة لانك مبعوث
الى جميع العالمين فاصبر كما صبروا تظفر كما ظفروا ثم اكد تعالى هذا الوعد
بقوله ولا مبدل لكلمات الله يعنى ان وعد الله اياك بالنصر حق وصدق
ولا يمكن تطرق الخلف والتبديل اليه ونظيره قوله تعالى ولقد سبقت
كلمتنا لعبادنا المرسلين وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلى وبالجملة فالخلف
فى كلام الله محال وقوله ولقد جاءك من نبا المرسلين اى خبرهم فى القران
كيف انجيناهم ودمرنا قومهم قال الاخفش من ههنا صلة كما تقول اصابنا
من مطر وقال غيره لا يجوز ذلك لانها لا تزاد مع الواجب وانما تزاد مع النفى
كما تقول ما اتانى من احد ومن ههنا للتبعيض فان الواصل الى محمد صلى الله
عليه وسلم قصص بعض الانبيا لا قصص كلهم كما قال تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك وفاعل جاء مضمر اضمر لدلالة المذكور
عليه وتقديره ولقد جاءك من نبا المرسلين نبا المسئلة الثانية
قوله تعالى ولا مبدل لكلمات الله يدل على قولنا فى خلق الافعال لان كل ما
اخبر الله عن وقوعه فذلك الخبر ممتنع التغير واذا امتنع تطرق التغير الى
ذلك الخبر امتنع تطرق التغير الى المخبر عنه فاذا اخبر الله عن بعضهم بانه يموت

على الكفر كان ترك الكفر منه محالا فكان تكليفه بالايمان تكليفا لما لا يطاق
والله اعلم قوله تعالى وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ
نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى
فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ فى الاية مسايل المسئلة الاولى المروى عن
ابن عباس ان الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف اتى النبى صلى الله عليه وسلم
فى نفر من قريش فقالوا يا محمد ائتنا باية من عند الله كما كانت الانبيا تفعل فانا نصدق
بك فابى ان ياتيهم بها فاعرضوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وشق عليه
ذلك فنزلت الاية والمعنى وان كان كبر عليك اعراضهم عن الايمان
بك وصحة القران فان استطعت ان تبتغى نفقا فى الارض او سلما فى السما فافعل
فالجواب محذوف وحسن هذا الحذف لانه معلوم والنفق سرب فى الارض
له مخلص الى مكان اخر ومنه نافقاء اليربوع لان اليربوع يخرق الارض الى
القعر ثم يصعد من ذلك القعر الى وجه الارض من جانب اخر فكانه يثقب الارض
ثقبا يحصل له منفذ من جانب اخر ومنه ايضا سمى المنافق منافقا لانه يبطن
غير ما يظهر كالنافقاء التى يتخذها اليربوع واما السلم فهو مشتق من السلامة
وهو الشى الذى يسلمك الى مصعدك والمقصود من هذا الكلام ان يقطع الرسول
طمعه عن ايمانهم وان لا يتاذى بسبب اعراضهم عن الايمان واقبالهم على الكفر
المسئلة الثانية قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وتقريره لو شاء الله
هدايتهم لجمعهم على الهدى وحيث ما جمعهم على الهدى وجب ان يقال ما شاء هدايتهم
وذلك يدل على انه تعالى لا يريد الايمان من الكافر بل يريد ابقاءه على الكفر
والذى يقرر هذا الظاهر ان قدرة الكافر على الكفر اما ان تكون صالحة
للايمان او غير صالحة فان لم تكن صالحة فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر وغير
صالحة للايمان فخالق هذه القدرة يكون قد اراد هذا الكفر منه لا محالة واما
ان كانت هذه القدرة كما انها صالحة للكفر فهى ايضا صالحة للايمان فلما استوت
نسبة القدرة الى الطرفين امتنع رجحان احد الطرفين على الاخر الا لداعية
مرجحة وحصول تلك الداعية ليس من العبد والا وقع التسلسل فثبت ان خالق
تلك الداعية هو الله تعالى وثبت ان مجموع القدرة مع الداعية الخالصة توجب
الفعل فثبت ان خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة
لذلك الكفر مريد لذلك الكفر وغير مريد لذلك الايمان فهذا برهان يقتضى
ظاهر ولا بيان اقوى من ان يطابق البرهان مع ظاهر القران قالت المعتزلة
المراد ولو شاء الله ان يلجيهم الى الايمان لجمعهم عليه والالجاء هو ان يعلمهم انهم
لو حاولوا غير الايمان لمنعهم منه وحينئذ يمتنعون من فعل شى غير الايمان
مثاله ان احدنا لو حصل بحضرة السلاطين وحضر هناك من حشمه الجمع العظيم
وهذا الرجل علم انه لو هم بقتل ذلك السلطان لقتلوه فى الحال فان هذا العلم
يصير مانعا له من قصد قتل السلطان ويكون سببا لكونه ملجا الى ترك ذلك
الفعل فكذا ههنا اذا عرفت الالجاء فنقول انه تعالى انما ترك فعل هذا الالجاء

لان ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كان لم يقع وانما اراد تعالى ان ينتفعوا
بما يختارونه من قبل انفسهم من جهة الوصلة الى الثواب وذلك لا يكون لاختيار
والجواب انه تعالى اراد منهم الاقدام على الايمان حال كونه الداعي الى الايمان والى
الكفر على الايمان والى التسوية او حال حصول هذا الرجحان والاول تكليف ما لا يطاق
لان الامر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستوا تكليف بالجمع بين النقيضين وهو
محال وان كان الثاني فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع والطرف المرجوح
يكون ممتنع الوقوع وكل هذه الاقسام تنافي ما ذكروه من المكنة والاختيار فسقط
قولهم بالكلية المسئلة الثالثة قوله تعالى في اخر الاية فلا تكونن من الجاهلين
نهي له عن هذه الحالة هذا النهي لا يقتضي اقدامه على مثل هذه الحالة كما ان قوله
ولا تطع الكافرين والمنافقين لا يدل على انه عليه السلام اطاعهم وقبل
دينهم والمقصود انه لا ينبغي ان يشتد حزنك على تكذيبهم ولا يجوز ان تجزع
من اعراضهم عنك فانك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل والمقصود
من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة والله اعلم قوله
تعالى إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ
اعلم انه تعالى بين السبب في كونهم بحيث لا يقبلون الايمان ولا يتركون
الكفر فقال انما يستجيب الذين يسمعون يعني ان الذين تحرص ان يصدقوك بمنزلة
الموتى لا يسمعون وانما يستجيب من يسمع كقوله انك لا تسمع الموتى وقال
عيسى بن مريم من يستجيب لي والفرق بين يستجيب او يجيب ان يستجيب فيه قبول
لما دعي اليه وليس كذلك يجيب لانه قد يجيب بالمخالفة اما قوله والموتى يبعثهم الله
ففيه قولان الاول انه مثل لقدرته على الاستجابة والمراد انه تعالى هو القادر على
احياء قلوب الكفار بحياة الايمان وانت لا تقدر عليه والقول الثاني ان المعنى
وهؤلاء الموتى يعني الكفرة يبعثهم الله ثم اليه يرجعون فحينئذ يسمعون واما
قبل ذلك فلا سبيل الى اسماعهم وقرئ يرجعون بفتح الياء والاول لا شك ان الجسد
الخالي عن الروح يظهر منه النتن والصديد والقبح وانواع العقوبات واصلح
احوالها ان يدفن تحت التراب وايضا فالروح الخالية عن العقل يكون صاحبها
مجنونا يستوجب القيد والحبس فالعقل بالنسبة الى الروح كالروح بالنسبة
الى الجسد وايضا العقل بدون معرفة الله تعالى وطاعته كالضايع الباطل
فنسبة التوحيد والمعرفة الى العقل كنسبة العقل الى الروح ونسبة الروح
الى الجسد فمعرفة الله ومحبته روح الروح فالنفس الخالية عن هذه المعرفة
يكون بصفة الاموات فلهذا السبب وصف اولئك الكفار المصرين بانهم الموتى
والله اعلم قوله تعالى وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ
يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ اعلم ان هذا هو النوع الرابع من شبهات منكري
نبوة محمد عليه السلام وذلك لانهم قالوا لو كان رسولا من عند الله فهلا انزل عليه
اية قاهرة معجزة باهرة ويروى ان بعض الملاحدة طعن وقال لو كان محمد قد اتى
باية ومعجزة لما صح ان يقول اولئك الكفار لولا انزل عليه اية من ربه وقال

ان الله قادر على ان ينزل اية والجواب عنه ان القران معجزة قاهرة واية باهرة بدليل
انه صلى الله عليه وسلم تحداهم به فعجزوا عن معارضته وذلك يدل على كونه
معجزا بقي ان يقال فاذا كان الامر كذلك فكيف قالوا لولا انزل عليه اية من ربه
فنقول الجواب عنه من وجوه الاول لعل القوم طعنوا في كون القران معجزا على
سبيل اللجاج والعناد وقالوا انه من جنس الكتب والكتاب لا يكون من جنس المعجزات
لا يكون من جنس المعجزات كما في التوراة والزبور والانجيل ولاجل هذه الشبهة طلبوا
المعجزة الثاني انهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس معجزات ساير الانبيا مثل
فلق البحر واظلال الجبل واحيا الميت الثالث انهم طلبوا مزيد الايات والمعجزات
على سبيل التعنت واللجاج مثل انزال الملائكة واسقاط السما كسفا وساير
ما حكاه عن الكافرين الرابع ان يكون المراد ما حكاه الله عن بعضهم
في قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء
او ايتنا بعذاب اليم وكل هذه الوجوه مما يحتملها لفظ الاية ثم انه تعالى
اجاب عن سوالهم بقوله قل ان الله قادر على ان ينزل اية يعني انه قادر
على ايجاد ما طلبتموه وتحصيل ما اقترحتموه ولكن اكثرهم لا يعلمون
واختلفوا في تفسير هذه الكلمة على وجوه الاول ان يكون المراد انه تعالى
لما انزل اية قاهرة ومعجزة باهرة وهي القران كان طلب الزيادة جاريا مجرى
التحكم والتعنت الباطل والله سبحانه له الحكم والامر فان شاء فعل وان شا لم
يفعل لان فاعليته لا تكون الا بحسب محض المشية على قول اهل السنة او على
وفق المصلحة على قول المعتزلة وعلى التقديرين فانها لا تكون على وفق اقتراحات
الناس ومطالبهم فان شاء اجابهم اليها وان شاء لم يجبهم اليها الوجه الثاني انه
لما ظهرت المعجزة القاهرة والدلالة الكافية لم يبق لهم عذر ولا علة فعند
ذلك لو اجابهم الله في ذلك الاقتراح فلعلهم يقترحون اقتراحا ثانيا وثالثا
ورابعا وعلى هذا الى ما لا غاية له وذلك يفضي الى ان لا يستقر الدليل ولا يتم الحجة
المحجة فوجب في اول الامر سد هذا الباب والاكتفاء بما سبق من المعجزة القاهرة
الوجه الثالث انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوه من المعجزات القاهرة فلو
لم يؤمنوا عند ظهورها لاستحقوا الاستيصال فاقتضت رحمة الله صونهم
عن هذا البلاء فما اعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالى عليهم وان كانوا
لا يعلمون كيفية هذه الرحمة فلهذا قال ولكن اكثرهم لا يعلمون الرابع انه تعالى
علم منهم انهم انما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب الفايدة بل لاجل العناد
والتعصب وعلم تعالى انه لو اعطاهم مطلوبهم فهم لا يؤمنون فلهذا ما اعطاهم
مطلوبهم لعلمه تعالى انه لا فايدة في ذلك والمراد من قوله ولكن اكثرهم لا يعلمون
هو ان القوم لا يعلمون انهم لما طلبوا ذلك على سبيل التعنت والتعصب
فان الله تعالى يعطيهم مطلوبهم ذلك المطلوب ولو كانوا عالمين عاقلين لطلبوا
ذلك على سبيل طلب الفايدة وحينئذ كان الله تعالى يعطيهم ذلك المطلوب على

كمل الوجوه والله اعلم قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير
بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون
والذين كذبوا باياتنا صم وبكم في الظلمات من يشا الله يضلله
ومن يشا يجعله على صراط مستقيم في الاية مسايل المسئلة الاولى في
تقرير وجه النظم انه تعالى بين في الاية الاولى انه لو كان انزال ساير
المعجزات مصلحة لهم لفعلها ولاظهرها الا انه لما لم يكن اظهارها مصلحة
للمكلفين لاجرم ما اظهرها وهذا الجواب انما يتم اذا ثبت انه تعالى يرعى
مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك فبين ان الامر كذلك وقرره بان
قال وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم في وصول
فضل الله وعنايته واثار رحمته واحسانه اليهم وذلك كالمشاهد المحسوس
فاذا كانت اثار عنايته واصلة الى جميع الحيوانات فلو كانت اظهار هذه
المعجزات القاهرة للمكلفين لفعلها ولاظهرها ولامتنع ان يبخل بها مع ما
ظهر انه لم يبخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها وذلك يدل على انه
تعالى انما لم يظهر تلك المعجزات لان اظهارها يخل بمصالح المكلفين
فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الاية وما قبلها والله اعلم
الوجه الثاني في كيفية النظم قال القاضي انه تعالى
لما قدم ذكر الكفار وبين انهم يرجعون الى الله ويحشرون بين
ايضا بعده بقوله وما من دابة في الارض انهم يحشرون والمقصود
بيان الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو ايضا حاصل في حق
البهايم فان الحيوان اما ان يكون بحيث يدب واما ان يكون بحيث
يطير وجميع ما خلق الله تعالى من الحيوانات فانه لا يخلو من هذين
القسمين اما ان يدب واما ان يطير المسئلة الثانية في الاية
سوالات الاول من الحيوان ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان
البحر وساير ما يسبح في الماء ويعيش فيه والجواب لا يبعد انها دابة
من حيث انها تدب في الماء وهي كالطير تسبح في الماء كالطير يسبح
في الهوا الا ان وصفها بالدبيب اقرب الى اللغة من وصفها بالطيران السوال
الثاني ما الفايدة في تقييد الدابة بكونها في الارض الجواب من وجهين الاول
انه خص ما في الارض بالذكر دون ما في السما احتجاجا بالاظهر لان
ما في السموات وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر والثاني ان المقصود من
ذكر هذا الكلام ان عناية الله لما كانت حاصلة فلو كان اظهار المعجزات
القاهرة مصلحة له لما منع الله من اظهارها وهذا المقصود انما يتم بذكر
من كان ادون مرتبة من الانسان لا بذكر من كان اعلى حالا منه
فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الارض السوال الثالث ما الفايدة
في قوله ولا طاير يطير بجناحيه مع ان كل طاير فانما يطير بجناحيه

الجواب

الجواب فيه وجوه الاول ان هذا الوصف انما ذكر للتاكيد كقولهم نعجة انثى
وكما يقال مشيت اليه برجلي الثاني ان يقول الرجل لعبده طر في حاجتي والمراد
الاسراع وعلى هذا التقدير فقد يحصل الطيران لا بالجناح قال الحماسي
طاروا اليه زرافات ووحدانا فذكر الجناح ليخلص هذا الكلام
بالطير والثالث انه تعالى قال في صفة الملايكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث
ورباع فذكرها هنا ولا طاير يطير بجناحيه ليخرج عنه الملايكة لانا بينا
ان المقصود من هذا الكلام انما يتم بذكر من كان ادون حالا من الانسان لا
بذكر من كان اعلى حالا منه السوال الرابع كيف قال الا امم مع افراد الدابة والطاير
الجواب لما كان قوله وما من دابة ولا طاير دالا على معنى الاستغراق واستغنى
عن ان يقول وما من دواب ولا طيور لاجرم حمل قوله الا امم على المعنى
السوال الخامس ما معنى قوله الا امم امثالكم قال الفرا كل صنف من البهايم
امة وجا في الحديث لولا ان الكلاب امة لامرت بقتلها فجعل الكلاب امة اذا
ثبت هذا فنقول الاية دالة على ان هذه الدواب والطيور امثالنا وليس فيها
ما يدل على ان المماثلة في اي المعاني حصلت ولا يمكن ان يقال المراد حصول
المماثلة من كل الوجوه والا لكان يجب كونها امثالا لنا في الصورة والصفة
والخلقة وذلك باطل فظهر انه لا دلالة في الاية على ان تلك المماثلة ولا
يمكن ان حصلت في اي الاحوال والامور فبينوا ذلك الجواب اختلف
الناس في تعيين الامر الذي حكم الله فيه بالمماثلة بين البشر والدواب
والطيور وذكروا فيه اقوالا الاول نقل الواحدي عن ابن عباس انه قال
يريد يعرفونني ويوحدونني ويسبحونني والى هذا القول ذهب طايفة
عظيمة من المفسرين وقالوا ان هذه الحيوانات تعرف الله سبحانه وتسبحه
واحتجوا بقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده وبقوله في صفة
الحيوانات كل قد علم صلاته وتسبيحه ولانه تعالى خاطب النمل وخاطب
الهدهد وقد استقصينا في تقرير هذا القول في هذه الايات وعن ابي
الدردا انه قال ابهمت عقول البهايم عن كل شيء الا عن اربعة اشيا
معرفة الاله وطلب الرزق ومعرفة الذكر والانثى وتمييز كل واحد منهما
لصاحبه ويروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من قتل عصفورا عبثا
جاء يوم القيمة يعج الى الله تعالى يقول يا رب ان هذا قتلني عبثا لم
ينتفع بي ولم يدعني فاكل من حشاش الارض القول الثاني المراد الا امم
امثالكم في كونها امما وجماعات وفي كونها مخلوقة يشبه بعضها بعضا ويانس
بعضها ببعض ويتوالد بعضها من بعضها كالانس الا ان للقايل ان يقول
حمل الاية على هذا الوجه لا يفيد فايدة معتبرة لان كون الحيوانات بهذه الصفة
امر معلوم لكل احد ولا فايدة في الاخبار عنها والقول الثالث المراد انها امثالنا
في ان الله دبرها وخلقها وتكفل برزقها وهذا يقرب من القول برزقها وهذا يقرب
من القول الثاني في انه يجري مجرى الاخبار عما علم حصوله بالضرورة

والقول الرابع المراد انه تعالى كما احصى في الكتاب كلما يتعلق باحوال البشر
من العمر والرزق والاجل والسعادة والشقاوة فكذلك احصى في الكتاب
جميع هذه الاحوال في حق كل الحيوانات قالوا والدليل عليه قوله تعالى ما
فرطنا في الكتاب من شيء وليس لذكر هذا الكلام عقيب قوله الا امم امثالكم
فائدة الا ما ذكرناه القول الخامس اراد تعالى انها امثالنا في انها تحشر
يوم القيامة ويوصل اليها حقوقها كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال يقتص للجماء من القرناء القول السادس ما ذكرناه في نظم الاية و
هو ان الكفار طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم الاتيان بالمعجزات القاهرة
الظاهرة فبين تعالى ان عنايته وصلت الى جميع الحيوانات كما وصلت
الى الانسان ومن بلغت رحمته وعنايته الى حيث لا يبخل به على البهائم كان
ان لا يبخل به على الانسان اولى فدل منع الله من اظهار تلك المعجزات
على انه لا مصلحة لاولئك السائلين في اظهارها على وفق سؤالهم واقتراحهم
لئلا يوجب عود الضرر العظيم اليهم القول السابع ما رواه ابن سلمان الخطابي
عن سفيان بن عيينة انه لما قرا هذه الاية قال ما في الارض ادمي الا وفيه شبه
من بعض البهائم فمنهم من يقدم اقدام الاسد ومنهم من يعدو عدو الذئب
ومنهم من ينبح نباح الكلب ومنهم من يتطوس كفعال الطاوس ومنهم من
يشبه الخنزير فانه لو القي اليه الطعام الطيب تركه واقام على رجيعه بلغ
فيه وكذلك تجد من الادميين من يسمع خمسين كلمة حكمة لم يحفظ واحدة
منها وان اخطات مرة واحدة حفظه ولم يجلس مجلسا الا زاد منه فيه ثم قال
واعلم يا اخي انك انما تعاشر البهائم والسباع فبالغ في الحذار والاحتراز فهذا جملة
ما قيل في هذا الموضع المسئلة الثالثة ذهب القائلون بالتناسخ الى ان
ان الارواح البشرية اذا كانت سعيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف
الحقة والاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنقل الى ابدان الملوك وربما
قالوا انها تنقل الى مخالطة عالم الملائكة واما اذا كانت شقية جاهلة عاصية
فانها تنتقل تنقل الى ابدان الحيوانات وكلما كانت تلك الارواح اكثر شقاوة
واستحقاقا للعقاب نقلت الى بدن حيوان اخس واكثر تعبا وشقاء واحتجوا
على صحة قولهم بهذه الاية فقالوا صريح هذه الاية يدل على انه لا دابة ولا
طائر الا وهي امم امثالنا ولفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات
الذاتية اما الصفات العرضية المفارقة فالمساواة فيها غير معتبرة في حصول
المماثلة ثم ان القائلين بهذا القول زادوا عليه قالوا فثبت بهذا ان ارواح جميع
الحيوانات عارفة بربها وعارفة بما يحصل لها من السعادة والشقاوة وان الله تعالى
ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها واحتجوا عليه بانه ثبت بهذه الاية ان
الدواب والطيور امم ثم انه تعالى قال وان من امة الا خلا فيها نذير وذلك تصريح
بان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا ارسله الله تعالى اليها ثم اكدوا ذلك
بقصة الهدهد وقصة النمل وسائر القصص المذكورة في القران واعلم ان القول

بالتناسخ

بالتناسخ قد ابطلناه بالدلائل الجيدة في علم الاصول فاما في هذه الاية
فقد ذكرنا انه يكفي في صدق حصول المماثلة المماثلة في بعض الامور
فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التناسخ قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من
شيء وفي المراد بالكتاب قولان الاول المراد منه الكتاب المحفوظ في العرش وعالم
السموات المشتمل على جميع احوال المخلوقات على التفصيل التام كما قال عليه السلام
جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة والقول الثاني ان المراد منه القران و
هذا اظهر لان الالف واللام اذا دخلا في الاسم المفرد انصرف الى المعهود
السابق والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القران فوجب ان يكون المراد
من الكتاب في هذه الاية القران اذا ثبت هذا فلقائل ان يقول كيف قال تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شيء مع انه ليس فيه تفاصيل علم الطب والحساب ولا
تفاصيل كثير من المباحث والعلوم وليس فيه ايضا تفاصيل مذاهب الناس
ودلائلهم في علم الاصول والفروع والجواب ان قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء
يجب ان يكون مخصوصا ببيان الاشياء التي يجب معرفتها والاحاطة بها وبيانه
من وجهين الاول ان لفظ التفريط لا يستعمل نفيا او اثباتا الا فيما يجب ان يبين
لان احدا لا ينسب للتفريط والتقصير في ان لا يفعل ما لا حاجة اليه وانما يذكر
هذا اللفظ فيما اذا قصر فيما اذا يحتاج اليه الثاني ان جميع ايات القران او الكثير
منها دالة بالمطابقة او التضمين او الالتزام لان المقصود من انزال هذا
الكتاب بيان الدين ومعرفة احكام الله تعالى فاذا كان هذا التقييد معلوما من
كل القران كان المطلق هاهنا محمولا على ذلك المقيد اما قوله ان هذا الكتاب غير
مشتمل على جميع علم الاصول فهو مذكور فيه لان الدلائل الاصلية مذكورة فيه
على ابلغ الوجوه واما روايات المذاهب وتفاصيل الاقوال فلا حاجة اليها واما
تفاصيل علم الفروع فنقول للعلماء هاهنا قولان الاول ان القران دل على ان الاجماع
وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكلما دل عليه احد هذه الاصول
الثلاثة المثال الاول روي ان كان ذلك في الحقيقة موجودا في القران وذكر
الواحدي رحمه الله لهذا المعنى امثلة ثلاثة المثال الاول روي ان ابن مسعود
كان يقول ما لي لا العن من لعنه الله في كتابه يعني الواشمة والمستوشمة
والواصلة والمستوصلة وروي ان امراة قرات جميع القران ثم اتته وقالت
يا ابن ام عبد تلوت البارحة ما بين الدفتين فلم اجد فيه لعن الواشمة فقال
لو تلوتيه لوجدتيه قال تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وان مما اتانا به الرسول
صلى الله عليه وسلم انه قال لعن الله الواشمة والمستوشمة واقول يمكن وجدان
ان هذا المعنى في كتاب الله تعالى بطريق اوضح منه وذلك لانه تعالى
قبائح افعاله وذكر منها قال في سورة النساء وان يدعون الا شيطانا
مريدا لعنه الله فحكم عليه باللعن ثم عدد بعده قبائح افعاله وذكر من جملتها
قوله ولامرنهم فليغيرن خلق الله وظاهر هذه الاية يقتضي ان تغيير
الخلق يوجب اللعن المثال الثاني ذكر ان الشافعي رضي الله عنه كان

جالسًا في المسجد الحرام فقال لا تسألوني عن شيء الا اجبتكم فيه عن كتاب الله فقال له رجل
ما تقول في المحرم اذا قتل الزنبور فقال لا شيء عليه فقال اين هذا فقال قال الله
تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه ثم ذكر اسنادا الى عمر بن الخطاب انه قال للمحرم
قتل الزنبور قال الواحدي فاجابه عن كتاب الله مستنبطا بثلاث درجات
واقول هاهنا طريق اخر اقرب منه وهو ان الاصل في اموال المسلمين العصمة قال
تعالى لها ما كسبت وقال ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال ولا تأكلوا اموالكم بينكم
بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن اكل اموال الناس الا بطريق التجارة
فوجب ان يبقى على اصل الحرمة وهذه العمومات توجب الحكم بمرتبة واحدة اما
الطريق الذي ذكره الشافعي فهو تمسك بالعموم على اربع درجات اولها التمسك بعموم
قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه واخذ الاموال الداخلة تحت هذا امر النبي صلى الله
عليه وسلم بالمتابعة للخلفاء الراشدين وثانيها التمسك بعموم قوله صلى الله عليه
وسلم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وثالثها ان عمر رضي الله عنه كان
من الخلفاء الراشدين ورابعها الرواية عن عمر رضي الله عنه انه لم يوجب في هذه
المسئلة شيئا فثبت ان الطريق الذي ذكرناه اقرب المثال الثالث قال الواحدي
روي في حديث العسيف الزاني ان اباه قال للنبي صلى الله عليه وسلم اقض بيننا بكتاب
الله فقال عليه السلام والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب الله ثم قضى بالجلد
والتغريب ذكر في نص الكتاب وهذا يدل على ان كلما حكم النبي صلى الله عليه وسلم به
فهو عين كتاب الله تعالى واقول هذا المثال حق لانه تعالى قال لتبين للناس
ما نزل اليهم وكلما بينه الرسول كان داخلا تحت الاية فثبت بهذه الامثلة
ان القران لما دل على ان الاجماع حجة وان خبر الواحد حجة وان القياس حجة
وكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلاثة كان في الحقيقة ثابتا بالقران فعند
هذا صح قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء هذا تقرير هذا القول وهو الذي
ذهب الى نصرته جمهور الفقهاء ولقائل ان يقول حاصل هذه الوجوه ان القران
لما دل على ان خبر الواحد والقياس حجة فكل حكم ثبت باحد هذين الاصلين
كان في الحقيقة قد ثبت بالقران الا انا نقول حمل قوله ما فرطنا في الكتاب من
شيء على هذا الوجه لا يجوز لان قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء في معرض تعظيم هذا
الكتاب والمبالغة في مدحه والثناء عليه ولو حملنا هذه الاية على هذا المعنى لم يحصل
ما يوجب التعظيم وذلك لانا لو فرضنا ان الله تعالى قال اعملوا بالاجماع وخبر
الواحد والقياس لان ذكره حاصل من هذا الوجه والذي يمكن تحصيله من
هذا اللفظ القليل لا يمكن جعله موجب المدح للقران والثناء عليه بسبب
اشتمال القران عليه لان هذا انما يوجب المدح العظيم للقران والثناء التام
لو لم يكن تحصيله بطريق اخر اشد اختصارا منه فاما لما بينا ان هذا المقصود
يمكن تحصيله باللفظ المختصر الذي ذكرناه علمنا انه لا يمكن ذكره في معرض
تعظيم القران وثبت ان المعنى الذي ذكروه لا يفيد تعظيم القران فوجب ان يقال
انه لا يجوز حمل هذه الاية على هذا المعنى فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير

هذا القول

هذا القول والقول الثاني في تفسير هذه الاية قول من يقول القران واف ببيان جميع
الاحكام وتقريره ان الاصل براءة الذمة في حق جميع التكاليف وشغل لا بد
فيه من دليل منفصل والتنصيص على اقسام ما لم يرد فيه التكاليف ممتنع لان الاقسام
التي لم يرد التكليف فيها غير متناهية والتنصيص على ما لا نهاية له محال بل التنصيص
انما يمكن على المتناهي ولله تعالى مثلا الف تكليف على العباد فذكره في القران
وامر محمدا صلى الله عليه وسلم بتبليغ ذلك الالف الى العباد ثم قال بعده ما فرطنا
في الكتاب من شيء فكان معناه انه ليس لله على الخلق بعد ذلك الالف تكليف اخر
ثم اكد هذه الاية بقوله اكملت لكم دينكم وبقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
فهذا تقرير مذهب هؤلاء والاستقصاء فيه انما يليق باصول الفقه والله اعلم
ولنرجع الان الى التفسير فنقول قوله من شيء قال الواحدي قوله من زائدة كقوله
ما جاءني احد وتقريره ما تركنا في الكتاب شيئا لم نبينه واقول كلمة من للتبعيض
فكان المعنى ما فرطنا في الكتاب من بعض شيء يحتاج المكلف الى معرفته في هذا
الكتاب اما قوله ثم الى ربهم يحشرون فالمعنى انه سبحانه يحشر الدواب والطيور
يوم القيمة ويتاكد هذا بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت وبما روي عنه صلى الله
صلى الله عليه وسلم يقتص للجماء من القرناء وللعقلاء فيه قولان الاول انه يحشر
الطيور والبهائم لايصال الاعواض اليها وهو قول المعتزلة وذلك لان ايصال
الالام اليها من غير سبق جناية لا يحسن الا للعوض ولما كان ايصال العوض
اليها واجبا فالله تعالى يحشرها بمجرد الارادة والمشيئة ومقتضى الالهية واحتجوا
على ان القول بوجوب العوض على الله باطل بامور الحجة الاولى الوجوب عبارة
عن كونه مستلزما للذم عند الترك وكونه مستلزما للذم محال لانه كامل لذاته
والكامل لذاته لا يعقل كونه مستلزما للذم بسبب امر منفصل لان ما بالذات لا يبطل
عند عروض امر من الخارج الحجة الثانية انه تعالى مالك لكل المحدثات والمالك
يحسن تصرفه في ملك نفسه من غير حاجة الى العوض الحجة الثالثة لو حسن
ايصال الضرر الى الغير لاجل التزام العوض لوجب ان يحسن منا ايصال المضار
الى الغير لاجل الالتزام من غير رضاه وذلك باطل فثبت ان القول بالعوض باطل
اذا عرفت هذا فلنذكر بعض التفاريع الذي ذكرها القاضي في هذا الباب الفرع
الاول قال القاضي كل حيوان استحق العوض على الله تعالى بما لحقه من الالام وكان
ذلك العوض لم يصل اليه في الدنيا فانه يجب على الله حشره في الاخرة ليوم عليه ذلك
العوض والذي لا يكون كذلك فانه لا يجب حشره عقلا الا انه تعالى اخبر انه
يحشر الكل فمن حيث السمع يقطع بذلك انما قلنا ان في الحيوانات من لا يستحق العوض
البتة لانه لعله بقيت حياتها مصونة عن الالام ثم انه تعالى يميتها من غير ايلام
اصلا فانه لم يثبت بالدليل ان الموت لا بد وان يحصل منه شيء من الالام على هذا
التقدير فانه لا يستحق العوض اصلا الفرع الثاني كل حيوان اذن الله في
ذبحه فالعوض على الله وهي اقسام منها ما اذن الله في ذبحها لاجل الاكل ومنها ما اذن
الله في ذبحها كونها موذية مثل السباع العادية والحشرات الموذية ومنها

ان المها بالامراض ومنها ما اذن الله فى حمل الاحمال الثقيلة عليها واستعمالها
فى الافعال الشاقة واما اذا ظلمها الناس فلها العوض على ذلك الظالم
فان قيل اذا ذبح ما يوكل لحمه لا على وجه التذكية فعلى من العوض اجاب
بان ذلك ظلم والعوض على الذابح ولذلك نهى رسول الله عن ذبح
الحيوان الا لماكله الفرع الثالث المراد من العوض منافع عظيمة
بلغت فى الجلالة والرفعة الى حيث لو كانت هذه البهيمة عاقلة وعلمت انه
لا سبيل الى تحصيل تلك المنفعة الا بواسطة تحمل ذلك الذبح فانها
كانت ترضى به فهذا هو العوض الذى لاجله حسن الايلام والاضرار الفرع
الرابع مذهب القاضى واكثر المعتزلة البصريين ان العوض منقطع قال
القاضى وهو قول اكثر المفسرين لانهم قالوا انه تعالى بعد توفر العوض
عليها يجعلها ترابا وعند ذلك يقول الكافر يا ليتنى كنت ترابا وقال ابو القاسم
البلخى يجب كون العوض دايما واحتج القاضى على قوله بانه يحسن من الاجير ان
يلتزم عمل شىء والاجرة منقطعة فعلمنا ان ايصال الالم الى الغير مشروط
بدوام الاجرة واحتج البلخى على قوله بان قال انه لا يمكن قطع ذلك العوض
الا باماتة تلك البهيمة واماتتها توجب الالم وذلك الالم يوجب عوضا
اخر وهذا الى الايام الفرع الخامس ان البهيمة اذا استحقت على ما لا اخر
له والجواب عنه انه لم يثبت بالدليل ان الاماتة فلا يمكن تخصيصها الا مع
الايلام الفرع الخامس ان البهيمة اذا استحقت على بهيمة اخرى عوضا
فان كانت البهيمة الظالمة قد استحقت عوضا على الله فانه يدفع ذلك العوض
الى المظلوم وان لم يكن الامر كذلك فان الله تعالى يكمل ذلك العوض فهذا
مختصر من احكام الاعواض على قول المعتزلة والله اعلم اما قوله تعالى والذين
كفروا وكذبوا باياتنا صم وبكم فى الظلمات ففيه مسايل المسئلة الاولى فى وجه
النظم وهو لان الاول انه تعالى بين من حال الكفار انهم بلغوا فى الكفر الى حيث
كان قلوبهم صارت ميتة عن قبول الايمان بقوله انما يستجيب الذين يسمعون
والموتى يبعثهم الله فذكر هذه الاية تقريرا لذلك المعنى الثانى انه تعالى لما
ذكر فى قوله وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها ولا طاير يطير بجناحيه
الا امم امثالكم كونها دالة على كونها تحت تدبير مدبر قديم وتحت تقدير مقدر
حكيم وفى ان عناية الله محيطة بهم ورحمته واصلة اليهم قال بعده المكذبون
لهذه الدلايل والمنكرون لهذه العجايب صم لا يسمعون كلام الله بكم لا ينطقون
بالحق خايضون فى ظلمات الكفر غافلون عن تامل هذه الدلايل المسئلة الثانية
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الهدى والضلالة ليس الا من الله وتقريره
انه تعالى وصفهم بكونهم صما وبكما وبكونهم فى الظلمات اما كونهم عميا فهو
بعينه نظير قوله فى سورة البقرة صم بكم عمى ثم قال من يشاء الله يضلله ومن يشاء
يجعله على صراط مستقيم وهو صريح فى ان الهدى والضلال ليسا الا من الله
قالت المعتزلة الجواب عن هذا من وجوه الاول قال الجبائى معناه انه تعالى

يجعلهم

يجعلهم صما وبكما يوم القيامة عند الحشر ويكون كذلك فى الحقيقة بان يجعلهم
فى الاخرة صما وبكما فى الظلمات ويضلهم بذلك عن الجنة وعن طريقها
ويصيرهم الى النار واكد القاضى هذا القول بانه تعالى بين فى ساير الايات
انه يحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما ماويهم جهنم الوجه
الثانى قال الجبائى ايضا ويحتمل انهم كذلك فى الدنيا فيكون توسعا من حيث
حصلوا بتكذيبهم بايات الله فى الظلمات فان الذين حصلوا فى الظلمات لا يهتدون
الى منافع الدنيا فشبههم من هذا الوجه بهم واجرى عليهم مثل صفاتهم
على سبيل التشبيه الثالث قال الكعبى قوله صم بكم محمول على الشتم والاهانة
لا على انهم فى الحقيقة كذلك اما قوله تعالى من يشاء الله يضلله قال الكعبى
ليس هذا على سبيل المجازفة لانه تعالى وان اجمل القول فيه ها هنا فقد فصله فى
ساير الايات وهو قوله ويضل الله الظالمين وقوله وما يضل به الا الفاسقين وقوله
والذين اهتدوا زادهم هدى وقوله يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام
وقوله يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا فثبت بهذه الايات ان مشية الهدى والضلال وان كانت مجملة فى هذه الاية
الا انها مخصصة مفصلة فى هذه الايات فيجب حمل هذا المجمل على تلك المفصلات
ثم ان المعتزلة ذكروا تاويل هذه الاية على سبيل التفصيل من وجوه الاول ان المراد
من قوله من يشاء الله يضلله يوم القيامة عن طريق الجنة وعن وجدان الثواب
ومن يشاء ان يهديه الى الجنة يجعله على صراط مستقيم وهو الصراط الذى يسلكه
المومنون الى الجنة وقد ثبت بالدليل انه تعالى لا يشاء الاضلال الا عمن يستحق
عقوبة كما لا يشاء الهدى الا للمومنين واعلم ان هذه الوجوه التى تكلفها هولاء
الاقوام انما يحسن المصير اليها لو ثبت بالدليل العقلى انه لا يمكن حمل هذا الكلام الا
على ظاهره كان العدول الى هذه الوجوه المتكلفة بعيد جدا وقد دللنا على ان
الفعل لا يحصل الا عند حصول الداعى وبينا ان خالق ذلك الداعى هو الله تعالى
وبينا ان عند حصوله يجب الفعل وهذه المقدمات الثلاثة توجب القطع بان الكفر
والايمان من الله تعالى وبتقديره ومتى ثبت هذا البرهان القاطع بصحة هذا
الظاهر كان الذهاب الى هذه التكلفات فاسدا وضعيفا وايضا فقد تتبعنا هذه
الوجوه بالابطال والنقض فى تفسير قوله ختم الله على قلوبهم وفى ساير الايات فلا حاجة
الى الاعادة واوجبها ان هذا الاضلال والهداية معلقان بالمشية وعلى ما قالوه
فهو امر واجب على الله تعالى يجب عليه ان يفعله شاء ام ابى والله اعلم قوله تعالى قل
ارايتكم ان اتاكم عذاب الله او اتتكم الساعة اغير الله تدعون ان كنتم صادقين
بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء وتنسون ما تشركون
اعلم انه تعالى لما بين غاية جهل اولئك الكفار بين من حالهم ايضا انه اذا
نزلت بهم بلية او محنة فانهم يفزعون الى الله ويلجئون اليه ولا يتمردون
عن طاعته فى الاية مسايل المسئلة الاولى قال الفراء للعرب فى ارايت
لغتان احدهما روية العين فاذا قلت للرجل ارايتك كان المراد هل رايت

نفسك ثم ثنى وجمع فتقول ارايتكما و رايتكم والمعنى الثانى ان تقول ارايتك
ارايتكما ارايتكم اذا عرفت هذا فنقول مذهب البصريين ان الضمير الثانى
ان تقول لك وهو الكاف من قولك ارايتك لا محل له من الاعراب والدليل عليه قوله
تعالى ارايتك هذا الذى كرمت على ونقول ايضا ارايتك زيدا ما شانه فلو
جعلت الكاف محلا لكنت كانك تقول ارايت نفسك زيدا ما شانه وذلك
كلام فاسد فثبت ان الكاف لا محل له من الاعراب بل هو حرف لاجل الخطاب
وقال الفراء لو كانت الكاف توكيدا لوقعت التثنية والجمع على التاء كما يقعان
عليها عند عدم الكاف فلما فتحت التاء فى خطاب الجمع ووقعت علامة الجمع
على الكاف دل ذلك على ان الكاف غير مذكور للتوكيد الا ترى ان الكاف
لو سقطت لم يصلح ان تقول لجماعة ارايت فثبت ان انصراف الفعل الى الكاف
وانها لازمة للجمع واجبة مفتقر اليها اجاب الواحدى عنه بان هذه الحجة
تبطل بكاف ذلك واولئك فان علامة الجمع تقع عليها مع انها حرف للخطاب
مجرد عن الاسمية والله اعلم المسئلة الثانية قرا نافع ارايتكم وارايت
وافرايت وارايتك وشبه ذلك بتخفيف الهمزة فى كل القران والباقون
بالهمزة اما تخفيف الهمزة فالمراد جعلها بين الهمزة والالف على
التخفيف القياسى واما مذهب الكسائى فحسن وبه قرا عيسى بن عمر وهو
كثير فى الشعر وقد تكلمت العرب فى مثله بحذف الهمزة للتخفيف كما قالوا
ويلمه وكما انشد احمد بن يحيى   ان لم اقاتل فالبسونى برقعا
بحذف الهمزة اراد فالبسونى باثبات الهمزة واما الذين قرؤا بتحقيق
الهمزة فالسبب ان الهمزة عين الفعل المسئلة الثالثة معنى الاية
ان الله تعالى قال لمحمد صلى الله عليه وسلم قل يا محمد لهؤلاء الكفار ارايتكم
فى الدنيا ان اتاكم العذاب عند قيام الساعة ترجعون الى غير الله فى دفع
ذلك البلاء والضراء وترجعون منه الى الله ولما كان من المعلوم بالضرورة
انهم انما يرجعون الى الله فى دفع البلاء والمحنة لا الى الاصنام والاوثان لا جرم
قال بل اياه تدعون يعنى انكم لا ترجعون فى طلب دفع البلية والمحنة الا الى الله
تعالى ثم قال تعالى فيكشف ما تدعون اليه اى فيكشف الضر الذى من اجله دعوتم
وتنسون ما تشركون وفيه وجوه الاول قال ابن عباس المراد تتركون الاصنام
ولا تدعونهم لعلمكم انها لا تضر ولا تنفع الثانى قال الزجاج يجوز ان يكون
المعنى انكم فى ترككم دعاهم بمنزلة من قد نسيهم وهذا قول الحسن لانه
قال معرضون اعراض الناسى نظيره قوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك
وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل
مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله ولا يذكرون الاوثان المسئلة
الرابعة هذه الاية تدل على انه تعالى قد يجيب الدعاء ان شاء وقد لا يجيبه
لانه تعالى قال فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولقايل ان يقول ان قوله
ادعونى استجب لكم يفيد الجزم بحصول الاجابة فكيف الطريق الى الجمع بين الايتين

الجواب

الجواب ان نقول تارة يجب الاجابة وتارة لا يجب اما بحسب محض المشية
كما هو قول اصحابنا او بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة ولما كان
كلا الامرين واقعا لا جرم وردت الايتان على هذين الوجهين المسئلة
الخامسة حاصل هذا الكلام كانه تعالى يقول لعبدة الاوثان اذا كنتم ترجعون
عند نزول الشدايد الى الله لا الى الاصنام والاوثان فلم تقدمون على عبادة
الاصنام التى لا تنتفعون بعبادتها البتة فهذا الكلام انما يفيد لو كان ذكر الحجة
والدليل مقبولا اما لو كان ذلك مردودا وكان الواجب هو محض التقليد كان
الكلام ساقطا فثبت ان هذه الاية من اقوى الدلايل على ان اصل الدين هو الحجة
والدليل والله اعلم قوله تعالى ﴿ولقد ارسلنا الى امم من قبلك فاخذناهم
بالباساء والضراء لعلهم يتضرعون فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ولكن قست
قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا
عليهم ابواب كل شىء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون
فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين﴾ اعلم انه تعالى
لما بين انه تعالى فى الاية الاولى ان الكفار عند نزول الشدايد يرجعون الى
الله ثم بين فى هذه الاية انهم لا يرجعون الى الله ثم بين فى هذه الاية انهم لا يرجعون
الى الله تعالى عند كلما كان من جنس الشدايد بل قد يبقون مصرين على الانكار
معتمدين عليه غير راجعين الى الله تعالى وذلك يدل على مذهبنا من ان الله
تعالى اذا لم يهده لم يهتدوا سواء شاهدوا الايات الهايلة او لم يشاهدوها وفى الاية
مسايل المسئلة الاولى فى الاية محذوف والتقدير ولقد ارسلنا الى امم من قبلك
رسلا فخالفوهم فاخذناهم بالباساء والضراء وحسن الحذف لكونه مفهوما
من الكلام المذكور فقال الحسن الباساء شدة البلوى من البوس والضراء
الامراض والاوجاع ثم قال لعلهم يتضرعون والمعنى انما ارسلنا الرسل اليهم
وانما سلطنا الباساء والضراء عليهم لاجل ان يتضرعوا ومعنى التضرع التخشع وهو
عبارة عن الانقياد وترك التمرد واصله من الضراعة وهى الذلة يقال ضرع
الرجل يضرع ضراعة فهو ضارع فهو ضارع اى ذليل ضعيف والمعنى انه تعالى
اعلم نبيه انه قد ارسل قبله الى اقوام بلغوا فى القسوة الى ان اخذوا بالشدة
فى انفسهم واموالهم فلم يخضعوا ولم يتضرعوا والمقصود منه التسلية
للنبى صلى الله عليه وسلم فان قيل اليس قوله بل اياه تدعون يدل على انهم
تضرعوا وههنا يقول فقست قلوبهم ولم يتضرعوا قلنا اولئك اقوام
وهؤلاء اقوام اخرون ونقول اولئك تضرعوا لطلب ازالة البلية
ولم يتضرعوا قلنا اولئك اقوام على سبيل الاخلاص لله تعالى فلهذا الفرق
حسن النفى والاثبات ثم قال تعالى فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا
معناه نفى التضرع والتقدير فلم يتضرعوا اذ جاءهم باسنا وذكر كلمة
لولا ليفيد انه ما كان لهم عذر فى ترك التضرع الا عنادهم وقسوتهم
واعجابهم باعمالهم التى زينها الشيطان لهم المسئلة الثانية

احتج الجبائي بقوله لعلهم يتضرعون فقال هذا يدل على انه تعالى انما ارسل
الرسل وانما سلط البأساء والضراء عليهم لارادة ان يتضرعوا ويؤمنوا
وذلك يدل على انه تعالى اراد الايمان والطاعة من الكل والجواب
ان كلمة لعل تفيد الترجي والتمني وذلك في حق الله محال وانتم حملتموه
على ارادة هذا المطلوب ونحن نحمله على انه تعالى عاملهم معاملة
لو صدرت من غير الله لكان المقصود منه هذا المعنى فاما تعليل حكم الله
ومشيته فذلك محال على ما ثبت بالدليل ثم نقول ان دلت هذه الاية
على قولكم من هذا الوجه فانها تدل على ضد قولكم من وجه اخر وذلك
لانها تدل على انهم انما لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولاجل ان الشيطان
زين لهم اعمالهم فنقول تلك القسوة ان حصلت بفعلهم احتاجوا
في ايجادها الى سبب اخر ولزم التسلسل وان حصل بفعل الله فالقول قولنا
وايضا هب ان الكفار انما اقدموا على هذا الفعل بسبب تزيين الشيطان
الا انا نقول ولم بقي الشيطان مصرا على هذا الفعل القبيح فان كان
ذلك لاجل شيطان اخر تسلسل الى غير النهاية وان بطلت هذه
المقادير وانتهت بالاخرة الى ان كل احد انما يقدم تارة على الخير
واخرى على الشر لاجل الدواعي التي تحصل في قلبه ثم ثبت ان تلك الدواعي
لا تحصل الا بارادة الله تعالى فحينئذ يصح قولنا ويبطل بالكلية قولهم
اما قوله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء الى قوله
والحمد لله رب العالمين . اعلم ان هذا الكلام من تمام القصة الاولى
فبين تعالى انه اخذهم اولا بالبأساء والضراء لكي يتضرعوا ثم بين في هذه
الاية انهم لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء فتحنا عليهم ابواب كل
شيء ونقلناهم من البأساء والضراء الى الراحة والرخاء وانواع الالاء
والنعماء والمقصود انه تعالى عاملهم بتسليط المكاره والشدائد عليهم تارة
فلم ينتفعوا به فنقلهم من تلك الحالة الى ضدها وهو فتح ابواب الخيرات عليهم
وتسهيل موجبات المسرات والسعادات لعلهم ينتفعوا به ايضا وهذا
كما يفعله الاب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلاطفه اخرى طلبا لصلاحه . اذا فرحوا بما
اوتوا من الخير والنعمة لم يزيدوا على الفرح والبطر من غير انتداب لشكر
ولا اقدام على اعتذار وتوبة فلا جرم اخذناهم بغتة واعلم ان قوله فتحنا عليهم
ابواب كل شيء معناه فتحنا عليهم ابواب كل شيء مغلقا عنهم من الخير حتى اذا فرحوا
حتى اذا ظنوا ان الذي نزل بهم من البأساء والضراء ما كان على سبيل
الانتقام من الله تعالى فلما فتح الله عليهم ابواب الخيرات ظنوا ان ذلك بحق
باستحقاقهم فعند ذلك ظهر ان قلوبهم قست وماتت ولا يرجى لها انتباه بطريق
لا جرم فاجاءهم الله بالعذاب من حيث لا يشعرون قال الحسن في هذه الاية
مكر بالقوم ورب الكعبة وقال عليه السلام اذا رايت الله يعطي على المعاصي
فان ذلك استدراج من الله تعالى ثم قرا هذه الاية قال اهل المعاني وانما

اخذوا

اخذوا في حال الرخاء والراحة ليكون اشد لتحسرهم على ما فاتهم من حال
السلامة والعافية وقوله تعالى فاذا هم مبلسون اي ايسون من كل خير
الفراء المبلس الشديد الحسرة الحزين والابلاس في اللغة يكون بمعنى الياس من النجاة
عند ورود الهلكة ويكون بمعنى انقطاع الحجة ويكون بمعنى الحيرة بما يرد على النفس
اما قوله تعالى فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين الدابر التابع
للشيء من خلفه كالولد للوالد يقال دبر فلان القوم يدبرهم دبورا ودبرا اذا كان
اخرهم قال امية بن الصلت   فاستؤصلوا بعذاب حص دابرهم
فما استطاعوا له صرفا ولا انتصروا   وقال ابو عبيدة دابر القوم اخرهم
الذي يدبرهم وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اذهب الله اصله
وقوله الحمد لله رب العالمين فيه وجوه الاول معناه انه تعالى حمد نفسه على
ان قطع دابرهم واستاصل شافتهم لان ذلك كان جاريا مجرى النعمة العظيمة
على اولئك الرسل في ازالة شرهم عن اولئك الانبيا عليهم السلام والثاني
انه تعالى لما علم قسوة قلوبهم لزم ان يقال انه كلما ازدادت مدة حياتهم ازدادت
انواع كفرهم ومعاصيهم فكانوا يستوجبون به مزيد العقاب فكان افناؤهم
واماتتهم في تلك الحالة موجبا لان يصيروا مستوجبين لتلك الزيادات من العقاب
فكان ذلك جاريا مجرى الانعام عليهم والثالث ان يكون هذا الحمد والثنا انما
حصل على وجود انعام الله عليهم في ان كلفهم وازال العذر والعلة عنهم ودبرهم بكل
الوجوه الممكنة في التدبير الحسن وذلك بان اخذهم اولا بالبأساء والضراء ثم
نقلهم الى الالاء والنعماء وامهلهم وبعث الانبياء والرسل اليهم فلما لم يزدادوا
الا انهماكا في الغي والكفر افناهم الله وطهر وجه الارض من شرهم وكان
قوله والحمد لله رب العالمين على تلك النعم الكثيرة المتقدمة قوله تعالى
قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم وختم على قلوبكم من اله غير الله
ياتيكم به انظر كيف نصرف الايات ثم هم يصدفون قل ارايتكم ان اتيكم
عذاب الله بغتة او جهرة هل يهلك الا القوم الظالمون وفيه مسائل
المسئلة : الاولى اعلم ان المقصود من ذكر هذا الكلام ذكر ما يدل
على وجود الصانع الحكيم المختار وتقريره ان اشرف اعضاء الانسان
هو السمع والبصر والقلب فالاذن محل القوة السامعة والعين محل القوة
الباصرة والقلب محل الحياة والعقل والعلم فلو زالت هذه الصفات
عن هذه الاعضاء اختل امر الانسان وبطلت مصالحه في الدين والدنيا
ومن المعلوم بالضرورة ان القادر على تحصيل هذه القوى فيها وصونها
عن الافات والمخافات ليس الا الله تعالى واذا كان الامر كذلك كان المنعم
بهذه النعم العالية والخيرات الرفيعة هو الله سبحانه وجب ان يقال المستحق
للتعظيم والثنا والعبودية هو الله وذلك يدل على ان العبادة للاصنام
طريقة باطلة فاسدة المسئلة الثانية ذكروا في قوله وختم على قلوبكم
وجوها الاول قال ابن عباس معناه وطبع على قلوبكم فلم تعقل الهدى الثاني

الثالث المراد من هذا الختم
معناه وازال عقلكم حتى تصيروا كالمجانين
الامانة اي بحيث قلوبكم المسئلة الثالثة روى عن نافع به انظر بضم
الهاء على لغة من يقرأ فخسفنا به وبداره الارض بحذف الواو لالتقاء
الساكنين مضارعه انظر به والباقون بكسر الهاء وقرأ حمزة والكسائي يصدفون
باشمام الزاي والباقون بالصاد اي يعرضون صدف عنه اي اعرض كالصدف
في رحل البعير للميل او اعراضا حسنا كالصدف في الجبل والمراد من تصريف
الايات ايرادها على الوجوه المختلفة المتكاثرة بحيث يكون كل واحد منها
يقوي ما قبله في الايصال الى المطلوب فذكر تعالى ان مع هذه المبالغة في
التفهيم والتقرير والايضاح والكشف انظر يا محمد انهم كيف يصدفون
المسئلة الرابعة قال الكعبي دلت الاية على انه تعالى مكنهم من الفهم ولم
يخلق فيهم الاعراض والصدود ولو كان تعالى هو الخالق لما فيهم من الكفر لم يكن لهذا
الكلام معنى واحتج اصحابنا بعين هذه الاية وقالوا انه تعالى بالغ في اظهار
هذه الدلائل القاطعة في تقريرها وازالة جهات الشبهات عنها ثم انهم مع
هذه المبالغة القاطعة لم يزدادوا الا تماديا في الكفر والغي والعناد
وذلك يدل على ان الهدى والضلال لا يحصلان الا بهداية الله تعالى
والا باضلاله فثبت ان هذه الاية دلالتها على قولنا اقوى من دلالتها
على قولهم قوله تعالى قل ارايتكم ان اتاكم عذاب الله بغتة او جهرة اعلم
ان الدليل المتقدم كان مختصا بادراك السمع والبصر والقلب وهذا
عام في جميع انواع العذاب والمعنى انه لا دافع لنوع من انواع العذاب
الا الله سبحانه فوجب ان يكون هو المعبود بجميع انواع العبادات لا غيره
فان قيل ما المراد بقوله بغتة او جهرة قلنا العذاب الذي يجيئهم اما ان
يجيئهم من غير سبق علامة تدلهم على مجيء ذلك العذاب او مع سبق هذه
العلامة فالاول هو البغتة والثاني هو الجهرة فالاول سماه الله بالبغتة لانه
فاجاهم وسمى الثاني جهرة لان نفس العذاب وقع بهم حين عرفوه ولو
امكنهم الاحتراز منه لتحرزوا منه وعن الحسن انه قال بغتة او جهرة
معناه ليلا او نهارا قال القاضي يجب احمل هذا الكلام على ما تقدم ذكره
لانه لو جاءهم ذلك العذاب ليلا وقد عاينوا مقدمته لم يكن
بغتة ولو جاءهم نهارا وهم لا يشعرون بمقدمته لم يكن جهرة
فاما اذا حملنا الكلام على الوجه الذي تقدم استقام الكلام فان قيل
فما المراد بقوله هل يهلك الا القوم الظالمون مع علمكم بان العذاب
اذا نزل لم يحصل فيه التمييز قلنا الهلاك وان عم الاخيار والاشرار
في الظاهر الا ان الهلاك في الحقيقة مختص بالظالمين الشريرين لان
لان الاخيار يستوجبون بسبب تلك المضار انواعا عظيمة من الثواب
والدرجات الرفيعة عند الله فذلك وان كان بلاء في الظاهر الا انه يوجب
سعادات عظيمة اما الظالمون فاذا نزل بهم البلاء فقد خسروا الدنيا والاخرة

معا فلذلك

معا فلذلك وصفهم الله بكونهم هالكين وذلك تنبيه على ان المؤمن التقي هو السعيد
سواء كان في البلاء او في الالاء والنعماء وان الفاسق الكافر هو الشقي كيف دارت
قصته واختلفت احواله والله اعلم قوله تعالى وما نرسل المرسلين الا مبشرين
ومنذرين فمن آمن واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا باياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون اعلم انه تعالى حكى عن الكفار فيما تقدم انهم
قالوا لولا انزل عليه اية من ربه فذكر في جوابهم ما تقدم من الوجوه الكثيرة ثم ذكر
هذه الاية والمقصود منها ان الانبياء والرسل بعثوا مبشرين ومنذرين ولا قدرة
لهم على اظهار الايات وانزال المعجزات بل ذلك مفوض الى مشيئة الله تعالى
وحكمته فقال وما نرسل المرسلين الا مبشرين بالثواب على الطاعات ومنذرين
بالعقاب على المعاصي فمن قبل قولهم واتى بالايمان الذي هو عمل القلب والاصلاح
الذي هو عمل الجسد فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا باياتنا
يمسهم العذاب والمعنى المس في اللغة التقاء الشيئين من غير فصل قال القاضي انه
تعالى علل عذاب الكافرين بكونهم فاسقين وهذا يقتضي ان يكون كل فاسق كذلك
فيقال له هذا معارض بما انه خص الذين كذبوا بايات الله بهذا الوعيد وهذا
يدل على ان من لم يكن مكذبا بايات الله ان الله لا يلحقه الوعيد اصلا وايضا
فهذا يقتضي كون هذا الوعيد معللا بفسقهم فلم قلتم ان فسق من عرف الله
واقر بالتوحيد والنبوة والمعاد مساو لفسق من انكر هذه الاشياء قوله تعالى
قُلْ لَا اَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللهِ وَلَا اَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا اَقُولُ لَكُمْ اِنِّي مَلَكٌ اِنْ اَتَّبِعُ
اِلَّا مَا يُوحَى اِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْاَعْمَى وَالْبَصِيرُ اَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ في الاية
مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا من بقية الكلام على قوله لولا انزل
عليه اية من ربه فقال الله تعالى قل لهؤلاء الاقوام انما بعثت مبشرا ونذيرا و
ليس لي ان احكم على الله تعالى وامره الله تعالى ان ينفي عن نفسه امورا
ثلاثة اولها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله واعلم ان القوم كانوا يقولون
ان كنت رسولا من عند الله فاطلب من الله ان يوسع علينا منافع الدنيا وخيراتها
ويفتح علينا ابواب سعاداتها فقال تعالى قل لهم اني لا اقول لكم عندي خزائن
الله فهو تعالى يؤتي الملك من يشاء بيده الخير لا بيدي والخزائن جمع خزانة
وهي اسم للمكان الذي يخزن فيه الشيء وخزن الشيء احرازه بحيث لا تناله الايدي
وثانيها قوله ولا اعلم الغيب ومعناه ان القوم كانوا يقولون له ان كنت رسولا
من عند الله فلا بد وان تخبرنا عما يقع في المستقبل من المصالح والمضار حتى
نستعد لتحصيل تلك المصالح ولدفع تلك المضار فقال تعالى قل اني لا اعلم الغيب
فكيف تطلبون مني هذا المطلوب والحاصل انهم في المقام الاول كانوا
يطلبون الخير الكثير والسعادات الدنيوية وفي المقام الثاني كانوا يطلبون
منه الاخبار عن الغيوب ليتوسلوا بمعرفة تلك الغيوب الى الفوز بالمنافع
والاجتناب عن المضار والمفاسد وثالثها قوله ولا اقول لكم اني ملك معناه ان القوم
كانوا يقولون مال هذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق ويتزوج ويخالط الناس

فقال تعالى قل لهم اني لست من الملائكة واعلم ان الناس اختلفوا في انه ما الفايدة
من ذكر نفي هذه الاحوال الثلاثة فالقول الاول ان المراد منه ان يظهر الرسول
من نفسه التواضع لله والخضوع لله والاعتراف بعبودية الله حتى لا يعتقدوا فيه
مثل اعتقاد النصارى في المسيح عليه السلام والقول الثاني ان القوم كانوا يقترحون
منه اظهار المعجزات القاهرة القوية كقولهم وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من
الارض ينبوعا الاية فقال تعالى في اخر الاية قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا
يعني انا ادعي الرسالة والنبوة اما هذه الامور التي طلبتموها فلا يمكن تحصيلها الا بقدرة
الاله تعالى فكان المقصود من هذا الكلام اظهار العجز والضعف وانه لا يستقل
بتحصيل هذه المعجزات التي طلبتموها منه والقول الثالث ان المراد
من قوله قل لا اقول لكم عندي خزاين الله معناه اني لا ادعي اني موصوف بالقدرة
كالاله تعالى ولا اعلم الغيب اي ولا ادعي كوني موصوفا بعلم الله تعالى وبمجموع
هذين الكلامين حصل انه لا يدعي الالهية ثم قال ولا اقول لكم اني ملك وذلك
لانه ليس بعد الالهية درجة اعلى حالا من الملائكة فصار حاصل هذا الكلام
كانه يقول لا ادعي الالهية ولا ادعي الملكية ولكني ادعي الرسالة وهذا لا
يمنع حصوله للبشر فكيف اطبقتم على استنكار قولي ودفع دعواي المسئلة
الثانية قال الجبائي الاية دالة على ان الملك افضل من الانبياء لان معنى
الكلام لا ادعي فوق منزلتي ولولا ان ذلك افضل والا لم يصح ذلك قال
القاضي ان كان الغرض بما نفى طريقة التواضع فالاقرب ان ذلك
يدل على ان الملك افضل وان كان المراد نفي قدرته عن افعال لا يقوى
عليها الا الملائكة لم يدل على ان الملك افضل وان كان المراد نفي قدرته
كونهم افضل المسئلة الثالثة قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي هذه الاية
ظاهرها يدل على انه لا يعمل الا بالوحي وهذا يدل على حكمين الاول ان هذا
النص يدل على انه صلى الله عليه وسلم لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء
من الاحكام وانه ما كان يجتهد بل جميع احكامه صادرة عن الوحي ويتاكد
هذا بقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والحكم الثاني ان
نفاة القياس قالوا ثبت بهذا النص انه عليه السلام ما كان يعمل الا بالوحي النازل
فوجب ان لا يجوز لاحد من امته ان يعملوا الا بالوحي النازل عليه لقوله تعالى
فاتبعوه وذلك نفي جواز العمل بالقياس ثم اكد هذا الكلام بقوله قل هل
يستوي الاعمى والبصير وذلك لان العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل الاعمى و
بمقتضى نزول الوحي يجري مجرى عمل البصير ثم قال افلا تتفكرون والمراد منه
التنبيه على انه يجب على العاقل ان يعرف الفرق بين هذين البابين وان لا يكون
غافلا عن معرفته قوله تعالى وانذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم
ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة
والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم
من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين اعلم انه تعالى لما وصف الرسل بكونهم

مبشرين

مبشرين ومنذرين امر الرسول في هذه الاية بالانذار قال فانذر به الذين يخافون
ان يحشروا وفي الاية مسايل المسئلة الاولى الانذار الاعلام بموضع المخافة
وقوله به قال ابن عباس والزجاج بالقران والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه
هذه الاية ان اتبع الا ما يوحى الي وقال الضحاك اي بالله والاول اولى لان الانذار
والتخويف انما يقع بالقول والكلام لا بذات الله تعالى واما قوله الذين يخافون ان
يحشروا الى ربهم فيه اقوال الاول انهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم وذلك
لانه عليه افضل الصلاة والسلام كان يخوفهم من عذاب الاخرة وقد كان بعضهم يتاثر
من ذلك التخويف ويقع في قلبه انه ربما كان الذي يقوله محمد صلى الله عليه وسلم حقا
فثبت ان هذا الكلام لايق بهولاء ولا يجوز حمله على المومنين لان المومنين يعلمون
انهم يحشرون الى ربهم والعلم خلاف الخوف والظن ولقايل ان يقول انه لا يمتنع ان
يدخل فيه المومنون لانهم وان تيقنوا الحشر فلم يتيقنوا العذاب الذي يخاف منه لتجويزهم
ان يموت احدهم على الايمان والعمل الصالح وتجويز ان لا يموتوا على هذه الحالة فلهذا
السبب كانوا خايفين من الحشر بسبب انهم كانوا يجوزون حصول العذاب وخايفين
منه والقول الثاني ان المراد منه المومنون لانهم هم الذين يقرون بصحة الحشر
والنشر والبعث والقيامة فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم والقول الثالث
انه يتناول الكل لانه ليس عاقل الا وهو يخاف الحشر سوا قطع بحصوله او كان شاكا
فيه لانه بالاتفاق غير معلوم بالضرورة وكان هذا الخوف قايما في حق الكل
ولانه عليه السلام كان مبعوثا الى الكل مامورا بالتبليغ الى الكل وخص في هذه
الاية الذين يخافون لان لان انتفاعهم بذلك الانذار اكمل بسبب ان خوفهم يحملهم
على اعداد الزاد ليوم المعاد المسئلة الثانية المجسمة تمسكوا بقوله
تعالى ان يحشروا الى ربهم هذا يقتضي كون الله تعالى مختصا بمكان وجهة
لان كلمة الى لانتهاء الغاية الجواب المراد الذي جعله ربهم مكان اجتماعهم
والقضاء عليهم المسئلة الثالثة قوله تعالى ليس لهم من دونه ولي
ولا شفيع قال الزجاج موقع ليس نصب على الحال كانه قيل متخلين من ولي
وشفيع والعامل فيه يخافون ثم ها هنا بحث وذلك لانه ان كان المراد الذين
يخافون ان يحشروا الى ربهم الكفار فالكلام ظاهر لانه ليس لهم عند الله
شفعاء وذلك لان اليهود والنصارى كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه والله
كذبهم فيه وذكر ايضا في اية اخرى فقال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقال
ايضا فما تنفعهم شفاعة الشافعين وان المراد المسلمين فنقول قوله ليس لهم
من دونه ولي ولا شفيع لا ينافي مذهبنا في اثبات الشفاعة للمومنين لان
شفاعة الملايكة والرسل للمومنين انما تكون باذن الله لقوله تعالى من ذا الذي يشفع
عنده الا باذنه فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله كانت في الحقيقة من الله تعالى
المسئلة الرابعة لعلهم يتقون قال ابن عباس ومعناه وانذرهم لكي يخافوا
في الدنيا فينتهوا عن الكفر والمعاصي قالت المعتزلة وهذا يدل على انه تعالى
اراد من الكفار التقوى والطاعة والكلام على هذا النوع من الاستدلال قد سبق مرارا

اما قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم ففيه مسائل المسئلة الاولى روى عن
ابن مسعود انه قال مر الملا من قريش على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده
صهيب وخباب وبلال وعمار وغيرهم من ضعفاء المسلمين فقالوا يا محمد
رضيت بهولاء عن قومك افنحن نكون تبعا لهولاء اطردهم عن نفسك فلعلك
ان طردتهم اتبعناك فقال عليه السلام ما انا بطارد المومنين فقالوا فاقمهم عنا
اذا جئنا فاذا قمنا فاقعدهم معك ان شئت فقال نعم طمعا في ايمانهم وروى
ان عمر قال له لو فعلت حتى ننظر الى ماذا يصيرون ثم الحوا وقالوا للرسول عليه
السلام اكتب بذلك كتابا فدعا بالصحيفة ليكتب فنزلت هذه الاية فرمى بالصحيفة
واعتذر عمر عن مقالته فقال سلمان وخباب فينا نزلت فكان رسول الله يقعد
معنا ويدنو منا حتى تمس ركبته ركبتنا وكان يقوم عنا اذا اراد القيام فنزل
قوله واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم فترك القيام عنا الى ان نقوم
عنه وقال الحمد لله الذي لم يمتني حتى امرني ان اصبر نفسي مع قوم من امتي
معكم المحيا ومعكم الممات المسئلة الثانية احتج الطاعنون في عصمة
الانبيا عليهم السلام بهذه الاية من وجوه الاول انه عليه السلام طردهم
والله نهاه عن ذلك فكان الطرد ذنبا والثاني انه تعالى قال فتطردهم
فتكون من الظالمين وقد ثبت انه طردهم فيلزم ان يقال انه كان من
الظالمين والثالث انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال وما انا
بطارد المومنين ثم انه تعالى امر محمدا بمتابعة الانبيا عليهم السلام في جميع
الاعمال الحسنة حيث قال اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده فبهذا
الطريق وجب على محمد عليه السلام ان لا يطردهم فلما طردهم كان ذلك
ذنبا الرابع انه تعالى ذكر هذه الاية في سورة الكهف فزاد فيها فقال تريد
زينة الحياة الدنيا ثم انه تعالى نهاه عن الالتفات الى زينة الحياة
الدنيا في اية اخرى فقال ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة
الحياة الدنيا فلما نهى عن الالتفات الى زينة الحياة الدنيا ثم ذكر في تلك
الاية انه تريد زينة الحياة الدنيا كان ذلك ذنبا الخامس ان اولئك
الفقرا كلما دخلوا على رسول الله بعد هذه الواقعة كان يقول عليه السلام
مرحبا بمن عاتبني ربي فيهم ولفظ هذا معناه وذلك يدل ايضا على الذنب
الجواب عن الاول انه عليه السلام ما طردهم لاجل الاستخفاف بهم والاستنكاف
من فقرهم وانما عين لجلوسهم وقتا معينا سوى الوقت الذي يحضر فيه
اكابر قريش وكان الغرض منه التلطف في ادخالهم في الاسلام ولعله
عليه السلام كان يقول هولاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه
المعاملة امر مهم في الدنيا وفي الدين وهولاء الكفار فانه يفوتهم الدين
والاسلام فكان ترجيح هذا اولى واقصى ما في الباب ان يقال ان هذا الاجتهاد
وقع خطا الا ان الخطا في الاجتهاد مغفور واما قوله ثانيا ان طردهم
يوجب كونهم عليهم السلام من الظالمين فجوابه ان الظلم عبارة عن وضع

النبي

الشي في غير موضعه والمعنى ان اولئك الضعفا كانوا يستحقون التعظيم من
الرسول عليه السلام فاذا طردهم عن ذلك المجلس كان هذا ظلما الا ان هذا
من باب ترك الافضل والاولى لا من الاكمل والله اعلم المسئلة الثالثة
قرا ابن عامر بالغدوة والعشي بالواو وضم الغين وفي سورة الكهف مثله والباقون
بالغداة لانها تستعمل نكرة فامكن تعريفها بادخال لام التعريف عليها اما
غدوة فمعرفة وهو علم وضع له واذا كان كذلك وجب ان يمتنع ادخال
لام التعريف عليه كما يمتنع ادخاله على سائر المعارف وكتبه هذه الكلمة
بالواو في المصحف لا يدل على قوتها الا ترى انهم كتبوا الصلاة بالواو وهي الف
فكذا هاهنا قال سيبويه غدوة وبكرة جعل كل واحد منهما اسما للحين كما جعلوا
ام اسما لذات معروفة قال وزعم يونس عن ابي عمرو انك اذا قلت لقيته
يوما من الايام غدوة او بكرة وانت تريد المعرفة لم تنونه فهذه الاشيا
تقوي قراة العامة واما وجه قراة ابن عامر فهو ان سيبويه زعم
والخليل انه يجوز ان يقول اتيتك اليوم غدوة وبكرة فجعلها بمنزلة ضحوة
المسئلة الرابعة في قوله يدعون ربهم بالغداة والعشي قولان الاول ان المراد
من الدعاء الصلوة يعني يعبدون ربهم بالصلاة المكتوبة وهي صلاة الصبح والعصر
وهذا قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقيل المراد من الغداة والعشي طرف
النهار وذكر هذين الوقتين تنبيها على كونهم مواظبين على الصلوات الخمس
القول الثاني ان المراد من الدعاء الذكر قال ابرهيم الدعا هاهنا الذكر
والمعنى انهم يذكرون ربهم طرفي النهار المسئلة الخامسة المجسمة
تمسكوا في اثبات الاعضا لله تعالى بقوله يريدون وجهه وسائر
الايات المناسبة له مثل قوله ويبقى وجه ربك وجوابه هو الله
احد يقتضي الوحدانية التامة وذلك ينافي التركيب من الاجزا
والاعضا فثبت انه لا بد من التاويل وهو من وجهين الاول قوله
يريدون وجهه المعنى يريدونه الا انهم يذكرون لفظ الوجه
للتعظيم كما يقال هذا وجه الراي وهذا وجه الدليل والثاني من احب
ذاتا احب ان يرى وجهه فروية الوجه من لوازم المحبة فلهذا السبب
جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا وتمام هذا الكلام تقدم
في قوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم قال
تعالى ما عليك من حسابهم من شي وما من حسابك عليهم من شي
اختلفوا في ان الضمير في قوله حسابهم وعليهم الى ماذا يعود فالقول
الاول عائد الى المشركين والمعنى ما عليك من حسابهم المشركين من
شي ولا حسابك على المشركين وانما الله هو الذي يدبر عبيده كما شا واراد
والغرض من هذا الكلام ان النبي صلى الله عليه وسلم يحتمل هذا
الاقتراح من هولاء الكفار لعلهم يدخلون في الاسلام ويتخلصون من
عقاب الكفر فقال تعالى لا يمكن في قدرهم يقعدون في الكفر فان الله

هو الهادي والمدبر والقول الثاني ان الضمير عايد الى الذين يدعون ربهم
وهم الفقرا وذلك اشبه بالظاهر والدليل عليه ان الكناية في قوله
فتطردهم فتكون من الظالمين عايد لا محالة الى هولاء الفقرا فوجب
ان يكون ساير الكنايات عايدة اليهم وعلى هذا التقدير فذكروا في قوله
ما عليك من حسابهم قولين احدهما ان الكفار طعنوا في اولئك الفقرا
وقالوا يا محمد انهم اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لانهم يجدون بهذا
السبب ماكولا وملبوسا والا فهم فارغون عن دينك فقال الله
تعالى ان كان على ما يقولون فما يلزمك الا اعتبار الظاهر وان كان
لهم باطن غير مرضي عند الله فحسابهم عليهم لازم لهم لا يتعدى
اليك كما ان حسابك اليهم لا يتعدى كقوله ولا تزر وازرة وزر
اخرى فان قيل اما كفى قوله ما عليك من حسابهم من شيء حتى ضم اليه قوله وما
من حسابك عليهم من شيء قلنا جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما
معنى واحد وهو المعنى في قوله ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا يستقيم هذا المعنى
الا بالجملتين جميعا فان قيل لا تواخذ انت ولا هم بحساب صاحبه والقول الثاني
ما عليك من حساب رزقهم من شيء فتملهم وتطردهم ولا حساب
رزقك عليهم وانما الرازق لهم ولك هو الله تعالى فدعهم يكونوا عندك
ولا تطردهم ان هذه القصة شبيهة بقصة نوح عليه السلام اذ قال
له قومه انومن لك واتبعك الارذلون فاجابهم نوح وقال وما علمي بما كانوا
يعملون ان حسابهم الا على ربي لو تشعرون عنوا بقولهم الارذلون الحاكة
والمحترفين بالحرف الخسيسة فكذلك ههنا وقوله فتطردهم جواب
النفي ومعناه ما عليك من حسابهم من شيء فتطردهم بمعنى انه لم يكن
عليك حسابهم حتى انك لاجل ذلك الحساب تطردهم وقوله فتطردهم
فتكون من الظالمين يجوز ان يكون عطفا على قوله فتطردهم على وجه
التسبب لان كونه ظالما معلول طردهم ومسبب له واما قوله فتكون من
الظالمين فيه قولان الاول فتكون من الظالمين لانهم لما استوجبوا مزيد
التقريب والترحيب كان طردهم ظلما لهم قوله تعالى وكذلك فتنا بعضهم
ببعض ليقولوا اهولاء من الله عليهم من بيننا اليس الله باعلم
بالشاكرين فيه مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى
بين في هذه الاية ان كل احد مبتلى بصاحبه فاولئك الكفار الروساء
الاغنيا كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين في الاسلام
فقالوا لو دخلنا في الاسلام لوجب علينا ان نقاد لهولاء الفقراء المساكين
وان نعترف لهم بالتبعية وكان ذلك يشق عليهم ونظيره قوله تعالى
اانزل الذكر عليه من بيننا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واما فقراء الصحابة
وكانوا يرون اولئك الكفار في المسرات والراحات والطيبات والخصب
والسعة وكانوا يقولون كيف حصلت هذه الاحوال لهولاء الكفار مع انا

لقينا

لقينا في الشدة والضيق والقلة فقال تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض فاحد
الفريقين يرى الاخر مقدما عليه في المناصب الدينية والفريق الاخر يرى
الفريق الاول مقدما عليه في المناصب الدنيوية فكانوا يقولون اهذا
هو الذي فضله الله علينا واما المحققون فهم الذين يعلمون
ان كلما فعله الله فهو حق وصدق وحكمة وصواب والاعتراض عليه ليس
بصواب اما بحكم المالكية على ما هو قول اصحابنا او بحسب المصلحة على ما
هو قول المعتزلة وكانوا صابرين في وقت البلاء شاكرين في وقت الالاء
والنعماء وهم الذين قال الله فيهم اليس الله باعلم بالشاكرين المسئلة الثانية
احتج اصحابنا بهذه الاية في مسئلة خلق الاعمال من وجهين الاول الفتنة
ليس الا اعتراضهم على الله تعالى في ان جعل اولئك الفقرا روسا في الدين
والاعتراض على الله تعالى في ان جعل اولئك كفر وذلك يدل على انه تعالى
هو الخالق للكفر والثاني انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اهولاء من الله
عليهم من بيننا والمراد من قوله من الله عليهم هو انه من عليهم بالايمان بالله
ومتابعة الرسول وذلك يدل على ان هذه المعاني انما تحصل من الله تعالى
لان لو كان الموجد للايمان هو العبد فالله تعالى ما من عليه بالايمان بل
العبد هو الذي من على نفسه بهذا الايمان فصارت هذه الاية دليلا على
قولنا في هذه المسئلة من هذين الوجهين اجاب الجبائي عنه بان الفتنة
في التكاليف مما يوجب التشديد وانما فعلنا ذلك ليقولوا اهولاء اي ليقول ام
بعضهم لبعض استفهاما لا انكارا اهولاء من الله عليهم من بيننا بالايمان
فاجاب الله عنه بان قال وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليصبروا ويشكروا وكانت
عاقبة امرهم ان قالوا اهولا من الله عليهم من بيننا على مثال قوله فالتقطه
ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا والجواب عن الوجهين انه عدول عن
الظاهر من غير دليل لا سيما والدليل قائم صحة هذا الظاهر وذلك لانه لما
كانت مشاهدة الاحوال توجب الانفة والانفة توجب العصيان والاصرار
على الكفر وموجب الموجب موجب فكان الالزام واردا المسئلة الثالثة
في كيفية افتتان البعض بالبعض وجوه الاول ما ذكرنا ان الغنى والفقر
كانا سببين لحصول هذا الافتتان كما ذكرنا في قصة نوح وكما قال
في قوم صالح قال الذين استكبروا للذين استضعفوا انا بالذي امنتم
به كافرون والثاني ابتلاء الشريف بالوضيع والثالث ابتلاء الذكي بالابله
وبالجملة فصفات الكمال محبوبة لذاتها فكل احد يحسد صاحبه على ما اتاه
الله من صفة الكمال فاما من عرف سر الله في القضاء والقدر رضي بنصيب
نفسه وسكت عن التعرض للخلق وعاش عيشا طيبا في الدنيا والاخرة المسئلة
الرابعة قال هشام بن الحكم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند حدوثها واحتج
بهذه الاية اذ الافتتان هو الاختبار والامتحان وذلك لا يصح الا لطلب العلم
وجوابه تقدم غير مرة قوله تعالى واذا جاءك الذين يومنون

بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا
بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ه
وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في قوله واذا جاءك الذين
يؤمنون بآياتنا فقال بعضهم هو على اطلاقه في كل من هذه صفته
وقال آخرون بل النزول في اهل الصفة الذين سال المشركون الرسول
طردهم وابعادهم فاكرمهم الله بهذا الاكرام وذلك لانه تعالى
نهى الرسول اولا عن طردهم ثم امره بان يكرمهم بهذا النوع من الاكرام
قال عكرمة كان الرسول اذا راهم بداهم بالسلام ويقول الحمد لله الذي
جعل في امتي من امرني ان ابداهم بالسلام عن ابن عباس ان عمر لما اعتذر
من مقالته واستغفر الله منها وقال للرسول صلى الله عليه وسلم
ما اردت بذلك الا الخير نزلت هذه الاية وقال بعضهم بل نزل في
في قوم اقدموا على ذنوب ثم جاؤوه عليه السلام مظهرين للندامة
فنزلت هذه الاية فيهم والاقرب من هذه الاقاويل ان تحمل هذه الاية
على عمومها فكل من آمن بالله دخل تحت هذا التشريف ولي هاهنا اشكال
وهو ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة و
اذا كان الامر كذلك فكيف يمكن ان يقال في كل واحد من آيات هذه
السورة ان سبب نزولها هو الامر الفلاني المسئلة الثانية قوله واذا جاءك
الذين يؤمنون بآياتنا مشتمل على اسرار عالية وذلك لان ما سوى الله هم
فهو آيات وجود الله وآيات صفات جلاله واكرامه وآيات واحدانيته
وما سوى الله فلا نهاية له وما لا نهاية له فلا سبيل للعقل الى الوقوف
عليه في التفصيل التام الا ان الممكن هو ان يطلع على بعض الآيات ويتوسل
بمعرفتها الى معرفة الله ثم يؤمن بالبقية على ان لا نهاية لها فكذلك لا نهاية
لترقي سبيل الاجمال ثم انه يكون مدة حياته كالسابح في تلك البحار وكالسائح
في تلك القفار ولما كان لا نهاية لها فكذلك لا نهاية لترقي العبد في معارج
تلك الآيات وهذا نوع جملي لا نهاية لتفاصيله ثم ان العبد اذا صار موصوفا
بهذه الصفة فعند هذا امر الله محمدا ان يقول لهم سلام عليكم فيكون هذا التسليم
بشارة بحصول السلامة وقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة بشارة بحصول
الكرامة عقيب تلك السلامة اما السلامة واما الكرامة فبالوصول الى الباقيات
الصالحات والمجردات القدسيات والوصول الى فسحة عالم الانوار والترقي
الى معارج سرادقات الجلال المسئلة الثالثة ذكر الزجاج عن المبرد
ان السلامة في اللغة اربعة اشياء فمنها سلمت سلاما فهو بمعنى الدعاء ومنها
انه اسم من اسماء الله تعالى ومنها الاسلام ومنها انه اسم للشجر العظيم احسبه
سمي بها لسلامته من الآفات وهو ايضا اسم للحجارة الصلبة وذلك ايضا
لسلامتها عن الرخاوة ثم قال الزجاج قوله سلام عليكم هاهنا يحتمل
تاويلين احدهما ان يكون مصدر سلمت تسليما مثل السراح والتسريح

ومعنى

ومعنى سلمت عليه سلاما دعوت له بان يسلم من الآفات في دينه ونفسه
بالسلام بمعنى التسليم والثاني ان يكون جمع السلامة فمعنى قولك السلام
عليكم السلامة عليكم قال ابو بكر ابن الانباري قال قوم السلام هو الله تعالى
فمعنى قوله السلام عليكم يعني الله عليكم اي على حفظكم وهذا بعيد في هذه
الوجوه لتنكير السلام في قوله فقل سلام عليكم ولو كان معرفا لصح هذا الوجه
واقول كتبت فصولا مشبعة كاملة في قولنا سلام عليكم وكتبتها في سورة التوبة
وهي اجنبية عن ذلك الموضع واذا نقلته الى هذا الموضع كمل هذا البحث والله
اعلم اما قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة ففيه مسايل المسئلة الاولى
قوله كتب على فلان يفيد الايجاب وكلمة على ايضا تفيد الايجاب ومجموعهما
مبالغة في الايجاب فهذا يقتضي كونه سبحانه وتعالى راحما لعباده رحيما بهم على
سبيل الوجوب واختلف العقلاء في سبب ذلك الوجوب فقال اصحابنا له سبحانه
ان يتصرف في عباده كيف شاء واراد الا انه اوجب على نفسه الرحمة على سبيل الكرم
وقالت المعتزلة ان كونه عالما بقبح القبائح عالما بكونه غنيا عنها يمنعه من الاقدام
على القبائح ولو فعله كان ظالما والظلم قبيح والقبيح منه محال وهذه المسئلة من المسائل
الجليلة في علم الاصول المسئلة الثانية دلت هذه الاية على انه لا يمتنع تسمية
ذات الله بالنفس وايضا قوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك يدل عليه والنفس
هاهنا بمعنى الذات والحقيقة فاما بمعنى الجسم والدم فالله تعالى مقدس عنه
لانه لو كان جسما لكان مركبا والمركب ممكن وايضا انه احد والاحد لا يكون مركبا
وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا انه غني كما قال تعالى هو الغني والغني لا يكون
مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا انه الاجسام متماثلة في الماهية فلو كان
جسما لحصل له مثل وذلك باطل لقوله ليس كمثله شيء واما الدلايل العقلية فكثيرة قوية
ظاهرة جلية المسئلة الثالثة قالت المعتزلة قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة
ينافي ان يقال انه تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ابد الآباد وينافي ان يقال
انه يمنعه عن الايمان ثم يامره حال ذلك المنع بالايمان ثم يعذبه على ترك ذلك
الايمان وجواب اصحابنا انه ضار نافع محيي مميت فهو تعالى فعل تلك الرحمة
البالغة وفعل هذا القهر البالغ ولا منافاة بين الامرين المسئلة الرابعة
من الناس من قال انه تعالى لما امر الرسول بان يقول لهم سلام عليكم
كتب ربكم على نفسه الرحمة كان هذا من قول الله ومن كلامه فهذا يدل على انه سبحانه
قال لهم في الدنيا سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة وتحقيق هذا
الكلام انه تعالى وعد اقواما بانه يقول لهم بعد الموت سلام قولا من رب رحيم
ثم ان اقواما افنوا اعمارهم في العبودية حتى صاروا في حياتهم الدنيوية كانهم انتقلوا
الى عالم القيامة لا جرم صار التسليم الموعود به بعد الموت في حق اقوام
حال كونهم في الدنيا ومنهم من قال بل هذا كلام الرسول وقوله على التقدير
فهو درجة عالية ثم قال انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فيه
مسايل المسئلة الاولى اعلم ان هذا الانبا ول التوبة من انكر لكن هذا

الكلام خطاب مع الذين وصفهم بقوله واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فيثبت ان
المراد منه توبة المسلم عن المعصية والمراد من قوله بجهالة ليس هو الخطاب والغلط
لان ذلك لا حاجة به الى التوبة بل المراد ان يقدم على المعصية بسبب الشهوة فكان المراد
منه بيان ان المسلم اذا اقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنبا ثم تاب منه توبة حقيقية
فانه تعالى يقبل توبته المسئلة الثانية قرا نافع انه من عمل بفتح الالف فانه غفور
رحيم بكسر الالف وقرا عاصم وابن عامر بالفتح فيهما والباقون بالكسر فيهما اما
فتح الاول فعلى تفسير الرحمة كانه قيل كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من
عمل منكم واما فتح الثانية فعلى ان يجعله بدلا من الاولى كقوله تعالى ايعدكم انكم اذا
متم وكنتم ترابا انكم مخرجون وقوله كتب عليه انه من تولاه فانه يضله وقوله
الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم قال ابو علي الفارسي من
فتح الاول فقد جعلها بدلا من الرحمة واما التي بعدها فعلى انه اضمر له
خبرا تقديره فله انه غفور رحيم فله غفرانه او اضمر مبتدا لكون ان جزء كانه
قيل فامره انه غفور رحيم فقد تم هذا الكلام ثم ابتدا وقال انه من عمل منكم
سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ودخلت الفا جوابا
للجزاء وكسرت ان لانها دخلت على مبتدا وخبر كانك قلت فهو غفور رحيم
الا ان الكلام الاول اوكد وهذا قول الزجاج وقرا نافع الاولى بالفتح والثانية
بالكسر لانه ابدل الاولى من الرحمة واستانف ما بعد الفا المسئلة الثالثة
قوله من عمل منكم سوءا بجهالة قال الحسن كل من عمل معصية فهو جاهل ثم
اختلفوا فقيل لانه جاهل بمقدار ما فاته من الثواب وما استحقه من العقاب
وقيل انه وان علم ان عاقبة ذلك الفعل مذمومة الا انه اثر اللذة العاجلة على
الخير الكثير الآجل ومن اثر القليل على الكثير قيل في العرف انه جاهل وحاصل الكلام
انه وان لم يكن جاهلا الا انه لما فعل ما يليق بالجاهل اطلق عليه لفظ الجاهل
وقيل نزلت هذه في عمر حين اشار باجابة الكفرة الى ما اقترحوه ولم يعلم انها
مفسدة ونظير هذه الاية قوله انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم
المسئلة الرابعة قوله تعالى ثم تاب من بعده واصلح فقوله تاب اشارة الى
الندم على الماضي وقوله واصلح اشارة الى كونه آتيا بالاعمال الصالحة في الزمان
المستقبل ثم قال فانه غفور رحيم فهو غفور بسبب ازالة العقاب رحيم
بسبب ايصال الثواب الذي هو النهاية في الرحمة قوله تعالى وكذلك
نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين والمراد كما فصلنا لك
في هذه السورة دلائلنا على تقرير التوحيد والنبوة والقضاء والقدر فكذلك
نميز ونفصل لك دلائلنا وحججنا في تقرير كل حق ينكره اهل الباطل وقوله
ولتستبين عطف على المعنى كانه قيل ليظهر الحق ولتستبين وحسن هذا
الحذف لكونه معلوما واختلف القراء في ولتستبين فقرا نافع ولتستبين بالتاء و
سبيل بالنصب والمعنى لتستبين يا محمد حال هؤلاء المجرمين وقرا حمزة
والكسائي وابو بكر عن عاصم ليستبين بالياء وسبيل بالرفع والباقون بالتاء الا

لا لذاته

الا لذاته لاجرم صح ان يقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فهذا هو طريقة
هؤلاء الفرقة فسروا هذه الاية بناء على هذه الطريقة ثم اعلم ان هاهنا دقيقة
اخرى وهي ان القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل
التمام والكمال الا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال والفوا
استحضار المعقولات المجردة ومثل هذه الاشياء يكون كالنادر وقوله وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو قضية عقلية مجردة فالانسان الذي يقوى على الاحاطة
بمعنى هذه القضية نادر جدا والقرآن انما نزل لينتفع به جميع الخلق فهاهنا طريق
آخر وهو انه من ذكر القضية العقلية المحضة الكلية ليصير ذلك المعقول
معاونا بهذا المثال المحسوس مفهوما لكل احد والامر في هذه الاية ورد على
هذا القانون لانه قال اولا وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ثم اكد هذا المعقول
الكلي المجرد بمثال محسوس فقال ويعلم ما في البر والبحر والحس والخيال قد وقف
على عظمة احوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس كشف عن حقيقة عظمة في
ذلك المعقول وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى قدم ذكر البر لان الانسان
قد شاهد احوال البر وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال
وكثرة ما فيهما من الحيوان والنبات والمعادن واما البحر فاحاطة العقل باحوالها
اقل الا ان الحس يدل ان عجائب البحار في الحكمة اكثر وطولها وعرضها اعظم وما
فيها من الحيوانات واجناس المخلوقات اعجب فاذا استحضر الخيال صورة البر والبحر
على هذه الوجوه ثم عرف ان مجموعها قسم حقير من الاقسام الداخلة تحت قوله
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فيصير هذا المثال المحسوس مقويا
ومكملا للعظمة الحاصلة تحت هذه الاية ثم انه تعالى لما كشف عن عظمة قوله
وعنده مفاتح الغيب بذكر البر والبحر كشف عن عظمة البر والبحر بقوله وما
تسقط من ورقة الا يعلمها وذلك لان العقل يستحضر جميع ما على وجه الارض
من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ثم يستحضر جميع ما فيها من
الشجر والنجم ثم يستحضر انه لا تتغير حال ورقة الا والحق يعلمها ثم يجاوز هذا المثال
الى مثال آخر اشد منه وهو قوله ولا حبة في ظلمات الارض وذلك لان الحبة
تكون في غاية الصغر وظلمات الارض موضع يبقى اكبر الاجسام واعظمها
مختفيا فيها فاذا سمع ان تلك الحبة الملقاة في ظلمات الارض موضع على اتساعها
وعظمتها لا تخرج عن علم الله سبحانه البتة صارت هذه الامثلة منبهة على عظمة
وجلالة غالية من المعنى المشار اليه بقوله وعنده مفاتح الغيب بحيث تتحير العقول
فيها وتتقاصر الافكار والالباب عن الوصول الى مباديها ثم انه تعالى لما قوى امر
المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد الى ذكر
القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة اخرى فقال ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين وهو عين المذكور في قوله وعنده مفاتح الغيب فهذا ما لخصناه
في تفسير هذه الاية الشريفة العالية المسئلة الثانية المتكلمون

قالوا انه تعالى فاعل العالم بجواهره واعراضه على سبيل الاحكام والاتقان
ومن كان كذلك كان عالما بها فوجب كونه تعالى عالما بها والحكماء قالوا انه
سبحانه مبدا لجميع الممكنات والعلم بالمبداء يوجب العلم بالاثر فوجب كونه تعالى عالما
بهذه المتغيرات والزمانيات من حيث انها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب
المسئلة الثالثة قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو يدل على كونه تعالى
منزها عن الضد والند وتقريره ان قوله وعنده مفاتح الغيب يفيد الحصر اى
عنده لا عند غيره ولو حصل موجود اخر واجب الوجود لكان مفاتح الغيب حاصلة
ايضا عند ذلك الاخر وحينئذ يبطل هذا الحصر وايضا كما ان لفظ الاية يدل على
هذا التوحيد فكذلك البرهان العقلى ساعد عليه وتقريره ان المبدا لحصول
العلم بالاثار والصانع هو العلم بالموثر والموثر الاول فى كل الممكنات هو الحق سبحانه
فالمفتح الاول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه لكن العلم به ليس الا له
لان ما سواه اثر والعلم بالاثر لا يفيد العلم بالموثر فظهر بهذا البرهان ان مفاتح
الغيب ليست الا عند الحق سبحانه والله اعلم المسئلة الرابعة قوله ولا
حبة ولا رطب ولا يابس الرفع وفيه وجهان احدهما ان يكون عطفا على محل
من ورقة وان يكون رفعا على الابتداء وخبره الا فى كتاب مبين كقولك لا رجل
منهم ولا امراة الا فى الدار المسئلة الخامسة فى قوله الا فى كتاب مبين فيه
قولان الاول ان ذلك الكتاب المبين هو علم الله لا غير وهذا هو الاصوب والثانى
قال الزجاج يجوز ان يكون الله تعالى جل ثناؤه اثبت كيفية المعلومات فى كتاب
من قبل ان يخلق الخلق كما قال تعالى ما اصاب من مصيبة فى الارض ولا فى
انفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبراها وفائدة هذا الكتاب امور احدها انه تعالى
انما كتب هذه الاحوال فى اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى
فى المعلومات وانه لا يغيب عنه مما فى السموات والارض شى فيكون فى ذلك عبرة كاملة
تامة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لانهم يقابلون به ما يحدث به
فى هذا العالم فيجدونه موافقا له وثانيها ان يقال انه تعالى ذكر ما ذكر من الحبة
والورقة تنبيها للمكلفين على امر الحساب واعلاما بانه لا يفوته من كل ما يصنعون
فى الدنيا شى لانه اذا كان لم يهمل امر الاحوال التى ليس فيها ثواب وعقاب وتكليف
فبان لا يهمل الاحوال المشتملة على الثواب والعقاب اولى وثالثها انه تعالى علم احوال
جميع الموجودات فيمتنع تغيرها عن مقتضى ذلك العلم والا لزم الجهل فاذا
كتب احوال جميع الموجودات فى ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع ايضا
تغيرها والا لزم الكذب فتصير كتبة جملة الاحوال فى ذلك الكتاب موجبا
تاما وسببا كاملا فى انه يمتنع تقدم ما تاخر وتاخر ما تقدم كما قال صلوات الله
عليه جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة قوله تعالى وهو الذى يتوفيكم بالليل
ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى اجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم
ينبئكم بما كنتم تعملون اعلم انه تعالى لما بين كمال علمه بالاية الاولى بين كمال

قدرته بهذه الاية وهو كونه قادرا على نقل الذوات من الموت الى الحياة ومن
النوم الى اليقظة واستقلاله بحفظها فى جميع الاحوال وتدبيرها على احسن
الوجوه حالتى النوم واليقظة اما قوله وهو الذى يتوفيكم بالليل فالمعنى يميتكم
ويتوفى نفوسكم التى بها تقدرون على الادراك والتمييز كما قال الله يتوفى
الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فالله يقبض الارواح عن التصرف
التصرف بالنوم كما يقبضها بالموت وههنا بحث وهو ان النائم لا شك انه
حى ومتى كان حيا لم يكن روحه مقبوضة البتة واذا كان كذلك لم يصح
ان يقال ان الله توفاه فلا بد ههنا من تاويل وهو ان حال النوم تغور الارواح
الحساسة من الظاهر فى الباطن فصارت الحواس الظاهرة معطلة عن اعمالها
فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن بعض الاعمال وعند الموت صارت جملة
البدن معطلة عن كل الاعمال فحصل بين النوم والموت مشابهة من هذا الاعتبار
فصح لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا الوجه ثم قال ويعلم ما جرحتم بالنهار
يريد ما كسبتم من العمل بالنهار قال تعالى وما علمتم من الجوارح والمراد منها
الكواسب من الطير والسباع واحدها جارحة قال تعالى والذين اجترحوا السيئات
اى اكتسبوا وبالجملة فالمراد منه اعمال الجوارح ثم قال تعالى ثم يبعثكم فيه ثم يرد اليكم
ارواحكم فى النهار والبعث ههنا اليقظة ثم قال تعالى ليقضى اجل مسمى اى اعماركم
المكتوبة وهى قوله تعالى واجل مسمى عنده والمعنى يبعثكم من نومكم الى ان تبلغوا اجالكم
ومعنى القضاء فصل الامر على سبيل التمام ومعنى قضاء الاجل فصل مدة العمر من
غيرها بالموت واعلم انه تعالى لما ذكر انه يميتهم اولا ثم يوقظهم ثانيا كان ذلك جاريا
مجرى الاحياء بعد الاماتة لا جرم استدل بذلك على صحة البعث والقيامة
فقال ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون فى ليلكم ونهاركم وجميع احوالكم
واعمالكم قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء
احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق
الا له الحكم وهو اسرع الحاسبين اعلم ان هذا النوع نوع اخر من الدلايل على
كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمته وتقريره انا بينا فيما سبق انه لا يجوز ان يكون
المراد من هذه الفوقية بالمكان والجهة بل يجب ان يكون المراد منه الفوقية
بالقهر والقدرة كما يقال امر فلان فوق امر فلان بمعنى انه اعلى وانفذ ومنه الفوقية فى قوله
تعالى يد الله فوق ايديهم ومما يؤكد ان المراد ذلك ان قوله وهو القاهر فوق
عباده مشعر بان هذا القهر انما حصل بسبب هذه الفوقية والفوقية المفيدة
لصفة القهر هى الفوقية بالقدرة لا بالجهة اذ المعلوم ان المرتفع فى المكان قد
يكون مقهورا وتقرير هذا القهر من وجوه الاول انه قهار للعدم بالتكوين
والايجاد والثانى انه قهار للوجود بالافناء والافساد فانه تعالى هو الذى
ينقل الممكن من العدم الى الوجود تارة وبالعكس ولا وجود ولا عدم الا بايجاده
واعدامه الثالث انه قهار لكل ضد بضده فيقهر النور بالظلمة والظلمة بالنور
والنهار بالليل والليل بالنهار وقد مضى تقريره فى قوله قل اللهم مالك الملك الاية اذا عرفت

منهج الكلام فاعرف انه بحر لا ساحل له لان كل مخلوق فله ضد فالفوق ضد التحت
والماضي ضد المستقبل والنور ضد الظلمة والحياة ضدها الموت والقدرة
ضدها العجز وتأمل ساير الاحوال والصفات لتعرف ان حصول التضاد بينهما يقضي
عليهما بالمقهورية والعجز والنقصان وحصول هذه الصفة في الممكنات يدل
على ان لها مدبرا قادرا قاهرا منزها عن الضد والند مقدسا عن الشبه والشكل
كما قال وهو القاهر فوق عباده والرابع ان هذا البدن مولف من الطبايع الاربعة
وهي متنافرة متباغضة متباعدة بالطبع والخاصية واجتماعها لا بد وان يكون بقسر
قاسر واخطا من قال ان ذلك القاسر هو النفس الانسانية وهو الذي ذكره ابن سينا
في الاشارات لان تعلق النفس بالبدن انما يكون بعد حصول المزاج واعتدال
الامتزاج والقاهر لهذه الطبايع على الاجتماع سابق على هذا الاجتماع والسابق
على حصول الاجتماع مغاير للمتاخر عن حصول الاجتماع فثبت ان القاهر لهذه
الطبايع على الاجتماع ليس الا الله سبحانه كما قال وهو القاهر فوق عباده وايضا
فالجسد سفلي ظلماني فان غير باق والروح لطيف نوراني مشرق باق ظاهر
لطيف فبينهما اشد المنافرة والمباعدة ثم انه سبحانه جمع بينهما على سبيل القهر
والقدرة وجعل كل واحد منهما مستكملا بصاحبه متمتعا بالآخر فالروح يصون
البدن عن العفونة والفساد والتفرق والبدن يصير آلة للروح في تحصيل
السعادات الابدية والمعارف الالهية فهذا الاجتماع وهذا الانتفاع ليس
الا بقهر الله سبحانه لهذه الطبايع كما قال وهو القاهر فوق عباده وايضا دخول
الروح في الجسد اعطى الروح قدرة على فعل الضدين ومكنة من الطرفين
الا انه يمتنع رجحان الفعل على الترك والترك على الفعل اخرى الا عند حصول
الداعية الجازمة الخالية عن المعارض فلما لم يحصل تلك الداعية امتنع
الترك والفعل فكان اقدام الفاعل على الفعل تارة وعلى الترك اخرى بسبب
حصول تلك الداعية في قلبه من الله تعالى وذلك يجري القهر فكان قاهرا مجرى
للعباد من هذه الجهة واذا تاملت هذه الابواب علمت ان الممكنات
والمبدعات والعلويات والسفليات والذوات والصفات كلها مقهورة
تحت قهر الله مسخرة تحت تسخير الله كما قال وهو القاهر فوق عباده اما قوله تعالى
ويرسل عليكم حفظة والمراد من جملة قهره لعباده ارسال الحفظة وهم المشار اليهم
بقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله ما
يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وان عليكم لحافظين كراما كاتبين واتفقوا وقوله
ان المراد من حضور هولاء الحفظة ضبط الاعمال ثم اختلفوا فمنهم من يقول
انهم يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات باسرها بدليل قوله تعالى ما لهذا
الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة فاذا عمل الانسان حسنة يكتبها من على اليمين
واذا عمل سيئة قال من على اليمين لمن على اليسار انتظر لعله ان يتوب منها فان
لم يتب كتبت عليه والقول الاول اقوى لان قوله تعالى ويرسل عليكم حفظة
يفيد حفظ الكل من غير تخصيص البحث الثاني ان ظاهر هذه الايات

[illegible]

يدل

يدل على ان اطلاع هولاء الحفظة على الاقوال والاحوال اما على صفات القلوب
وهي الجهل والعلم فليس في الايات ما يدل على اطلاعهم عليها اما في الاقوال فقوله
تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد واما في الاعمال فقوله تعالى وان
عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون فاما الايمان والكفر والاخلاص
والشرك فلم يدل الدليل على اطلاع الملائكة عليها البحث الثالث ذكروا في فائدة
جعل الملائكة موكلين على بني ادم وجوها الاول ان المكلف اذا علم ان الملائكة
موكلين عليهم يحصون عليهم اعمالهم ويكتبونها في صحايف تعرض على رؤوس الاشهاد
في مواقف القيامة كان ذلك زاجرا لهم عن القبايح الثاني ان توزن
تلك الصحايف يوم القيمة لان وزن الاعمال غير ممكن اما وزن الصحايف
فممكن الثالث يفعل الله ما يشاء ويجب علينا الايمان بكل ما ورد به الشرع
سواء عقلنا الشرع فيه او لم نعقل فهذا حاصل ما قاله اهل الشريعة
واما اهل الحكمة فقد اختلفت اقوالهم في هذا الباب على وجوه
الاول قال المتاخرون منهم وهو القاهر فوق عباده ومن جملة ذلك
القهر ان خلط الطبايع المتضادة ومزج العناصر المتنافرة فلما
تحصل بينهما امتزاج استعد ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج
لقبول النفس المدبرة والقوى الحسية الحركية والنطقية قال فقالوا
المراد من قوله ويرسل عليكم حفظة تلك النفوس والقوى فانها
هي التي تحفظ تلك الطبايع المقهورة على امتزاجها والقول الثاني
وهو قول بعض القدماء ان هذه النفوس البشرية والارواح الانسانية
مختلفة بجواهرها متباينة بماهياتها فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول
في الذكاء والبلادة والحرية والنذالة والشرف والخساسة وغيرها
من الصفات ولكل طايفة من الارواح الانسانية مختلفة بجواهرها
متباينة بماهياتها فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول في الذكاء
والبلادة والحرية والنذالة والشرف والخساسة وغيرها من الصفات
ولكل طايفة طايفة من الارواح السفلية روح سماوي هو لها كالاب المشفق
والسيد الرحيم يعينها على مهماتها في يقظتها ومناماتها تارة على سبيل
الرؤيا واخرى على سبيل الالهامات فالارواح الشريرة لها مبادي
من عالم الافلاك وكذا الارواح الخيرة وتلك المبادي في مصطلحهم يسمى
بالطباع التام يعني تلك الارواح الفلكية في تلك الطبايع والاخلاق تامة كاملة
من الارواح السفلية المتولدة منها اضعف منها جدا لان المعلول في كل
باب اضعف من علته ولاصحاب العزايم والطلسمات والروحانيات في
هذا الباب كلام كثير والقول الثالث ان النفس المتعلقة بهذا الجسد
لا شك ان في النفوس المفارقة عن الاجساد ما كانت مساوية لهذه

في الطبيعة والماهية فتلك النفوس المفارقة تميل الى هذه النفس
اتميل بسبب ما بينها من المشاكلة والموافقة وهي ايضا تتعلق بوجه ما بهذا
البدن وتصير معاونة لهذه النفس على مقتضيات طبيعتها فثبت بهذه الوجوه
ان الذي جاءت الشريعة به الحق وليس للفلاسفة ان يمتنعوا عنها لانهم
قد اقروا بما يقرب منه واذا كان كذلك كان اصرار الجهال منهم على التكذيب
باطلا اما قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا ففيه حذف
والتقدير حتى اذا جاء احدكم الموت وقت الموت توفته رسلنا وهاهنا
بحثان البحث الاول انه تعالى قال الله يتوفى الانفس حين موتها وقال
وهو الذي خلق الموت والحياة فهذان النصان يدلان على ان توفي الارواح
ليس الا من الله تعالى كما قال قل يتوفاكم ملك الموت وهذا يقتضي ان الوفاة
لا تحصل الا من ملك الموت ثم قال في هذه الاية توفته رسلنا فهذه النصوص
الثلاثة كالمتناقضة والجواب ان التوفي في الحقيقة يحصل بقدرة الله
تعالى وهو في عالم الظاهر مفوض الى ملك الموت وهو الرئيس المطلق في هذا
الباب وله اعوان وخدم وايضا فحسنت اضافة التوفي الى الاوجه الثلاثة
بحسب الاعتبارات الثلاثة البحث الثاني من الناس من قال هؤلاء الرسل
الذين بهم يحصل الوفاة هم اعيان اولئك الحفظة فهم في مدة الحياة
يحفظونه من امر الله وعند مجيء الموت يتوفونه والاكثرون على ان الذين
يتولون الحفظ غير الذين يتولون امر الوفاة ولا دلالة في لفظ الاية على
الفرق الا ان الذي مال اليه الاكثرون هو القول الثاني وايضا فقد
ثبت بالمقاييس العقلية ان الملائكة الذين هم معادن الرحمة والخير
والبر مغايرون للذين هم اصول الغم والحزن وطائفة من الملائكة
هم المسمون بالروحانيات لافادتهم الروح والراحة والريحان وبعضهم
مسمون بالكروبيين لكونهم مبادي للغم والكرب والاحزان البحث الثالث
الظاهر من قوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت انه ملك واحد
وهو رئيس الملائكة الموكلين بقبض الارواح والمراد بالحفظة المذكورين
في الاية اتباعه واشياعه عن مجاهد جعلت الارض مثل الطست لملك
الموت يتناول من يتناوله وما من اهل بيت الا ويطوف عليهم في كل يوم مرتين
وجاء في الاخبار من صفات ملك الموت من كيفية تقدمه عند فناء
الدنيا وانقضائها احوال عجيبة البحث الرابع قرا حمزة توفاه بالالف والباقون
بالتاء فالاول لتقدم الفعل ولان الجمع قد يذكر والثاني على تانيث
الجمع اما قوله تعالى وهم لا يفرطون اي لا يقصرون فيما امر الله فهذا
يدل على ان الملائكة الموكلين بقبض الارواح لا يقصرون فيما امروا به وقوله
في صفة ملائكة النار لا يعصون الله ما امرهم يدل على ان ملائكة العذاب
لا يقصرون في تلك التكاليف وكل من اثبت عصمة الملائكة في هذه الاحوال

اثبت

٢٣٣

اثبت عصمتهم على الاطلاق فدلت هذه الاية على ثبوت عصمة الملائكة على
الاطلاق اما قوله ثم ردوا الى الله مولاهم الحق ففيه ابحاث الاول المراد
(uncertain) ون هم الملائكة يعني كما يموت بنو ادم يموت ايضا اولئك الملائكة وقيل
المراد البشر يعني انهم بعد موتهم يردون الى الله واعلم ان هذه الاية من ادل
الدلائل على ان الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لان صريح هذه
الاية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على انه بعد الموت يرد الى الله والميت
مع كونه ميتا لا يمكن ان يرد الى الله لان ذلك الرد ليس بالمكان والجهة لكونه
تعالى متعاليا عن المكان والجهة بل يجب ان يكون ذلك الرد مفسرا بكونه
منقادا لحكم الله مطيعا لقضاء الله وما لم يكن حيا لا يصح هذا المعنى فيه
فثبت انه حصل هاهنا موت وحياة اما الموت فنصيب البدن فبقي ان تكون
الحياة نصيب النفس والروح فثبت ان الانسان ليس الا النفس والروح
وهو المطلوب واعلم ان قوله ثم ردوا الى الله مشعر بكون الروح موجودة قبل
التعلق بالبدن لان الرد من هذا العالم الى حضرة الجلال انما يكون لو انها كانت
موجودة قبل التعلق بالبدن ونظيره قوله ارجعي الى ربك وقوله اليه
مرجعكم جميعا ونقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خلق الله الارواح قبل
الاجسام بالفي عام وحجة الفلاسفة على اثبات ان النفوس البشرية غير
موجودة قبل وجود البدن حجة ضعيفة بينا ضعفها في الكتب العقلية
البحث الثاني كلمة الى تفيد انتهاء الغاية فقوله الى يفيد اثبات المكان والجهة
لله تعالى وذلك باطل فوجب حمله على انهم ردوا الى الله حيث لا مالك ولا حاكم
سواه البحث الثالث انه سمى نفسه في هذه الاية باسمين احدهما المولى وقد
عرفت ان لفظ المولى ولفظ الولي مشتقان من القرب وهو الله سبحانه القريب
البعيد الظاهر الباطن فمن كمال قربه قال وهو اقرب اليه من حبل الوريد وقوله
ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وايضا المعتق يسمى مولى وذلك مشعر
بانه اعتقهم عن العذاب والمراد من قوله سبقت رحمتي غضبي وايضا اضاف
نفسه الى العبيد فقال مولاهم وما اضافهم الى نفسه وذلك نهاية الرحمة
وايضا قال مولاهم الحق والمعنى انهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالي الباطلة
وهي النفس والشهوة والغضب كما قال افرايت من اتخذ الهه هواه فلما مات الانسان
تخلص من تصرفات الموالي الباطلة وانتقل الى تصرف المولى الحق والاسم الثاني
الحق واختلف في انه هل هو اسم من اسماء الله تعالى فقيل الحق مصدر وهو نقيض الباطل
واسماء المصادر لا تجري على الفاعلين الا مجازا كقولنا فلان عدل ورجاء
وغياث وكرم وفضل ويمكن ان يقال الحق هو الموجود واحق الاشياء بالموجودية
هو الله سبحانه لكونه واجبا لذاته فكان احق الاشياء بكونه حقا هو هو واعلم
انه قرئ الحق بالنصب على المدح كقولك الحمد لله الحق اما قوله الا له الحكم
وهو اسرع الحاسبين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** معناه انه لا حكم الا لله
ويتاكد ذلك بقوله ان الحكم الا لله وذلك يدل على انه لا حكم لاحد على شيء الا

لله وذلك يوجب ان الخير والشر بحكم الله وقضايه فلولا ان الله حكم لاجل
للسعيد بالسعادة والشقي بالشقاوة والا لما حصل ذلك المسئلة الثانية
قال اصحابنا هذه الاية يدل على ان الطاعة لا توجب الثواب والمعصية
لا توجب العقاب اذ لو ثبت ذلك ثبت للمطيع على الله حكم وهو اخذ الثواب
وذلك ينافي ما دلت الاية عليه لا حكم الا لله تعالى المسئلة الثالثة
احتج الجبائي بهذه الاية على حدوث كلام الله تعالى قالوا لو كان كلامه قديما
لوجب ان يكون كلما بالمحاسبة الان وقبل خلقه وذلك محال لان المحاسبة
تقتضي حكاية عمل تقدم واصحابنا عارضوه بالعلم فانه تعالى كان قبل العالم
عالما بانه سيوجد وبعد وجوده صار عالما بانه وجد قبل ذلك ولم
يلزم منه تغير العلم فلم لا يجوز مثله في الكلام والله اعلم المسئلة الرابعة
اختلفوا في كيفية هذا الحساب فمنهم من قال انه تعالى يحاسب الخلق
بنفسه دفعة واحدة ولا يشغله كلام عن كلام ومنهم من قال انه تعالى
بل يامر الله الملايكة حتى ان كل واحد من الملايكة يحاسب واحدا من العباد
لانه تعالى لو حاسب الكفار بنفسه وليكلمهم وذلك باطل لقوله تعالى
في صفة الكفار ولا يكلمهم الله واما الحكما فلهم في تفسير هذا
الحساب كلام وهو انما يتخلص بتقدير مقدمات فالمقدمة الاولى ان كثرة
الافعال وتكررها يوجب حدوث الملكات الراسخة القويه الثابتة انه
لما كان تكرر العمل يوجب حصول الملكة الراسخة وجب ان والاستقرار التام
يكشف عن صحة ما ذكرناه الا ترى انه ان كل من كانت مواظبته على عمل من الاعمال
اكثر كان رسوخ الملكة التامة على ذلك العمل منه اقوى والمقدمة الثانية
انه لما كان تكرر العمل يوجب حصول الملكة الراسخة وجب ان يكون لكل واحد من
من تلك الاعمال اثر في حصول تلك الملكة بل كان يجب ان يكون لكل جزء من العمل
الواحد اثر بوجه ما في حصول تلك الملكة والعقلا ضربوا لهذا الباب امثلة فالمثال
الاول لو فرضنا سفينة عظيمة بحيث لو القي فيها مائة الف من فانها تغوص في
الماء بقدر شبر واحد فلو لم يلق فيها الا حبة واحدة من الحنطة فهذا القدر
من القاء الجسم الخفيف في تلك السفينة يوجب غوصا في الماء بقدر قليل وبلغت
في القلة الى حيث لا يدركها الحس ولا تضبطها الخيال والثاني انه ثبت عند الحكما
ان البسايط اشكالها الطبيعية كرات فسطح الماء يجب ان يكون كرة والقسي
المتشابهة من الدواير المحيطة بالمركز الواحد مختلفة فان القوس الحاصلة
من الدايرة العظمى يكون اقل من تحدب القوس المتشابهة للاولى من الدايرة
الصغرى واذا كان الامر كذلك فالكوز اذا ملئ من الماء ووضع الكوز فوق
الجبل ومتى كانت الحدبة اعظم كان احتمال الكوز للماء اكثر فهذا يوجب ان
احتمال الكوز للماء حال كونه تحت الجبل اكثر من احتماله للماء حال كونه فوق
الجبل الا ان هذا القدر من التفاوت لا يفي بادراكه الحس والخيال لكونه

فغاية

في غاية القلة المثال الثالث ان الانسانين الذين يقف احدهما بالقرب من الاخر
فان رجليهما تكون اقرب الى مركز العالم من راسيهما لان الاجرام الثقيلة تنزل من
المحيط الى ضيق المركز الا ان ذلك القدر من التفاوت لا يفي بادراكه الحس
والخيال فاذا عرفت هذه الامثلة وعرفت ان كثرة الافعال توجب حصول الملكات
فنقول فلا فعل من افعال الخير والشر بقليل ولا كثير الا ويفيد حصول اثر النفس اما في
السعادة واما في الشقاوة وعند هذا ينكشف بهذا البرهان العقلي القاطع
صحة قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية ولما ثبت ان الافعال توجب
حصول الملكات فالافعال الصادرة من اليد هي المؤثرة في حصول الملكة المخصوصة
وكذلك الافعال الصادرة من الرجل فلا جرم تكون الايدي والارجل شاهدة
يوم القيامة على الانسان بمعنى ان تلك الاثار النفسانية انما حصلت في جوهر
النفس بواسطة هذه الافعال الصادرة عن هذه الجوارح فكان صدور
تلك الافعال من تلك الجارحة المخصوصة جاريا مجرى الشهادة لحصول
تلك الاثار المخصوصة في جوهر النفس واما الحساب فالمقصود منه ما بقي من
الدخل والخرج ولما بينا ان لكل ذرة من اعمال الخير والشر اثرا في حصول
هذه الهيات في جوهر النفس اما من الهيات الزاكية الطاهرة او من الهيات
المذمومة الخسيسة ولا شك ان تلك الاعمال كانت مختلفة ولا جرم كان
كان بعضها يتعارض بالبعض وبعد حصول تلك المعارضات يبقى في النفس قدر
مخصوص من الخلق الحميد وقدر اخر من الخلق الذميم فاذا مات الجسد ظهر مقدار
ذلك الخلق الحميد ومقدار ذلك الخلق الذميم وذلك الظهور انما يحصل
في الانسان الذي لا ينقسم وهو الان الذي فيه ينقطع تعلق النفس من
البدن فيعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب فهذه اقوال ذكرت في تطبيق
الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية والله اعلم بحقايق الامور قوله تعالى
قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية لئن انجانا
من هذه لنكونن من الشاكرين قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم انتم
تشركون اعلم ان هذا نوع اخر من الدلايل الدالة على كمال القدرة الالهية
وكمال الرحمة والفضل والاحسان وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا عاصم
وحمزة والكساي قل من ينجيكم بالتشديد في الكلمتين والباقون بالتخفيف قال
الواحدي والتشديد والتخفيف لغتان منقولتان من نجا فان شئت نقلت بالهمزة
وان شئت نقلت بتضعيف العين مثل افرحته وفرحته واغرمته وغرمته
وفي القران نزل فانجيناه والذين معه وفي اية اخرى ونجينا الذين امنوا
ولما جاء التنزيل باللغتين معا ظهر استواء القراءتين في الحسن غير ان الاختيار
التشديد لان ذلك من الله كان غير مرة وايضا قرا عاصم وفي رواية ابي بكر خفية
بكسر الخاء والباقون بالضم وهما لغتان وعلى هذا الاختلاف في سورة الاعراف وعن
الاخفش في خفية وخفية انهما لغتان وايضا الخفية من الاخفاء والخيفة من
الرهبة وايضا انجانا من هذه قرا عاصم وحمزة والكساي لئن انجانا على المغايبة

والباقون لئن انجيتنا على الخطاب فاما الاولون وهم الذين قرؤا على المغايبة
فقد اختلفوا وقرا عاصم بالتخفيف والباقون بالامالة وحجة من قرا على المغايبة
انما قبل هذا اللفظ وما بعده مذكور بلفظ المغايبة اما ما قبله فقوله يدعونه
واما ما بعده فقوله قل الله ينجيكم منها وايضا فالقراءة بلفظ الخطاب توجب الاضمار
والتقدير يقولون لئن انجيتنا والاضمار خلاف الاصل وحجة من قرا على المخاطبة
قوله تعالى في اية اخرى لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين
المسئلة الثانية ظلمات البر والبحر مجاز عن مخاوفهما واهوالهما يقال
ليوم الشدة يوم مظلم ويوم ذو كواكب اي لشدة ظلمته عاد كالليل وحقيقة
الكلام فيه ان يشتد الامر عليه ويشتبه عليه كيفية الخروج ويظلم عليه
طريق الخلاص ومنهم من حمله على حقيقته فقال ظلمات البحر هو ان يجتمع
ظلمة الليل وظلمة البحر وظلمة السحاب واضافت الرياح الصعبة والامواج
الهائلة اليها فلم يعرفوا كيفية الخلاص واما ظلمات البر فهي ظلمة الليل وظلمة
السحاب والخوف الشديد من هجوم الاعداء والخوف الشديد من عدم الاهتداء
الى طريق الصواب والمقصود ان عند اجتماع هذه الاسباب الموجبة للخوف
الشديد لا يرجع الانسان الا الى الله فهذا الرجوع يحصل ظاهرا وباطنا الا
ان الانسان في هذه الحالة يعظم اخلاصه في حضرة الله سبحانه وينقطع رجاؤه عن
كل ما سوى الله وهو المراد من قوله تضرعا وخفية بين تعالى انه اذا شهدت
الفطرة السليمة والخلقة الاصلية في هذه الحالة بانه لا ملجأ الا الى الله ولا
تعويل الا على فضل الله وجب ان يبقى هذا الاخلاص عند كل الاحوال والاوقات
لكنه ليس كذلك فان الانسان بعد الفوز بالسلامة والنجاة يحيل تلك
السلامة الى الاسباب الجسمانية ويقدم على الشرك ومن المفسرين من يقول المقصود
من هذا الطعن في الهية الاوثان وانا اقول التعلق بشيء مما سوى الله في طريق
العبودية يقرب من ان يكون تعلقا بالوثن ولذلك فان اهل التحقيق يسمونه
بالشرك الخفي ولفظ الاية يدل على ان عند حصول هذه الشدائد يأتي الانسان
بامور احدها الدعاء وثانيها التضرع وثالثها الاخلاص بالقلب وهو المراد من
قوله وخفية ورابعها التزام الاشتغال بالشكر وهو المراد من قوله لئن
انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ثم بين تعالى انه ينجيهم من تلك المخاوف
ومن سائر موجبات الخوف والكرب ثم ان ذلك الانسان يقدم على الشرك
ونظير هذه الاية قوله من يدعون الا اياه وقوله وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله
مخلصين وبالجملة فعادة اكثر الخلق ذلك اذا شاهدوا الامر الهائل اخلصوا
فاذا انتقلوا الى الامن والرفاهية اشركوا قوله تعالى
قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت
ارجلكم او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف
نصرف الايات لعلهم يفقهون
في الاية مسائل

المسئلة

المسئلة الاولى اعلم ان هذا نوع اخر من دلائل التوحيد وهي ممزوجة بنوع
من التخويف فبين كونه تعالى قادرا على ايصال العذاب اليهم من هذه الطرق
المختلفة اما ارسال العذاب عليهم تارة من فوقهم وتارة من تحت ارجلهم
ففيه قولان الاول حمل اللفظ على حقيقته فنقول العذاب النازل عليهم من فوق
مثل المطر النازل عليهم كما في قصة نوح عليه السلام والصاعقة النازلة عليهم
من فوق وكذا الصيحة النازلة عليهم من فوق وكما حصب قوم لوط وكما رمي
اصحاب الفيل واما العذاب الذي ظهر من تحت ارجلهم فمثل الرجفة ومثل
خسف قارون وقيل هو حبس المطر والنبات وبالجملة فهذه الاية يتناول
جميع انواع العذاب التي يمكن نزولها من فوق وظهورها من اسفل القول
والثاني ان يحمل هذا اللفظ على مجازه قال ابن عباس في رواية عكرمة عذابا
من فوقكم اي من الامراء ومن تحت ارجلكم من العبيد والسفلة واما قوله
او يلبسكم شيعا فاعلم ان الشيع جمع شيعة وكل قوم اجتمعوا على امر فهم
شيعة والجمع شيع واشياع قال تعالى كما فعل باشياعهم من قبل واصله من
التشيع وهو التبع ومعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضا قال الزجاج
قوله يلبسكم اي يخلط امركم خلط اضطراب لا خلط اتفاق فيجعلكم فرقا
ولا يكونون فرقة واحدة فاذا كنتم مختلفين قاتل بعضكم بعضا وهو معنى
قوله ويذيق بعضكم بأس بعض عن ابن عباس لما نزل جبريل بهذه شق
ذلك على الرسول صلى الله عليه وسلم وقال ما بقاء امتي
ان عوملوا بذلك فقال جبريل انما انا عبد مثلك فادع ربك لامتك
فسأل ربه تعالى ان لا يفعل بهم ذلك فقال جبريل عليه السلام ان الله
قد امنهم من خصلتين ان لا يبعث عليهم عذابا من فوقهم كما بعثه على
قوم نوح ولوط ولا من تحت ارجلهم كما خسف بقارون ولم يؤمنهم من
ان يلبسهم شيعا بالاهواء المختلفة ويذيق بعضهم بأس بعض بالسيف
وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان امتي ستفترق على اثنين فرقة
الناجية فرقة واحدة وفي رواية اخرى كلهم في الجنة الا الزنادقة المسئلة
الثانية ظاهر قوله او يلبسكم شيعا هو انه تعالى يحملهم على الاهواء المختلفة
والمذاهب المتنافية وظاهر ان الحق منها ليس الا الواحد وما سواه فهو باطل
فهذا يقتضي انه تعالى قد يحمل المكلف على الاعتقاد الباطل وقوله ويذيق
بعضكم بأس بعض لا شك ان اكثرها ظلم ومعصية فهذا يدل على كونه تعالى
خالقا للخير والشر اجاب الخصم عنه بان الاية تدل على ان الله قادر
عليه وان الله قادر على القبيح انما النزاع انه تعالى هل يفعل ذلك ام لا
والجواب ان وجه التمسك بالاية شيء اخر فانه قال هو القادر على ذلك و
هذا يفيد الحصر فوجب ان يكون غير الله غير قادر على ذلك وهذا
الاختلاف بين الناس حاصل وثبت بمقتضى الحصر المذكور ان لا يكون ذلك
صادرا عن غير الله فوجب ان يكون صادرا عن الله وذلك يفيد المطلوب

المسئلة الثالثة قالت المعتزلة والحشوية هذه الاية من الدل
الدلايل على المنع من النظر والاستدلال وذلك لان فتح تلك الابواب
يفيد وقوع الاختلاف والمنازعة في الاديان ويفرق الخلق الى الذوايب
والاديان وذلك مذموم بحكم هذه الاية والمفضي الى المذموم مذموم
فوجب ان يكون فتح باب النظر والاستدلال في الدين مذموما وجوابه هو
انه ثم قال تعالى في اخر الاية انظر كيف نصرف الايات لعلهم يفقهون
قال القاضي هذا يدل على انه تعالى اراد بتصريف هذه الايات وتقدير
هذه البينات ان يفهم الكل تلك الدلايل ويفقه الكل تلك البينات
وجوابنا بل ظاهر الاية يدل على انه تعالى ما صرف هذه الايات الا لمن فقه
وفهم فاما من اعرض وتمرد فهو تعالى ما صرف هذه الايات لهم والله
اعلم قوله تعالى **وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم**
بوكيل لكل نبا مستقر وسوف تعلمون الضمير في قوله وكذب
به قومك الى ما ذا يرجع اليه فيه اقوال الاول انه راجع الى العذاب المذكور
في الاية السابقة وهو الحق اي لا بد وان ينزل لهم الثاني الضمير في به
للقران وهو الحق اي في كونه كتابا منزلا من عند الله الثالث يعود الى
تصريف الايات وهو الحق لانهم كذبوا كون هذه الاشيا دلالات ثم
قال قل لست عليكم بوكيل اي بحافظ حتى اجازيكم على تكذيبكم واعراضكم
عن قبول الدلايل انما انا منذر والله هو المجازي لكم باعمالكم قال
ابن عباس والمفسرون نسختها اية السيف وهو بعيد ثم قال
لكل نبا مستقر المستقر يجوز ان يكون موضع الاستقرار ويجوز
ان يكون نفس الاستقرار لان ما زاد على الثلاث كان المصدر منه على زنة
اسم المفعول نحو المدخل والمخرج بمعنى الادخال والاخراج والمعنى ان لكل
خبر يخبره الله وقت ومكانا يحصل فيه من غير خلف ولا تاخير وان جعلت
المستقر بمعنى الاستقرار كان المعنى لكل وعد ووعيد من الله استقرار
ولا بد ولن تعلموا ان الامر كما اخبر الله عنه عند ظهوره ونزوله وهو الذي خوف
الكفار به ويجوز ان يكون المراد من عذاب الله حرب ويجوز ان يكون المراد
منه استيلاء المسلمين على الكفار بالحرب قوله تعالى **واذا رايت**
الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث
غيره واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين
اعلم انه تعالى قال في الاية الاول وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم
بوكيل فبين به ان الذين يكذبونه بهذا الدين فانه لا يجب على الرسول ان
يلازمهم وان يكون حفيظا عليهم ثم بين في هذه الاية ان اولئك المكذبين
ان ضموا الى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن في الرسول فانه
يجب الاحتراز عن مقاربتهم وترك مجالستهم وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى واذا رايت ايها السامع الذين يخوضون في اياتنا

ونقل الواحدي ان المشركين كانوا اذا جالسوا المومنين وقعوا في رسول الله
والقران فشتموا واستهزوا فامرهم الله ان لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في
حديث غيره ولفظ الخوض في اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه
اللعب والعبث قال الله تعالى حكاية عن الكفار وكنا نخوض مع الخايضين
واذا سئل الرجل عن قوم فقال تركتهم يخوضون افاد ذلك انهم شرعوا
في كلمات لا ينبغي ذكرها ومن الحشوية من تمسك بهذه الاية في النهي عن
الاستدلال والمنازعة في ذات الله تعالى وصفاته قال لان ذلك خوض
في ايات الله حرام بدليل هذه الاية والجواب عنه انا نقلنا عن المفسرين
ان المراد من الخوض الشروع في ايات الله على سبيل الطعن والاستهزا
وبينا ان لفظ الخوض وضع من اصل اللغة لهذا المعنى فيسقط هذا الاستدلال
المسئلة الثانية قرا ابن كثير ينسينك بالتشديد وفعل وافعل يجريان
مجرى واحد كما بينا ذلك في مواضع وفي التنزيل فمهل الكافرين
امهلهم رويدا والاختيار قراءة العامة لقوله تعالى وما انسانيه
الا الشيطان ومعنى الاية ان نسيت وقعدت فلا تقعد بعد الذكرى وقم
اذا ذكرت والذكرى اسم للتذكرة قال الليث وقال الفرا الذكرى يكون بمعنى الذكر
وقوله مع الظالمين يعني مع المشركين **المسئلة الثالثة** قوله فاعرض عنهم
فهذا الاعراض يحتمل ان يحصل بالقيام عنهم ويحتمل بغيره فلما قال بعد ذلك
فلا تقعد بعد الذكرى صار ذلك دليلا على ان المراد ان يعرض عنهم
بالقيام من عندهم وهاهنا سوالات السوال الاول هل يجوز اظهار هذا
الاعراض بطريق اخر سوى القيام عنهم الجواب الذين يتمسكون بظواهر الالفاظ
ويزعمون وجوب اجرايها على ظواهرها لا يجوزون ذلك والذين يقولون
المعنى هو المعتبر جوزوا ذلك قالوا لان المطلوب اظهار الانكار بكل طريق
افاد هذا المقصود فانه يجوز المصير اليه السوال الثاني لو خاف الرسول
من القيام عنهم هل عليه القيام والجواب كلما وجب على الرسول فعله
وجب عليه سواء ظهر اثر الخوف او لم يظهر فاما جوزنا منه ترك
الواجب بسبب الخوف سقط الاعتماد على التكاليف التي بلغها الينا
اما غير الرسول فان عند شدة الخوف قد يسقط الله عنه الغرض لان
اقدامه على الترك لا يفضي الى المحذور المذكور **المسئلة الرابعة** فلا
تقعد بعد الذكرى يفيد ان التكليف ساقط عن الناسي قال الجبائي اذا كان
عدم العلم بالشي يوجب سقوط التكليف فعدم القدرة على الشي اولى بان يوجب
سقوط التكليف وهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق لا يقع ويدل على ان
الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لانها لو لم تحصل الا مع الفعل لما كانت حاصلة
قبل الفعل فوجب ان لا يكون الكافر قادرا على الايمان فوجب ان لا يتوجه عليه الامر بالايمان واعلم ان هذه
الكلمات كثر ذكرها في هذا الكتاب مع الجواب فلا نطول الكلام بذكر الجواب عنها

يتقون

وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون قال ابن
عباس قال المسلمون ليس لنا كلما نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية وحصلت
الرخصة فيها للمؤمنين ان يقعدوا معهم ويذكرونهم ويفهمونهم قال ومعنى
الآية وما على الذين يتقون الشرك والكبائر والفواحش من حسابهم من
شيء ولكن ذكرى قال الزجاج قوله ذكرى يجوز ان يكون موضع رفع
وان يكون في موضع نصب اما كونه في موضع الرفع فمن وجهين الاول
ولكن عليكم ذكرى اي تذكيرهم وجاز ان يكون ولكن الذي تأمرونهم به ذكرى
فعلى الوجه الاول الذكرى بمعنى التذكير وعلى الوجه الثاني بمعنى
الذكر واما كونه في موضع النصب فالتقدير ذكروهم ذكرى لعلهم يتقون
والمعنى لعل ذلك الذكرى تمنعهم من الخوض في ذلك الفضول قوله تعالى
وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وغرتهم الحيوة الدنيا وذكر به
ان تبسل نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع وان تعدل
كل عدل لا يؤخذ منها اولئك الذين ابسلوا بما كسبوا لهم شراب
من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون اعلم ان هؤلاء هم المذكورون
بقوله الذين يخوضون في اياتنا ومعنى ذرهم اعرض عنهم وليس المراد انه يترك
انذارهم لانه تعالى قال بعده وذكر به ونظيره قوله تعالى اولئك الذين يعلم الله
ما في قلوبهم فاعرض عنهم والمراد ترك معاشرتهم وملاطفتهم ولا يترك انذارهم
وتخويفهم واعلم انه تعالى امر الرسول بان يترك من كان موصوفا بصفتين الصفة
الاولى انهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا حيث سخروا منه واستهزؤا به والثاني
اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الاوثان وغيرها دينا لهم الثالث ان
الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد الكفر والتمني مثل تحريمهم السوائب والبحاير
وما كانوا يحتاطون في امر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله عنهم
بانهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا الرابع قال ابن عباس جعل الله لكل قوم عيدا
يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله ثم ان الناس اكثرهم من المشركين
واهل الكتاب اتخذوا دينهم لهوا ولعبا غير المسلمين فانهم اتخذوا عيدهم
كما شرعه الله تعالى الخامس وهو الاقرب ان المحقق في الدين هو الذي ينصر الدين
لاجل انه قام الدليل على انه حق وصدق وصواب فاما الذين ينصرونه ليتوسلوا
به الى اخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الاموال فهم نصروا الدين
للدنيا وقد حكم الله على الدنيا في ساير الايات بانها لعب ولهو فالمراد من قوله
وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا هو الاشارة الى من يتوسل بدينه الى
دنياه واذا تاملت في اكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين
تحت هذه الحالة والصفة الثانية قوله تعالى وغرتهم الحيوة الدنيا وهذا يؤكد
الوجه الخامس الذي ذكرناه كانه تعالى يقول انما اتخذوا دينهم لعبا ولهوا لاجل
انهم غرتهم الحياة الدنيا فلاجل حب الدنيا في قلوبهم اعرضوا عن حقيقة الدين
واقتصروا على تزيين الظواهر ليتوسلوا بها الى حطام الدنيا اذا عرفت

هذا

فقوله الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا معناه اعرض عنهم ولا تبال بتكذيبهم
واستهزائهم ولا تقم لهم في نظرك وزنا وذكر به واختلفوا في ان الضمير في
به الى ماذا يعود قيل وذكر بالقران وقيل انه تعالى قال وذر الذين اتخذوا دينهم
لعبا ولهوا والمراد الذين يجب ان يتدينوا به ويعتقدوا صحته فقوله وذكر به
اي بذلك الدين لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكور موجب عود الضمير اليه
اما قوله ان تبسل نفس بما كسبت فقال صاحب الكشاف اصل الابسال المنع عن
خصمه او لانه شديد البسور يقال بسر الرجل اذا اشتد عبوسه فاذا زاد
قالوا بسل والعابس قالوا منقبض الوجه اذا عرفت هذا فقول ابن عباس تبسل
نفس بما كسبت اي ترتهن في جهنم بما كسبت من الدنيا وقال الحسن ومجاهد
تسلم للهلكة اي يمتنع عن مرادها وتخذل وقال قتادة تحبس في جهنم
وعن ابن عباس تبسل تفضح وابسلوا فضحوا ومعنى الاية وذكرهم
بالقران ومقتضى الدين احتباسهم في نار جهنم بسبب جناياتهم لعلهم
يخافون فيتقون ثم قال تعالى ليس لها اي ليس للنفس من دون الله ولي ولا شفيع
وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اي وان تفد كل فداء والعدل الفدية لا يؤخذ
ذلك العدل وتلك الفدية منها قال صاحب الكشاف فاعل يؤخذ ليس هو قوله عدل
لان العدل هاهنا مصدر فلا يسند اليه الاخذ واما في قوله ولا يؤخذ منها
عدل فبمعنى المفدى به فصح اسناده اليه فنقول الاخذ بمعنى القبول وارد
قال تعالى ويأخذ الصدقات اي يقبلها واذا ثبت هذا فيحمل الاخذ على
القبول ويزول السؤال والله اعلم والمقصود من هذه الاية بيان وجوه
الخلاص على تلك النفس منسدة فلا ولي يتولى دفع ذلك المحذور ولا شفيع
يشفع فيها ولا فدية تقبل ليحصل الخلاص بسبب قبولها حتى لو جعلت الدنيا
باسرها فدية من عذاب الله لم تنفع فاذا كانت وجوه الخلاص هذه الثلاثة في
الدنيا وثبت انها لا تنفع في الاخرة البتة ظهر انه ليس هناك الا الابسال
الذي هو الارتهان والانغلاق والاستسلام فليس لها البتة دافع من عذاب
الله واذا تصور الم كيفية العقاب على هذا الوجه يكاد يرعد اذا اقدم على
معاصي الله ثم انه تعالى بين ما به صاروا مرتهنين وعليه محبوسين فقال
لهم شراب من حميم وعذاب اليم وذلك هو النهاية في صفة الايلام والله اعلم
قوله تعالى قل اندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد
على اعقابنا بعد اذ هدينا الله كالذي استهوته الشياطين في الارض
حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قل ان هدى الله هو الهدى وامرنا
لنسلم لرب العالمين وان اقيموا الصلوة واتقوه وهو الذي اليه
تحشرون اعلم ان المقصود من هذه الاية الرد على عبدة الاصنام
وهي مؤكدة بقوله قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله فقال قل اندعو
من دون النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ولا على ضرنا ونرد على اعقابنا راجعين
الى الشرك بعد ما انقذنا الله منها وهدينا الى الاسلام ويقال لكل من اعرض

عن الحق الى الباطل انه رجع الى خلف ورجع على عقبيه ورجع القهقرى والسبب
فيه ان الاصل في الانسان الجهل ثم اذا ارتقى وتكامل حصول له العلم قال الله تعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار
والافئدة فاذا رجع من العلم الى الجهل مرة اخرى فكانه رجع الى اول امره
فلهذا السبب يقال فلان رد على عقبيه اما قوله كالذي استهوته
الشياطين في الارض ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال حمزة
استهوته بالف ممالة على التذكير والباقون بالتاء لان الجمع يصلح
ان يذكر على معنى الجمع ويصلح ان يؤنث على معنى الجماعة المسئلة
في استهوته على قولين الاول انه مشتق من الهوى في الارض وهو النزول
من الموضع العالي الى الوهدة السافلة العميقة في قعر الارض فشبه الله حال
هذا الضال به وهو كقوله ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء ولا شك
ان حال هذا الانسان عند هويه من المكان العالي الى الوهدة العميقة
المظلمة يكون في غاية الاضطراب والضعف والدهشة والقول الثاني
انه مشتق من اتباع الهوى والميل فان من كان كذلك فانه ربما بلغ
الغاية في الحيرة والقول الاول لانه اكمل في الدلالة على الدهشة والضعف
الثانية قوله تعالى حيران قال الاصمعي يقال حار يحار حيرة وحيرا وزاد
الفراء حيرانا وحيرورة ومعنى الحيرة هو التردد في الامر بحيث لا يهتدى الى
مخرجه ومنه يقال الماء يتحير في الغيم اي يتردد وتحيرت الروضة بالماء
اذا امتلأت فيتردد فيها الماء واعلم ان هذا المثل في غاية الحسن وذلك
لان الذي يهوى من المكان العالي الى الوهدة العميقة يهوى اليها مع الاستدارة
على نفسه لان الحجر حال نزوله من الاعلى الى الاسفل ينزل على الاستدارة وذلك
يوجب كمال التردد والتحير وايضا فعند نزوله من الاعلى الى الاسفل ينزل
على لا يعرف انه يسقط على موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه عليه او يقل
فاذا اعتبرت مجموع هذه الاحوال علمت انك لا تجد مثالا للتردد والتحير
الخائف احسن ولا اكمل من هذا المثال الصفة الثالثة قوله له اصحاب يدعونه
الى الهدى ائتنا نزلت الاية في عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق رضي الله
عنه فانه كان يدعو اباه الى الكفر واباه كان يدعوه الى الايمان ويامره ان
يرجع من طريق الجهالة الى الهداية ومن ظلمة الكفر الى نور الايمان وقيل
المراد ان لذلك الكافر الضال اصحاب يدعونه الى ذلك الضلال ويسمونه
بانه هو الهدى وهذا بعيد والقول الصحيح هو الاول ثم قال تعالى قل ان هدى الله
هو الهدى يعني هو الهدى الكامل النافع كما اذا قلت علم زيد هو العلم
كان معناه ما ذكرنا من تقرير امر الشرف والكمال ثم قال تعالى وامرنا لنسلم
لرب العالمين واعلم ان قوله تعالى ان هدى الله هو الهدى دخل فيه جميع
اقسام المامورات والاحتراز عن كل المنهيات وتقرير الكلام ان كلما تعلق
امر الله به فاما ان يكون من باب الافعال واما ان يكون من باب التروك

اما القسم

اما القسم الاول فاما ان يكون من باب افعال القلوب واما ان يكون من باب
افعال الجوارح ورئيس اعمال القلوب الايمان بالله والاسلام ورئيس اعمال
الجوارح الصلاة واما الذي يكون من باب التروك فهو التقوى
وهو عبارة عن كل ما لا ينبغي فالله سبحانه لما بين ان الهدى النافع هو هدى الله
اردف ذلك الكلام الكلي بذكر اشرف اقسام الترتيب وهو الاسلام الذي
هو رئيس الطاعات الروحانية والصلاة التي هي رئيسة الطاعات
الجسمانية والتقوى التي رئيسة ابواب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغي ثم
بين منافع هذه الاعمال فقال وهو الذي اليه تحشرون يعني ان منافع هذه
الاعمال انما تظهر في يوم الحشر والبعث والقيامة فان قيل كيف حسن
عطف قوله وان اقيموا الصلاة على قوله وامرنا لنسلم قلنا ذكر الزجاج فيه
وجهين الاول ان يكون التقدير وامرنا لنسلم لرب العالمين وان نقيم الصلاة
والثاني ان يكون التقدير وامرنا فقيل لنا اسلموا لرب العالمين واقيموا الصلاة
فان قيل هب ان المراد ما ذكرتم لكن ما الحكمة في العدول عن هذا اللفظ الظاهر
والتركيب الموافق للعقل الى ذلك اللفظ الذي لا يهتدي العقل الى معناه
الا بالتأويل قلنا ذلك لان الكافر ما دام بقي على كفره كان كالغائب الاجنبي فلا
جرم يخاطب بخطاب الغائبين فقال له وامرنا لنسلم لرب العالمين فاذا اسلم
وامن ودخل في الايمان صار كالقريب الحاضر فلا جرم خاطب بخطاب الحاضرين
فقال وان اقيموا الصلوة واتقوه وهو الذي اليه تحشرون والمقصود
من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق بين حالتي الكفر
والايمان وتقديره ان الكافر بعيد والمؤمن قريب حاضر والله اعلم قوله
تعالى وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ويوم يقول كن
فيكون قوله الحق وله الملك يوم ينفخ في الصور عالم الغيب والشهادة
وهو الحكيم الخبير اعلم انه تعالى لما بين في الايات المتقدمة فساد
طريقة عبدة الاصنام ذكر ههنا ما يدل على انه لا معبود الا الله
وهو هذه الاية وذكر ههنا انواعا كثيرة من الدلائل اولها قوله وهو
الذي خلق السموات والارض بالحق اما كونه خالقا للسموات والارض
واما انه تعالى خالقها بالحق وهو نظير قوله تعالى في سورة ال عمران
ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين
وقوله ما خلقناهما الا بالحق وفيه قولان الاول وهو قول اهل السنة انه
تعالى مالك لكل المحدثات مالك لكل الكائنات وتصرف المالك
في ملكه حسن وصواب على الاطلاق والثاني وهو قول المعتزلة ان
معنى كونه حقا انه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم
قال القاضي ويدخل في هذه الاية انه خلق المكلف اولا حيا بمكنه الانتفاع بخلق
السموات والارض وللحكماء الاسلام في هذا الباب طريقة وهو انه تعالى
اودع في هذه الاجرام العظيمة قوى وخواص تنفصل بسببها عنها اثار وحركات

مطابقة مصالح هذا العالم ومنافعها وثانيها قوله ويوم يقول كن فيكون وفي
تاويل الاية قولان الاول التقدير وهو الذي خلق السموات والارض وخلق يوم
يقول كن فيكون والمراد من هذا اليوم يوم القيامة والمعنى انه تعالى
هو الخالق للدنيا ولكل ما فيها من الافلاك والطبايع والعناصر والخالق
ليوم القيامة وللبعث ولرد الارواح الى الاجساد على سبيل كن فيكون
والوجه الثاني في تاويل ان نقول قوله الحق مبتدا ويوم يقول كن فيكون
ظرف دال على الخبر والتقدير قوله الحق واقع يوم يقول كن فيكون كقولك يوم الجمعة
القتال ومعناه القتال واقع يوم الجمعة والمراد من كون قوله حقا في ذلك
اليوم انه سبحانه لا يقضي الا بالحق والصدق وان اقضيته منزهة عن الجور
والعبث وثالثها قوله وله الملك يوم ينفخ في الصور وله الملك يفيد الحصر
والمعنى لا ملك في يوم ينفخ في الصور الا لله سبحانه فالمراد بالكلام الثاني
تقرير الحكم الحق المنزه عن العبث والباطل والمراد بهذا الكلام تقرير
القدرة التامة الكاملة التي لا دافع لها ولا معارض فان قال قايل قول
الله حق في كل وقت وقدرته كاملة في كل وقت فما الفايدة في تخصيص هذا
اليوم بهذين الوصفين قلنا لان هذا اليوم الذي لا يظهر فيه من احد نفع ولا
ضر فكان الامر كما قال سبحانه والامر يومئذ لله فلهذا السبب حسن التخصيص
ورابعها قوله عالم الغيب والشهادة وتقديره وهو عالم الغيب والشهادة
واعلم انا ذكرنا في هذا الكتاب الكامل انه سبحانه ما ذكر احوال البعث
والقيامة الا وقرر فيه اصلين احدهما كونه قادرا على كل الممكنات والثاني
كونه عالما بكل المعلومات لان بتقدير ان لا يكون قادرا على كل الممكنات لم
يقدر على البعث والحشر ورد الارواح الى الاجساد وبتقدير ان لا يكون
عالما بكل الجزئيات لم يصح ذلك ايضا منه لانه ربما اشتبه عليه المطيع
بالعاصي والمومن بالكافر والصديق بالزنديق فلا يحصل المقصود الاصلي
من البعث والقيامة اما اذا ثبت بالدليل حصول هاتين الصفتين كمل الغرض
والمقصود بقوله وله الملك يوم ينفخ في الصور يدل على كمال القدرة وقوله
عالم الغيب يدل على كمال العلم فلا جرم لزم من مجموعها ان يكون قوله حقا ثم قال
وهو الحكيم الخبير والمراد من كونه حكيما ان يكون مصيبا في افعاله ومن كونه خبيرا
كونه عالما بحقايقها من غير اشتباه والتباس المسئلة الثانية قد ذكرنا في كثير
من هذا الكتاب انه ليس المراد بقوله كن فيكون خطاب امر لان ذلك الامر ان
كان للمعدوم فهو محال وان كان للموجود فهو امر بان يصير الموجود موجودا
وهو محال بل المراد التنبيه على نفاذ قدرته ومشيته في تكوين الكاينات
المسئلة الثالثة قوله يوم ينفخ في الصور لا شبهة ان المراد يوم الحشر ولا شبهة
عند اهل الاسلام ان الله سبحانه خلق قرنا ينفخ فيه ملك من الملايكة وذلك
القرن مسمى بالصور على ما ذكرناه هذا المعنى في مواضع من الكتاب الكريم
ولكنهم اختلفوا في المراد بالصور في هذه الاية على قولين فالاول ان المراد منه

ذلك القرن

ذلك القرن الذي ينفخ فيه وصفته مذكورة في ساير السور والقول الثاني ان الصور
عبارة عن النفخ في صورة الموتى قال ابو عبيدة الصور جمع صورة مثل سورة وسور
قال الواحدي اخبرني ابو الفضل العروضي عن الازهري عن المنذري عن ابي الهيثم
انه قال ادعى قوم ان الصور جمع الصورة كما ان الصوف جمع الصوفة والثوم
جمع الثومة وروى ذلك عن ابي عبيدة قال ابو الهيثم وهذا خطا فاحش لان
الله تعالى قال وصوركم فاحسن صوركم ثم قال ونفخ في الصور فمن قرا ونفخ في الصور
وقرا فاحسن صوركم فقد افترى الكذب وبدل كتاب الله وكان ابو عبيدة
صاحب اخبار غريبة ولم يكن له معرفة بالنحو قال الفرا كل جمع على لفظ الواحد المذكر
سبق جمعه واحدته فواحدته بزيادة هاء فيه وذلك مثل الصوف فاذا افردت
واحدته زيدت فيه هاء لان جمع هذا الباب سبق واحدته ولو ان الصوفة
كانت سابقة للصوف لقالوا صوفة وصوف وبسرة وبسر كما قالوا غرفة وغرف
وزلفة وزلف واما الصور القرن فهو واحد ولا يجوز ان يقال واحدته صورة
وانما يجمع صورة الانسان صور لان واحدته سبقت جمعه قال الازهري قد احسن
ابو الهيثم في هذا الكلام ولا يجوز عندي غير ما ذهب اليه واقول مما يقوي هذا
الوجه انه لو كان المراد نفخ في الصور في ثلاث الصور لاضاف ذلك النفخ الى نفسه
لان نفخ الارواح في الصور يضيفه الله الى نفسه كما قال فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي وقال فنفخت فيها من روحنا وقال ثم انشاناه خلقا اخر واما
نفخ الصور بمعنى النفخ في القرن فانه تعالى ما اضافه الى نفسه كما قال فاذا نقر في
الناقور وقال فنفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض ثم نفخ
فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون هذا تمام القول في هذا البحث والله اعلم
قوله تعالى واذ قال ابراهيم لابيه ازر اتتخذ اصناما الهة اني اريك
وقومك في ضلال مبين في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه
سبحانه كثيرا ما يحتج على مشركي العرب باحوال ابراهيم عليه السلام وذلك
لانه رجل يعترف بفضله جميع الطوايف والملل فالمشركون كانوا معترفين بفضله
متشرفين بانهم من اولاده واليهود والنصارى والمسلمون كلهم معظمون له فلا جرم
ذكر الله تعالى حكاية حاله في معرض الاحتجاج على المشركين واعلم ان هذا المنصب
العظيم وهو اعتراف اكثر اهل العالم بفضله وعلو مرتبته لا يتفق لاحد كما اتفق
للخليل عليه السلام والسبب فيه انه حصل بين الرب وبين العبد معاهدة كما
قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم فابو هو وفا بعهد العبودية والله تعالى شهد بذلك
على سبيل الاجمال تارة وعلى التفصيل اخرى اما الاجمال ففي ايتين احدهما بقوله
تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن وهذا شهادة من الله تعالى انه تمم عهد
العبودية والثانية قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين
واما التفصيل فهو انه عليه السلام ناظر في اثبات التوحيد وابطال القول
بالشركاء والانداد في مقامات كثيرة فالمقام الاول في هذا الباب مناظرته مع ابيه
حيث قال له يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا والمناظرة

الثانية مع قومه فلما جن عليه الليل والمقام الثالث مناظرته مع ملك زمانه
فقال ربى الذى يحيى ويميت والمقام الرابع مناظرته مع الكفار بالفعل وهو قوله
تعالى فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون ثم ان القوم قالوا حرقوه
وانصروا الهتكم ثم انه عليه السلام بعد هذه الواقعة بذل ولده فقال انى
فى المنام انى اذبحك فعند هذا ثبت ان ابرهيم كان من الفتيان لانه
سلم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله
للضيفان ثم انه عليه السلام سال ربه فقال واجعل لى لسان صدق فى الاخرين
فوجب فى كرم الله سبحانه ان يجيب دعاه ويحقق مطلوبه فى هذا السوال فلا جرم
اجاب دعاه وقبل مطلوبه وجعله مقبولا لجميع الفرق والطوايف الى قيام
القيامة ولما كانت العرب معترفين بفضله لا جرم جعل الله مناظرته مع قومه
حجة على مشركى العرب **المسئلة الثانية** اعلم انه ليس فى العالم احد يثبت لله
شريكا يساويه فى الوجوب والقدرة والعلم والحكمة لكن الثنوية يثبتون
الهين احدهما حكيم يفعل الخير والثانى سفيه يفعل الشر واما الاشتغال
بغير عبادة الله تعالى ففى الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب وهم
فريقان ومنهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب وفوض تدبير هذا
العالم السفلى اليها فهذه الكواكب هى المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان
نعبد هذه الكواكب ثم ان هذه الكواكب تعبد الله وتطيعه ومنهم قوم غلاة
ينكرون الصانع ويقولون هذه الافلاك والكواكب اجسام واجبة لم
الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم والفنا وهى المدبرة لاحوال هذا العا
الاسفل وهولا هم الدهرية الخاصة ومنهم من يعبد غير الله تعالى وهم
النصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم ايضا عبدة الاصنام واعلم
ها هنا بحثا لا بد منه وهو انه لا دين اقدم من دين عبدة الاصنام والدليل
عليه ان اقدم الانبيا الذين وصل الينا تواريخهم على التفصيل هو نوح صلوات
الله عليه وهو انما جاء بالرد على عبدة الاصنام كما قال تعالى حكاية عن قومه
انهم قالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وذلك يدل
على ان دين عبدة الاصنام قد كان موجودا قبل نوح عليه السلام وقد بقى
ذلك الدين الى هذا الزمان فان اكثر سكان اهل الارض مستمرون على
الدين والمذهب الذى هذا شانه يمتنع ان يكون معلوم البطلان فى
بديهة العقل لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت فى هذه الساعة ليس هو
الذى خلقنى وخلق السما والارض ضرورى يمتنع اطباق الخلق الكثير
على انكاره فظهر انه ليس دين عبدة الاوثان والاصنام كون الصنم خالقا
للسما والارض بل لا بد وان يكون لهم فيه تاويل والعلما ذكروا فيه وجوها كثيرة
وقد ذكرنا هذا البحث فى اول سورة البقرة ولا باس بان نعيد ها هنا تكثيرا للفوايد
فالتاويل الاول وهو الاقوى ان الناس راوا تغيرات احوال هذا العالم
السفلى مربوطة بتغير احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت

الراس

الراس تحدث الفصول الاربعة فتحدث الاحوال المختلفة فى هذا العالم ثم ان الناس
رصدوا احوال ساير الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها
فى طوالع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلب على ظنون اكثر الخلق
مبدا حدوث الحوادث فى هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية
فلما اعتقدوا ذلك بالغوا فى تعظيمها ثم منهم من اعتقد انها واجبة الوجود لذواتها
ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله الاكبر انها هى المدبرة لاحوال
هذا العالم وعلى كلا التقديرين فالقوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها ثم انهم لما راوا هذه
الكواكب قد تغيب عن الابصار فى اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجواهر
المنسوبة اليه واتخذوا صنم الشمس من الذهب وزينوه بالاحجار المنسوبة
الى الشمس وهى الياقوت والالماس واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى
هذا القياس ثم اقبلوا على عبادة هذه الاصنام وغرضهم من عبادة هذه
الاصنام عبادة الكواكب لا تاثيرها البتة فى احوال هذا العالم كما قال تعالى ذلك
والتقرب اليها وعند هذا البحث يظهر ان المقصود الاصلى من عبادة الاصنام
هو عبادة الكواكب وانما الانبيا صلوات الله عليهم فلهم ها هنا مقامان احدهما
اقامة الدلايل على ان هذه الكواكب لا تاثير لها البتة فى احوال هذا العالم كما
قال تعالى الا له الخلق والامر بعد ان بين فى الكواكب انها مسخرة والثانى
انها بتقدير ان يفعل شيئا ويصدر عنها تاثيرات فى هذا العالم الا ان دلايل
الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الاصل اولى
من الاشتغال بعبادة الفرع والدليل على ان حاصل دين عبدة الاصنام
ما ذكرناه انه تعالى لما حكى عن الخليل عليه السلام انه قال لابيه ازر اتتخذ
اصناما الهة الاية فاقتضى هذا الكلام ان عبادة الاصنام جهل ثم لما
اشتغل بذكر الدليل اقام الدليل على ان الكواكب والقمر والشمس لا يصلح
شى منها للالهية وهذا يدل على ان دين عبدة الاصنام حاصله يرجع الى القول
بالهية هذه الكواكب والا لصارت هذه الايات متباينة متنافرة واذا عرفت
هذا ظهر انه لا طريق الى القول بعبادة الاصنام الا بابطال كون الشمس
والقمر وساير الكواكب الهة لهذا العالم موثرة لها الوجه الثانى فى شرح
حقيقة مذهب عبدة الاصنام ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخى
قال فى بعض كتبه ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملايكة
الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة كاحسن ما يكون من الصور
وللملايكة ايضا صور حسنة الزى والهيكل فيتخذون صورة فى غاية الحسن
ويقولون انها هيكل الاله وصورا اخرى دون الصورة الاولى ويجعلونها
على صور الملايكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب
الزلفة من الله تعالى ومن الملايكة فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب فى
عبادة الاوثان ان الله تعالى جسم وفى مكان الوجه الثالث
فى هذا الباب ان القوم يعتقدون ان الله تعالى فوض تدبير كل احد

من الاقاليم الى ملك بعينه وفوض تدبير كل قسم من اقسام العالم الى روح
سماوي بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ومدبر الجبال ملك آخر ومدبر
الغيوم والامطار ملك ومدبر الارزاق ملك ومدبر الحروب والمعاملات
ملك آخر فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا لكل واحد من اولئك الملائكة صنما
مخصوصا وهيكلا مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الفلكي
من الآثار والتدبيرات وللقوم تاويلات اخرى سوى هذه الثلاثة
ذكرناها في اول سورة البقرة فلنكتف هاهنا بهذا القدر من البيانات
المسئلة الثالثة ظاهر هذه الاية يدل على ان اسم والد ابراهيم
هو آزر ومنهم من قال اسمه تارح قال الزجاج لا خلاف بين النسابين
ان اسمه تارح ومن الملحدة من جعل هذا طعنا في القرآن وقال هذا النسب
خطا وليس بصواب وللعلماء هاهنا مقامان الاول ان اسم والد ابراهيم
هو آزر واما قولهم اجمع النسابون على ان اسمه كان تارح فنقول هذا
ضعيف لان ذلك الاجماع يؤول الى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب
وكعب وغيرهما وربما تعلقوا بما يجدونه من اخبار اليهود والنصارى ولا عبرة
بذلك في مقابلة صريح القرآن المقام الثاني سلمنا ان اسمه كان تارح
ثم لنا هاهنا وجوه الاول لعل والد ابراهيم كان مسمى بهذين الاسمين فيحتمل
ان يقال ان اسمه الاول كان آزر وجعل تارح لقبا له فاشتهر هذا اللقب واختفى
ذلك الاسم فالله تعالى ذكره بالاسم ويحتمل ان يكون بالعكس وهو ان تارح
لقبا له فاشتهر هذا اللقب كان اسما اصليا وآزر كان لقبا فذكره الله
تعالى بهذا اللقب الغالب الوجه الثاني ان يكون لفظ آزر صفة مخصوصة
في لغتهم فقيل ان آزر اسم ذم في لغتهم وهو المخطئ كانه قيل واذ قال ابراهيم
لابيه المخطئ كانه عابه بزيغه وكفره وانحرافه عن الحق وقيل آزر
هو الشيخ الهرم بالخوارزمية وهو ايضا فارسية اصلية واعلم
ان هذين الوجهين انما يجوز المصير اليهما عند من يقول بجواز
اشتمال القرآن على الفاظ قليلة من غير لغة العرب الوجه الثالث
ان آزر كان اسم صنم يعبدونه وان والد ابراهيم انما سماه الله بهذا الاسم لوجهين
احدهما انه جعل نفسه مختصا بعبادته ومن بالغ في محبة احد فقد يجعل
اسم المحبوب اسما للمحب قال تعالى يوم ندعو كل اناس بامامهم وثانيهما
ان يكون المراد عابد آزر فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الرابع
ان والد ابراهيم عليه السلام كان تارح وآزر كان عما له والعم قد يطلق
عليه اسم الاب كما حكى الله تعالى عن اولاد يعقوب انهم قالوا نعبد الهك
واله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحق ومعلوم ان اسماعيل كان عما ليعقوب
عليه السلام وقد اطلقوا عليه لفظ الاب فكذا هاهنا واعلم ان هذه التكليفات
انما يجب المصير اليها لو دل دليل باهر على ان والد ابراهيم ما كان اسمه آزر
وهذا الدليل لم يوجد البتة فاي حاجة تحملنا على هذه التاويلات والدليل

القوى

والدليل القوي على صحة ان الامر على ما يدل عليه ظاهر هذه الاية ان اليهود
والنصارى والمشركين كانوا على غاية الحرص على تكذيب الرسول واظهار نقضه
فلو كان هذا النسب كذبا لامتنع في العادة سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوه
علمنا ان هذا النسب صحيح المسئلة الرابعة قال المعتزلة ان احدا من اباء الرسول
واجداده ما كان كافرا وانكروا ان يقال ان والد ابراهيم كان كافرا وذكروا
ان آزر كان عم ابراهيم عليه السلام وما كان والدا له واحتجوا على قولهم
بوجوه الحجة الاولى ان اباء الانبياء عليهم السلام ما كانوا كفارا ويدل عليه وجوه
منها قوله تعالى الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين قيل معناه
انه انتقل روحه من ساجد الى ساجد وبهذا التقدير فالاية دالة على ان
جميع اباء محمد عليه الصلوة والسلام كانوا مسلمين وحينئذ يجب القطع بان
والد ابراهيم كان مسلما فان قيل قوله وتقلبك في الساجدين يحتمل وجوها
اخرى احدها لما نسخ فرض قيام الليل طاف الرسول عليه السلام تلك
الليلة على بيوت الصحابة لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يظهر
منهم من الطاعات فوجدها كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من اصوات قراءتهم
وتسبيحهم وتهليلهم فالمراد من قوله وتقلبك في الساجدين طوافه
صلوات الله عليه تلك الليلة على الساجدين وثانيها المراد انه عليه
السلام كان يصلي بالجماعة وتقلبه في الساجدين معناه كونه فيما بينهم ومخالطته
بهم حال القيام والركوع والسجود وثالثها انه يكون المراد انه لا يخفى
حالك على الله عز وجل كلما قمت وتقلبت في الساجدين في الاشتغال
باموال الدين ورابعها تقلب بصره فيمن يصلي خلفه والدليل عليه قوله
عليه السلام اتموا الركوع والسجود فاني اراكم وراء ظهري من خلفي فهذه
الوجوه الاربعة مما يحتملها ظاهر الاية فسقط ما ذكرتم والجواب لفظ
الاية محتمل للكل وليس حمل الاية على البعض اولى من حملها على الباقي فوجب
ان نحملها على الكل وحينئذ يحصل المقصود ومما يدل ايضا على ان احدا
من اباء محمد صلى الله عليه وسلم ما كانوا من المشركين قوله صلى الله
عليه وسلم لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات و
قال تعالى انما المشركون نجس وذلك يوجب ان يقال ان احدا من اجداده
ما كان من المشركين اذا ثبت هذا فنقول ثبت بما ذكرنا ان والد ابراهيم
كان انسانا غير آزر الحجة الثانية على ان آزر ما كان والد ابراهيم انما قلنا
ان ابراهيم شافهه بالغلظة والجفا في هذه الاية من وجهين الاول
انه قرئ واذ قال ابراهيم لابيه آزر بالضم وهذا يكون محمولا على النداء
ونداء الاب بالاسم من اعظم انواع الجفاء الثاني انه قال لآزر اني
اراك وقومك في ضلال مبين وهذا من اعظم انواع الجفاء والايذاء فثبت
انه عليه السلام شافهه بالجفاء انما قلنا ان مشافهة الاب بالجفاء لا يجوز
لوجوه الاول قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين

احسانا وهذا عام في حق الاب الكافر والمسلم وقال تعالى ولا تقل لهما
اف ولا تنهرهما وهذا ايضا عام الثاني انه تعالى لما بعث موسى
عليه السلام الى فرعون امره بالرفق معه فقال فقولا له قولا لينا لعله
يتذكر او يخشى والسبب فيه ان يصير ذلك رعاية لحق تربية فرعون
فهاهنا الوالد اولى بالرفق الثالث ان الدعوة مع الرفق اكثر تاثيرا
في القلب اما التغليظ فانه يوجب التنفير والبعد عن القبول ولهذا
المعنى قال تعالى لمحمد عليه السلام وجادلهم بالتي هي احسن فكيف يليق
بابراهيم مثل هذه الخشونة مع ابيه في الدعوة الرابع انه تعالى حكى عن
ابراهيم الحلم فقال ان ابراهيم لحليم اواه منيب فكيف يليق بالرجل الحليم
مثل هذا الجفاء مع الاب فثبت بهذه الوجوه ان آزر ما كان والد ابراهيم
بل عما له واما والده فهو تارح والعم قد يسمى بالاب على ذكرنا ان اولاد
يعقوب سموا اسماعيل ابا ليعقوب مع انه كان عما له وقال عليه السلام
ردوا علي ابي العباس يعني العم وايضا يحتمل ان آزر كان والد ام وهذا قد
يقال له الاب والدليل عليه قوله تعالى ومن ذريته داود وسليمان الى
قوله وعيسى فجعل عيسى من ذرية ابراهيم مع ان ابراهيم كان جد عيسى من
قبل الام واما اصحابنا فقد زعموا ان والد رسول الله كان كافرا ان نص
الكتاب في هذه الاية يدل على ان آزر كان كافرا وكان والد ابراهيم عليه
السلام وايضا قوله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الى قوله فلما
تبين له انه عدو لله تبرأ منه واما قوله تعالى وتقلبك في الساجدين
قلنا قد بينا ان هذه الاية تحتمل سائر الوجوه قوله تحمل الاية على الكل قلنا
هذا محال لان حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز وايضا حمل اللفظ
على حقيقته ومجازه معا لا يجوز واما قوله عليه السلام لم ازل انقل من اصلاب
الطاهرين الى ارحام الطاهرات فهو محمول على انه ما وقع في نسبه ما
كان سفاحا واما قوله التغليظ مع الاب لا يليق بابراهيم عليه السلام
قلنا لعله اصر على الكفر فلاجل الاصرار استحق ذلك التغليظ **المسالة
الخامسة** قرى آزر بالنصب وهو عطف بيان لقوله لابيه وبالضم
على النداء وسالني واحد بان ذلك يدل على قولنا قرى آزر بها بين القرائتين
واما قوله واذ قال موسى لاخيه هارون بالنصب وما قرى بالضم البتة
فما الفرق فقلت القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالاسم استخفاف
بالمنادى وذلك لائق بقصة ابراهيم عليه السلام لانه كان مصرا على
كفره فحسن ان يخاطب بالغلظة زجرا له عن ذلك القبيح واما قصة موسى
عليه السلام فقد كان موسى يستخلف هارون على قومه فما كان الاستخفاف
لائقا بذلك الموضع فلا جرم ما كانت القراءة بالضم جائزة
المسالة السادسة اختلف الناس في تفسير لفظ الاله والاصح انه هو المعبود

هذه الاية تدل على هذا القول لانهم ما اثبتوا هذا الاسم للاصنام الا لكونها معبودة
لاجل هذا قال ابرهيم لابيه اتتخذ اصناما آلهة وذلك يدل على هذا ان لفظ الاله
هو المعبود **المسالة السابعة** اشتمل كلام ابراهيم عليه السلام في هذه
الاية على ذكر الحجة العقلية على فساد قول عبدة الاصنام من وجهين الاول
ان قوله اتتخذ اصناما آلهة يدل على انهم يقولون بكثرة الالهة الا ان القول
بكثرة الالهة باطل بالدليل العقلي الذي فهم من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا والثاني ان هذه الاصنام لو حصل لها قدرة على الخير والشر
لكان الصنم الواحد كافيا فلما لم يكن الواحد كافيا دل ذلك على انها وان كثرت
فلا نفع فيها البتة **المسالة الثامنة** احتج بعضهم بهذه الاية على ان وجوب
معرفة الله تعالى ووجوب الاشتغال بشكره معلوم بالعقل لا بالسمع
قال لان ابراهيم عليه السلام حكم عليهم بالضلال لان ذلك المذهب كان متقدما
على دعوة ابرهيم ولقائل ان يقول انه كان ضلالا بحكم شرع الانبياء
الذين كانوا متقدمين على ابراهيم عليه السلام قوله تعالى **وكذلك
نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين**
فيه مسايل **المسالة الاولى** الكاف في كذلك للتشبيه وذا اشارة
الى غايب جرى ذكره والمذكور هاهنا فيما قيل هو انه عليه السلام استقبح
عبادة الاصنام لقوله اني اراك وقومك في ضلال مبين ومثلما ارينا
من قبح عبادة الاصنام نريه الاصنام لقوله اني اراك ملكوت السموات
والارض وهاهنا دقيقة عقلية وهي ان نور جلال الله لائح غير منقطع
ولا زايل البتة والارواح البشرية لا تصير محرومة عن تلك الانوار
الا لاجل حجاب وذلك الحجاب ليس الا الاشتغال بغير الله واذا كان الامر
كذلك فبقدر ما يزول ذلك الحجاب يحصل الله التجلي فقوله اتتخذ اصناما
آلهة اشارة الى تقبيح الاشتغال بغير الله لان كل ما سوى الله فهو حجاب
عن الله فلما زال ذلك الحجاب لا جرم تجلى له ملكوت السموات بالتمام
فقوله وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض معناه وبعد
زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلي جلال الله وكان قوله
وكذلك مشيرا لهذه الفائدة الشريفة الروحانية **المسالة
الثانية** لقائل ان يقول معناه وكذلك ارينا ابراهيم ملكوت
السموات والارض فلم غير هذه اللفظة الى قوله وكذلك
نري قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان يكون تقدير الاية وكذلك
نري ابرهيم ملكوت السموات فيكون هذا على سبيل الحكاية عن
الماضي والمعنى انه تعالى لما حكى انه شافه اباه بالكلام الخشن
تعصبا للدين الحق فكانه قيل وكيف بلغ ابراهيم هذا المبلغ العظيم
في قوة الدين فاجيب بانا كنا نريه ملكوت السموات والارض

من وقت طفولية لاجل ان يصير من الموقنين زمان بلوغه الثاني وهو
اعلى واشرف مما تقدم وهو ان نقول انه ليس المقصود من اراءة الله
ابراهيم ملكوت السموات هو مجرد ان يرى ابرهيم هذا الملكوت بل المقصود ان
يراها فيتوسل برؤيتها الى معرفة جلال الله وقدسه وعظمته و
معلوم ان مخلوقات الله وان كانت متناهية في الذات وفي الصفات
الا ان جهات دلالتها على ذاته وصفاته سبحانه غير متناهية
وسمعت الشيخ الامام الوالد عمر رحمة الله قال سمعت الشيخ ابا القاسم
الانصاري قال سمعت امام الحرمين يقول معلومات الله غير متناهية
ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات ايضا غير متناهية وذلك لان الجوهر
الفرد يمكن وقوعه في احياز لا نهاية لها على البدل ويمكن اتصافه بصفات
لا نهاية لها على البدل وكل تلك الاحوال التقديرية دالة على حكمة
الله وقدرته ايضا واذا كان الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى
كذلك فكيف القول في كل ملكوت الله تعالى فثبت ان دلالة ملك الله
وملكوته على نعوت جلاله وسمات عظمته غير متناهية وحصول العلوم
التي لا نهاية لها دفعة واحدة في عقول الخلق محال فاذا لا طريق الى تحصيل
تلك المعارف الا بان يحصل بعضها عقيب البعض لا الى نهاية في المستقبل
فلهذا السبب والله اعلم لم يقل وكذلك اريناه بل قال نريه وهذا هو
المراد من قول المحققين السفر الى الله له نهاية فاما السفر في الله فانه
لا نهاية له **المسئلة الثالثة** الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة
كالرغبوت من الرغبة والرهبوت من الرهبة واعلم ان للمفسرين في تفسير
هذه الاراءة فيه قولين الاول ان الله تعالى اراه الملكوت بالعين
قالوا انه تعالى شق له السموات حتى راى العرش والكرسي الى حيث ينتهي
فوقية العالم الجسماني وشق له الارض الى حيث ينتهي الى السطح الاخير
من العالم الجسماني وراى ما في السموات من العجايب والبدايع وراى
ما في الارض فانظر مسكنا على فاحشة فدعا عليه وعلى اخر بالهلاك من
البدايع عن ابن عباس انه لما اسرى بابرهيم الى السماء ادى ما في السموات
وما في الارض فابصر عبدا على فاحشة فدعا عليه وعلى اخر بالهلاك
فقال الله تعالى له كف عن عبادي فهم بين حلال او حرام اما ان اجعل
منهم ذرية طيبة او يتوبون فاغفر لهم والنار من ورائهم طعن القاضي
في هذه الرواية من وجوه الاول ان اهل السماء هم الملائكة المقربون
وهم لا يعصون الله فلا يليق ان يقال انه لما رفع الى السماء ابصر عبدا على
فاحشة الثاني ان الانبياء لا يدعون بهلاك المذنب الا عن امر الله واذا

باطن

٢٤٣ اذن الله فيه لم يجز ان يمنعه من اجابة دعايه الثالث ان ذلك الدعا اما ان
يكون صوابا او خطا فان كان صوابا فلم يرده في المرة الثانية وان كان
خطاء فلم يقبله في المرة الاولى ثم قال واخبار الاحاد اذا وردت على دلايل
المعقول وجب التوقف فيها والقول الثاني ان هذه الاراءة كانت بعين
البصيرة والعقل لا بالبصر الظاهر والحس الظاهر واحتج القايلون بهذا
القول بوجوه الحجة الاولى ان ملكوت السماء عبارة عن ملك السماء والملك
عبارة عن القدرة وقدرة الله لا ترى وانما تعرف بالعقل فهذا كلام قاطع
الا ان يقال المراد بملكوت السموات والارض نفس السموات والارض
اذ ان على هذا التقدير يضيع لفظ الملكوت ولا يحصل منه فايدة الحجة
الثانية انه تعالى ترك هذه الاراءة في اول الاية على سبيل الاجمال
وهو قوله وكذلك نري ابرهيم ثم فسرها بعد ذلك بقوله فلما جن عليه
الليل الاية فجرى ذكر هذه الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك
الاراءة فوجب ان يقال ان تلك الاراءة كانت عبارة من هذا الاستدلال
الحجة الثالثة انه تعالى قال في اخر الاية وتلك حجتنا اتيناها
ابرهيم على قومه والرؤية بالعين لا تصير حجة على قومه لانهم
كانوا غايبين عنها وكانوا يكذبون ابرهيم فيها وما كان يجوز لهم
تصديق ابرهيم في تلك الدعوى الا بدليل منفصل ومعجزة قاهرة
وانما كانت الحجة التي اوردها ابرهيم على قومه هي استدلاله بالنجوم
من الطريق الذي نطق به القران فان تلك الادلة كانت ظاهرة
لهم كما انها كانت ظاهرة لابراهيم الحجة الرابعة اراءة جميع العالم
تفيد العلم الضروري بان للعالم الها قادرا على كل الممكنات ومثل هذه
الحالة لا يحصل للانسان بسببها استحقاق المدح والتعظيم الا ترى ان
الكفار في الاخرة يعرفون الله تعالى بالضرورة وليس لهم
في تلك المعرفة مدح ولا ثواب واما الاستدلال بصفات المخلوقات على
وجود الصانع وحكمته وقدرته فذلك هو الذي يفيد المدح والتعظيم
الحجة الخامسة انه تعالى كما قال في حق ابرهيم وكذلك نري ابرهيم
ملكوت السموات فكذلك في حق هذه الامة سنريهم اياتنا في الافاق
وفي انفسهم فكما كانت هذه الاراءة بالبصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر
فكذلك في حق ابراهيم لا يبعد ان يكون الامر كذلك الحجة
السادسة انه عليه السلام لما تم الاستدلال بالنجم والقمر والشمس
قال بعده اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارضين بكونها مخلوقة
لاجل الدليل الذي ذكره في النجم والقمر والشمس وذلك الدليل لو لم يكن
عاما في كل السموات والارضين لكان الحكم بالكلام العام بناء على دليل خاص
وانه خطا فثبت ان ذلك الدليل كان عاما وكان ذكر النجم والقمر
والشمس كالمثال لاراءة الملكوت فوجب ان يكون المراد من اراءة الملكوت

تعريف كيفية دلالتها بحسب تغيرها وامكانها وحدوثها على وجود الاله
العالم القادر الحكيم فتكون هذه الاراءة بالقلب لا بالعين بالعين الجثة
التابعة ان اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتامل اذا كان مسبوقا
بالشك وقوله تعالى وليكون من الموقنين كالغرض من تلك الاراءة فيصير
تقدير الاية نري ابرهيم ملكوت السموات والارض لاجل ان يصير من
الموقنين فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل وجب ان تكون
تلك الاراءة عبارة عن الاستدلال الحجة الثامنة ان جميع مخلوقات
الله تعالى دالة على وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد وهو انها محدثة
ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج الى الصانع واذا عرف الانسان هذا
الوجه الواحد فقد كفاه ذلك في الاستدلال على الصانع وكانه قد
عرف فيها بين المقدمين قد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسمع
باذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار وهذه الرؤيه
رؤية باقية غير زائلة البتة ثم انها غير شاغلة عن الله بل هي شاغلة
للقلب والروح بالله تعالى اما رؤية العين فالانسان لا يمكنه ان يرى
بالعين اشياء كثيرة دفعة واحدة على سبيل الكمال الا ترى ان من
نظر الى صحيفة مكتوبة فانه لا يرى من تلك الصحيفة رؤية كاملة
الا حرفا واحدا فان حدق نظره الى حرف اخر وشغل نظره به صار
محروما عن ادراك الحرف الاول وعن ابصاره فثبت ان رؤية
الاشياء الكثيرة دفعة واحدة غير ممكن وبتقدير ان يكون ممكنة
الا انها غير باقية وبتقدير ان يكون باقية الا انها شاغلة عن الله
تعالى الا ترى انه تعالى مدح محمدا عليه السلام في ترك هذه الرؤية
فقال ما زاغ البصر وما طغى فثبت بجملة هذه الدلايل ان تلك الاراءة
كانت اراءة بحسب بصيرة العقل لا بحسب البصر فان قيل فرؤية
القلب على هذا التفسير حاصلة لجميع الموحدين فاي فضيلة تحصل
لابرهيم عليه السلام بسببها قلت جميع الموحدين وان كانوا
يعرفون اصل هذا الدليل الا ان الاطلاع على اثار حكمة الله تعالى
في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب انواعها واجناسها
واصنافها واشخاصها واحوالها مما لا يحصل الا لاكابر الانبيا
ولهذا المعنى كان رسولنا صلى الله عليه وسلم يقول في دعائه ارنا
الاشيا كما هي فزال هذا الاشكال **المسئلة الرابعة** اختلفوا
في الواو في قوله وليكون من الموقنين وذكروا فيه وجوها الاول الواو
زائدة والتقدير نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من
الموقنين الثاني ان يكون هذا استدلالا كلاما مستانفا لبيان
علة الاراءة والتقدير ليكون من الموقنين نريه ملكوت السموات
الثالث كما تكذب وابى وقد يصير سببا لمزيد الضلال

ملح ن

كما في حق فرعون قال تعالى ولقد اريناه اياتنا كلها فكذب وابى وقد يصير سببا
لمزيد الهداية واليقين فلما احتملت الاراءة هذين احتمالين قال تعالى
في حق ابرهيم انا اريناه هذه الايات ليراها ولاجل ان يكون من الموقنين
لا من الجاهدين **المسئلة الخامسة** اليقين عبارة عن تحصيل علم بعد زوال
الشبهة وغير مستفاد من الفكر والتامل واعلم ان الانسان في اول ما يستدل
فانه لا ينفك قلبه عن شك وشبهة من بعض الوجوه فاذا كثرت الدلايل
وتوافقت وتطابقت صارت سببا لحصول اليقين وذلك لوجوه الاول
انه يحصل لكل واحد من تلك الدلايل نوع تاثير وقوة ولا تزال القوة تتزايد
حتى ينتهي الى الجزم الثاني ان كثرة الدلايل الافعال سبب تحصيل الملكوت
فكثرة الاستدلال بالدلايل المختلفة على المدلول الواحد جار مجرى تكرار الدرس
الواحد فكما ان كثرة التكرار تفيد الحفظ المتاكد الذي لا يزول عن القلب
فكذا هاهنا الثالث ان القلب عند الاستدلال كان مظلما جدا فاذا حصل فيه
الاعتقاد المستفاد من الدليل الاول امتزج نور ذلك الاستدلال بظلمة
ساير الصفات الحاصلة في القلب فحصل فيه حالة شبيهة بالحالة الممتزجة
من النور والظلمة فاذا حصل الاستدلال الثاني امتزج نوره بالحالة
الاولى فيصير الاشراق واللمعان اتم وكما ان الشمس اذا قربت من المشرق ظهر نورها
في اول الامر وهو الصبح فكذلك الاستدلال يكون كالصبح ثم كما ان نور
الصبح لا يزال يتزايد بسبب تزايد قرب الشمس من سمت الراس فاذا
وصلت الى سمت الراس حصل كمال النور فكذلك العبد كلما كان تدبره
في مراتب مخلوقات الله تعالى اكثر كان شروق نور المعرفة والتوحيد اجلى
الا ان الفرق بين شمس العالم وبين شمس العلم ان شمس العالم الجسماني
لها في الارتقاء والتصاعد نهاية ولا غاية لازديادها فقوله وكذلك نري
ابرهيم ملكوت السموات والارض اشارة الى مراتب الدلايل والبينات
وقوله وليكون من الموقنين اشارة الى درجات انوار التجلي وشروق شمس
المعرفة والتوحيد قوله تعالى **فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا
ربي فلما افل قال لا احب الافلين فلما راى القمر بازغا قال هذا
ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين
فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا
قوم اني بريء مما تشركون اني وجهت وجهي للذي فطر السموات
والارض حنيفا وما انا من المشركين** وفيه مسايل **المسئلة
الاولى** قال صاحب الكشاف فلما جن عليه الليل عطف على قوله واذ قال
ابرهيم لابيه ازر وقوله وكذلك نري ابرهيم جملة وقعت اعتراضا بين المعطوف
والمعطوف عليه **المسئلة الثانية** قال الواحدي يقال جن عليه الليل
واجنه الليل ويقال لكل ما قد ستر قد جن واجن ويقال ايضا جنه الليل
ولكن الاختيار جن عليه الليل واجنه الليل هذا قول جميع اهل اللغة

خرمعنى لا يمكن ان يرد الشمس المعرفة عليه في الصعود وانا التوحيد والعقل فلا نهاية لتصاعدها

ومعنى جن ستر ومنه الجنة والجن والجنون والجنان والجنين والمجن وهو السود
والجنّه والجنة هذا اصله يعود الى الستر والاستتار قال بعض النحويين
جن عليه الليل اى اظلم عليه ولهذا دخلت كلمة على عليه كما يقول في اظلم
فاما جنّه فستره من غير تضمين معنى اظلم **المسئلة الثالثة** اعلم ان كثيرا
من المفسرين قالوا ان ملك ذلك الزمان راى رويا وعبرها
المعبرون بانه يولد غلام ينازعه في ملكه فامر الملك بذبح كل
يولد فجعلت ام ابرهيم عليه السلام به ما اظهرت حملها للناس
فلما جاءها الطلق ذهبت الى كهف ووضعت ابرهيم وسدت الباب
بحجر فجاء جبريل عليه السلام ووضع اصبعه في فيه فمصه فخرج منه
رزقه وكان متعهده هو جبريل عليه السلام فكانت الام تاتيه احيانا
وترضعه وبقي على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف ان له ربا فسال
الام فقال لها من ربي فقالت انا فقال من ربك فقالت ابوك فقال للاب
ومن ربك فقال ملك البلد فعرف جهلهما بربهما فنظر من باب ذلك
الغار ليرى ما يستدل به على وجود الرب سبحانه فراى النجم الذى
كان اصغر النجوم في السماء فقال هذا ربي الى اخر القصة ثم القائلون بهذا
القول اختلفوا فمنهم من قال ان هذا كان بعد البلوغ وجريان قلم
التكليف عليه ومنهم من قال ان هذا كان بعد البلوغ واتفق اكثر قبل
المحققين على فساد القول الاول واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى
ان القول بربوبية النجم كفر بالاجماع والكفر غير جائز على الانبيا بالاجماع
الحجة الثانية ان ابرهيم كان عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل والدليل
على ما ذكرنا انه تعالى اخبر عنه انه قال قبل هذه الواقعة لابيه آزر اتتخذ
اصناما الهة انى اراك وقومك في ضلال مبين الحجة الثالثة انه تعالى
اخبر انه دعا اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالرفق حيث قال
يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وحكى في هذا
الموضع انه دعا الى عبادة الله فانه يقدم الرفق على العنف واللين
على الغلظ ولا يخوض في التعنيف والتغليظ الا بعد المدة الطويلة
المديدة والاياس التام فدل هذا على ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان
دعا اباه الى التوحيد مرارا واطوارا ولا شك انه انما اشتغل بدعوة
ابيه بعد فراغه من مهم نفسه فثبت ان هذه الواقعة انما وقعت بعد
اذ اراه الله ملكوت السموات والارض حتى راى ما فوق العرش والكرسي وما
تحتها الى ما تحت الثرى ومن كان منصبه في الدين كذلك وعلمه بالله
كذلك كيف يليق به ان يقول بالهية الكواكب الحجة الخامسة ان دلايل
الحدوث في الافلاك ظاهرة من خمسة عشر وجها واكثر ومع هذه الوجوه
الظاهرة كيف يليق باقل العقلاء نصيبا من العقل والفهم ان يقول بربوبية
الكواكب فضلا عن اعقل العقلاء واعلم العلماء الحجة السادسة انه تعالى قال

في قصة

٢٤٥

في قصة ابرهيم اذ جاء ربه بقلب سليم واقل مراتب القلب السليم ان يكون سليما
عن الكفر وقال اذ جاء ربه بقلب منيب وايضا مدحه وقال ولقد اتينا
ابرهيم رشده من قبل وكنا به عالمين يعني اتيناه رشده من قبل اي من اول
زمان الفكرة وقوله وكنا به عالمين اي بطهارته وكماله نظيره قوله
تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته الحجة السابعة قوله تعالى وكذلك
نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي وليكون
بسبب تلك الاراءة من الموقنين ثم قال بعده فلما جن عليه الليل والفاء
تقتضي التراخي ثبت ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان صار ابرهيم
من الموقنين العارفين الحجة الثامنة ان هذه الواقعة انما حصلت
بسبب مناظرة ابرهيم عليه السلام مع قومه والدليل عليه انه تعالى
لما ذكر هذه القصة قال وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه ولم يقل
على نفسه فعلم ان هذه المباحث انما جرت مع قومه لاجل ان يرشدهم
الى الايمان والتوحيد لا لاجل ان ابرهيم كان يطلب الدين والمعرفة
لنفسه الحجة التاسعة ان القوم يقولون ان ابرهيم عليه السلام انما
اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس حال ما كان في الغار وهذا
باطل لانه لو كان الامر كذلك فكيف يقول يا قوم اني بري مما تشركون
مع انه ما كان مع الغار لا قوم ولا صنم الحجة العاشرة قال تعالى
وحاجه قومه قال تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وكيف
يحاجونه وهم بعد ما راوه وهو ما راءهم وهذا يدل على انه عليه
السلام انما اشتغل بالنظر في الكواكب بعد ان خالط قومه وراهم
يعبدون الاصنام ودعوه الى عبادتها فذكر قوله لا احب الافلين
ردا عليهم وتنبيها على فساد قولهم الحجة الحادية عشر انه تعالى
اخبر عنه انه قال للقوم وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون
انكم اشركتم بالله وهذا يدل على ان القوم كانوا قد خوفوه بالاصنام
كما حكى عن قوم هود عليه السلام انهم قالوا له ان نقول الا اعتراك
بعض الهتنا بسوء معلوم ان هذا الكلام لا يليق بالغار الحجة الثانية
عشر ان تلك الليلة كانت مسبوقة بالنهار ولا شك ان الشمس كانت
طالعة في اليوم المتقدم ثم غربت فكان ينبغي ان يستدل بغروبها
السابق على انها لا تصلح للالهية واذا بطل بهذا الدليل صلاحية الشمس
للالهية بطل ذلك ايضا في القمر والكوكب بطريق الاولى هذا اذا قلنا
ان هذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل المعرفة لنفسه اما اذا
قلنا المقصود منها الزام القوم وافحامهم فهذا السوال غير وارد لانه
يمكن ان يقال انه انما اتفقت مكالمته مع القوم حال طلوع ذلك النجم
ثم امتدت المناظرة الى ان طلعت الشمس بعده وعلى هذا التقدير فالسوال
غير وارد فثبت بهذه الدلايل الظاهرة انه لا يجوز ان يقال ان ابرهيم

عليه السلام قال على سبيل الحجة هذا ربي واذا بطل هذا بقي هاهنا احتمالان
الاول ان يقال هذا الكلام ابرهيم بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه اثبات ربوبية
الكوكب بل الغرض منه احد امور ستة الاول ان يقال ان ابرهيم عليه السلام
لم يقل هذا ربي على سبيل الاخبار بل الغرض انه يفطنهم عن عبادتهم حتى يرجع اليه
فيبطله ومثاله ان الواحد انه كان ناظر عبدة الكواكب وكان مذهبهم
ان الكواكب ربهم فذكر ابرهيم ذلك القول الذي قالوا بلفظهم وعبارتهم
حتى يرجع اليه فيبطله ومثاله ان الواحد منا اذا ناظر من يقول بقدم الجسم
فيقول الجسم قديم فاذا كان كذلك فلم نراه ونشاهده مركبا متغيرا
فهو انما قال الجسم قديم اعادة لكلام الخصم حتى يلزمه بالاعادة المحال
عليه فكذا هاهنا قال هذا ربي المقصود منه حكاية قول الخصم ثم
ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله لا احب الافلين وهذا الوجه المعتمد
في الجواب والدليل انه تعالى مدحه في اخر هذه الاية المناظرة بقوله تعالى
وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه الوجه الثاني في التاويل
ان نقول قوله هذا ربي في زعمكم واعتقادكم نظيره ان نقول الموحد
للمجسم على سبيل الاستهزاء ان الهه جسم محدود اي في زعمه
واعتقاده قال تعالى وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا
وقال تعالى ويوم يناديهم فيقول اين شركاي وكان عليه السلام يقول
يا اله الالهة والمراد انه تعالى اله الالهة في زعمهم وقال ذق انك انت
العزيز الكريم اي عند نفسك الوجه الثالث في الجواب ان المراد منه
الاستفهام على سبيل الانكار الا انه اسقط حرف الاستفهام عنه
استغناء عنه لدلالة الكلام عليه الوجه الرابع ان يكون القول مضمرا
فيه والتقدير بان يقولوا هذا ربي واضمار القول كثير كقوله تعالى
واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا اي يقولون ربنا
والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى
اي يقولون ما نعبدهم فكذا هاهنا التقدير ان ابرهيم عليه السلام
قال لقومه يقولون هذا ربي اي هذا هو الذي يدبرني ويربيني الوجه
الخامس ان يكون ابرهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء الوجه
السادس انه عليه السلام اراد ان يبطل قولهم بربوبية الكواكب الا انه
عليه السلام قد عرف من تقليدهم لاسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلايل
انه لو صرح بالدعوة الى الله لم يقبلوه ولم يلتفتوا اليه فمال الى طريق به يستدرجهم
الى استماع الحجة وذلك بان ذكر كلاما يوهم كونه مساعدا لهم على مذهبهم
بربوبية الكواكب مع ان ابرهيم عليه السلام كان مطمينا بالايمان ومقصوده
من ذلك ان يتمكن من ذكر الدليل على ابطاله وافساده وان يقبلوا قوله في تمام
التفسير انه لم يجد الى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق وكان عليه السلام
مامورا بالدعوة الى الله كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ومعلوم ان عند

الاكراه

الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمين
بالايمان فاذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد فبان يجوز اظهار
كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المويد كان ذلك
اولى وايضا المكره على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل لا يستحق الاجر العظيم ثم اذا
جاء وقت القتال مع الكفار وعلم انه اذا اشتغل بالصلاة انهزم عسكر
الاسلام فهاهنا يجب عليه ترك الصلاة والاشتغال حتى لو صلى وترك القتال
اثم ولو ترك الصلاة وقاتل استحق الثواب بل نقول ان من كان في الصلاة
فراى طفلا او اعمى اشرف على غرق او حرق وجب عليه قطع الصلاة لانقاذ
ذلك الطفل وذلك الاعمى عن ذلك البلاء فكذا ابرهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة
ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى اذا اورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان
قبولهم لذلك الدليل اتم وانتفاعهم باستماعه اكمل ومما يقوي هذا الوجه
انه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق في مواضع اخر وهو قوله فنظر نظرة في النجوم
فقال اني سقيم فتولوا عنه مدبرين وذلك لانهم كانوا يستدلون
بعلم النجوم على حصول الحوادث المستقبلة فوافقهم ابرهيم على هذا الطريق
في الظاهر مع انه كان بريا عنه في الباطن ومقصوده ان يتوسل بهذا
الطريق الى كسر الاصنام فاذا جازت الموافقة في الظاهر هاهنا مع انه كان بريا
عنه في الباطن فلم لا يجوز ان يكون في مسئلتنا كذلك وايضا المتكلمون
قالوا انه يصح من الله تعالى اظهار خوارق العادات على مدعي الالهية لان صورة
هذا المدعي وشكله يدل على كذبه ولا يحصل فيه التلبيس فكذا هاهنا بسبب
ظهور تلك الخوارق على يده ولكن لا يجوز اظهارها على يد من يدعي النبوة لانه
يوجب التلبيس فكذا هاهنا قوله هذا ربي لا يوجب الضلال لان دلايل بطلانه جلية
وفي اظهار هذه الكلمة منفعة عظيمة وهي استدراجهم لقبول الدليل فكان
جايزا الوجه السابع في الجواب ان القوم لما دعوه الى عبادة النجوم كانوا في تلك
المناظرة اذ طلع النجم الدري فقال ابرهيم هذا ربي هذا هو الرب الذي يدعونني
اليه ثم سكت زمانا حتى افل ثم قال لا احب الافلين فهذا تقرير هذه الاجوبة
على الاحتمال الاول وهو انه عليه السلام ذكر هذه الكلام بعد البلوغ اما
الاحتمال الثاني وهو انه ذكره قبل البلوغ وعند القرب منه وتقريره انه تعالى
كان قد خص ابرهيم بالعقل الكامل والقريحة الصافية فخطر بباله قبل بلوغه
اثبات الصانع سبحانه فتفكر فراى النجم فقال هذا ربي فلما شاهد حركته
قال لا احب الافلين ثم انه تعالى اكمل بلوغه في اثناء هذا البحث فقال في الحال
اني بري مما تشركون فهذا الاحتمال لا باس به وان كان الاحتمال
الاول اولى بالقبول لما ذكرنا من الدلايل الكثيرة على ان هذه المناظرة انما جرت
لابرهيم وقت اشتغاله بدعوة القوم الى التوحيد **المسئلة الرابعة**
قرا ابو عمرو وورش عن نافع راى بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان هو
وقرا ابن عامر والكسائي بكسرهما فاذا كان بعد الالف كاف او هاء نحو راك وراه

ثم الاشتغال بالقتال

فحينئذ بكسرها حمزة والكسائي فاذا اتبعه الف وصل نحو راى الشمس وراى القمر فان حمزة ويحيى عن ابي بكر عن ابي بكر ونصر عن الكسائي يكسرون الراء ويفتحون الهمزة والباقون يقرؤن جميع ذلك بفتح الراء والهمزة واتفقوا في راوك وراته انه بالفتح قال الواحدي اما من فتح الراء وكسر الهمزة فانه امال الهمزة نحو الكسر لتميل الالف التي في راى نحو الياء وترك الراء مفتوحة على الاصل واما من كسرهما جميعا فلاجل ان يصير حركة الراء مشابهة لحركة الهمزة والواحدي طول في هذا الباب في كتاب البسيط فليرجع اليه والله اعلم

المسئلة الخامسة القصة التي ذكرناها من ان ابرهيم عليه السلام ولد في الغار وتركته امه وكان جبريل عليه السلام يربيه وكان ذلك محتمل في الجملة وقال القاضي كلما يجرى مجرى المعجزات فانه لا يجوز تقديمه لان تقديم المعجز على وقت الدعوى غير جائز عندهم وهذا هو المسمى بالارهاص الا اذا حضر في ذلك الزمان رسول من الله فيجعل تلك الخوارق معجزة لذلك النبي واما عند اصحابنا فالارهاص غير جائز قرات البهية

المسئلة السادسة ان ابرهيم عليه السلام استدل بافول الكواكب على انه لا يجوز ان يكون ربا له وخالقا له ويجب علينا ههنا ان نبحث عن امرين احدهما ان الافول ما هو والثاني ان الافول كيف يدل على عدم ربوبية الكواكب فنقول الافول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره واذا عرفت هذا فلسائل ان يسال فنقول الافول انما يدل على الحدوث من حيث انه حركة وعلى هذا التقدير فيكون الطلوع ايضا دليلا على الحدوث فلم ترك ابرهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعول في اثبات هذا المطلوب على الافول والجواب لا شك ان الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث الا ان الدليل الذي يحتج به الانبيا عليهم السلام في معرض دعوة الخلق كلهم الى الله تعالى لا بد وان يكون ظاهرا جليا بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل والعاقل ودلالة الحركة على الحدوث وان كانت يقينية الا انها دقيقة لا يعرفها الا الافاضل من الخلق اما دلالة الافول فانها دلالة ظاهرة يعرفها كل احد فان الافل يزول سلطانه وقت الافول فكانت دلالة الافول على هذا المقصود اتم قال بعض المحققين الهوى في خطيرة الامكان افول واحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الاوساط وحصة العوام فالخواص يفهمون من الافول الامكان وكل ممكن محتاج والمحتاج لا يكون منقطع الحاجة فلا بد من الانتهاء الى من يكون منزها عن الامكان حتى ينقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال وان الى ربك المنتهى واما الاوساط فانهم يفهمون من الافول مطلق الحركة وكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج الى القديم القادر ولا يكون الافل الها بل الاله الذي احتاج اليه ذلك الافل واما

العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون ان كل كوكب يقرب من الافول والغروب فانه يزول نوره وينتقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن كان كذلك لم يصلح للالهية فهذه الكلمة الواحدة اعني قوله لا احب الافلين كلمة مشتملة على نصيب المقربين واصحاب اليمين واصحاب الشمال فكانت اكمل الدلايل وهو كانوا منجمين ومذهب اهل النجوم ان الكوكب اذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا الى وسط السما كان قويا عظيم التاثير اما اذا كان غربيا وقريبا من الافول فانه يكون ضعيف الاثر قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة على ان الاله هو الذي لا تتغير قدرته الى العجز وكماله الى النقصان ومذهبكم ان الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التاثير عاجزا عن التدبير وذلك يدل على القدح في الهيته فظهر ان على قول المنجمين الافول له مزية خاصة في كونه موجبا للقدح في الهية اما المقام الثاني وهو بيان ان كون الكوكب افلا يمنع من ربوبيته فلقايل ايضا ان يقول اقصى ما في الباب ان يكون افوله دالا على حدوثه وحدوثه لا يمنع كونه ربا لابرهيم عليه السلام ومعبودا له الا ترى ان المنجمين واصحاب الوسايط يقولون ان الاله الاكبر خلق الكواكب وابدعها واحدثها ثم ان هذه الكواكب تخلق النبات والحيوان في هذا العالم الاسفل فثبت ان افول الكواكب وان دل على حدوثها الا كونه لا يمنع من كونه ربا للانسان والها لهذا العالم والجواب لنا ههنا مقامات المقام الاول ان يكون ربا للانسان المراد من الرب والاله الموجود الذي عنده ينقطع الحاجات ومتى ثبت بافول الكواكب حدوثها وثبت في بداية العقول ان كل ما كان محدثا فانه يكون في وجوده محتاجا الى الغير وجب القطع باحتياج هذه الكواكب في وجودها الى الغير ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها اربابا والهة بمعنى انه ينقطع الحاجات وجودها فثبت ان كونها افلة يوجب القدح في كونها اربابا والهة بهذا التفسير المقام الثاني ان يكون المراد من الرب والاله من يكون خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنقول افول الكواكب يدل على كونها عاجزة عن الخلق والايجاد وعلى انه لا يجوز عبادتها وبيانه من وجوه الاول افولها يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها الى فاعل قديم قادر ووجب ان يكون قادرية ذلك القادر ازلية والا لافتقر حدوث قادريته الى قادر اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان قادريته ازلية واذا ثبت هذا فنقول الشيء الذي هو مقدور له انما صح كونه مقدورا له باعتبار امكانه والامكان واحد في كل الممكنات فثبت ان ما لاجله صار بعض الممكنات مقدورا لله تعالى فهو حاصل في كل الممكنات فوجب في كل الممكنات ان يكون مقدورا لله تعالى واذا ثبت هذا امتنع وقوع شيء

من الممكنات وتثبت بغيره على ما بينا صحة هذه المقامات بالدلايل
اليقينية في علم الاصول والحاصل انه ثبت بالدليل ان كون الكواكب
افلة يدل على كونها محدثة وان كان لا ثبت هذا المعنى الا بواسطة
مقدمات كثيرة ودلايل القران انما يذكر فيها اصول المقدمات فاما
التفريع والتفصيل فذلك انما يليق بعلم الجدل فلما ذكر الله تعالى
هاتين المقدمتين على سبيل الرمز لاجرم اكتفى بذكرهما
في بيان الكواكب لا قدرة لها على الايجاد والابداع فلهذا السبب استدل
ابرهيم عليه السلام بافولها على امتناع كونها اربابا والهة حوادث هذا
العالم الوجه الثاني ان افول الكواكب يدل على حدوثها وحدوثها يدل
على افتقارها في وجودها الى القادر المختار فيكون ذلك الفاعل الخالق
للافلاك والكواكب ومن كان قادرا على خلق الكواكب والافلاك من دون
واسطة اي شي كان فلان يكون قادرا على خلق الانسان اولى لان القادر
على الشي الاعظم لابد وان يكون قادرا على خلق الشي الاضعف واليه
الاشارة بقوله تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس
وبقوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
بلى وهو الخلاق العليم فثبت بهذا الطريق ان الاله الاكبر يجب ان يكون
قادرا على خلق البشر وعلى تدبير العالم الاسفل بدون واسطة الاجرام
الفلكية واذا كان الامر كذلك كان الاشتغال بعبادة الاله الاكبر
اولى من الاشتغال بعبادة الشمس والقمر والنجوم الانسان خالقه
الثالث انه الوجه الثالث انه لو صح كون بعض الكواكب موجده
وخالقه بقي هذا الاحتمال في الكل وحينئذ الانسان خالقه
هذا الكواكب ام ذاك الاخر وجميع الكواكب فبقي شاكا في معرفة خالقه
اما لو عرفنا الكل واسندنا الخلق والايجاد والتدبير الى خالق الكل فحينئذ
يمكننا معرفة الخالق الموجد ويمكننا الاشتغال بعبوديته
وتكوينه فثبت بهذه الوجوه ان افول الكواكب كما يدل على امتناع
كونها قديمة فكذلك يدل على امتناع كونها الهة لهذا العالم واربابا
للحيوان والانسان فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل فان
قيل لا شك ان تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل كان
افول الكواكب والقمر والشمس حاصلا في الليل السابق وبهذا التقدير
لا يبقى للافول الحاصل في تلك الليلة مزيد فائدة والجواب انا بينا
انه عليه السلام انما اورد هذا الدليل على الاقوام الذين كان يدعوهم
من عبادة النجوم الى التوحيد وزجرهم عن عبادة الكواكب
فبينا هو في تقرير ذلك الكلام اذ وقع بصره على كوكب مضى ثم
افل قال ابرهيم عليه السلام لو كان هذا الكوكب الها لما انتقل

من الصعود

۲۴۸

من الصعود الى الافول ومن القوة الى الضعف ثم في اثناء ذلك الكلام
طلع القمر وافل فاعاد عليه ذلك الكلام وكذا القول في الشمس فهذا جملة ما
يحضرنا في تقرير دليل ابرهيم عليه السلام **المسئلة السادسة** تفلسف
الغزالي في بعض كتبه وحمل الكواكب على النفس الناطقة التي لكل فلك
والشمس على العقل المجرد الذي لكل فلك وكان علي بن سينا يفسر الافول
بالامكان فزعم الغزالي ان المراد بافولها امكانها وزعم ان المراد في نفسها
من قوله لا احب الافلين ان هذه الاشيا باسرها ممكنة الوجود واعلم ان هذا
الكلام لا باس به الا انه حمل لفظ الاية عليه ومن الناس من حمل الكواكب
على الحس والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل والمراد من
هذه القوى المذكورة الثلاثة وهي قاصرة متناهية القوة ومدبر
العالم مستول عليها قاهرها والله اعلم **المسئلة السابعة**
دل قوله لا احب الافلين على احكام الحكم الاول هذه الاية
يدل على انه تعالى ليس بجسم اذ لو كان جسما لكان غائبا ابدا فكان افلا
ابدا وايضا يمتنع ان يكون تعالى بحيث ينزل من العرش الى السماء تارة و
يصعد من السماء الى العرش اخرى والا يحصل معنى الافول الحكم
الثاني هذه الاية تدل على انه تعالى ليس محلا للصفات المحدثة
كما يقول الكرامية والا كان متغيرا وحينئذ يحصل معنى الافول وذلك
محال الحكم الثالث هذه الاية على ان الدين يجب ان يكون مبنيا
على الدليل لا على التقليد والا لم يكن لهذا الاستدلال فائدة البتة
الحكم الرابع يدل هذه الاية على ان معارف الانبياء بربهم استدلالية
لا ضرورية والا لما احتاج ابرهيم الى الاستدلال الحكم الخامس
دلت هذه الاية على انه لا طريق الى تحصيل معرفة الله تعالى الا بالنظر
والاستدلال في احوال مخلوقاته اذ لو امكن تحصيلها بطريق اخر لما
عدل ابرهيم الى هذه الطريقة اما قوله فلما راى القمر بازغا قال هذا
ربي الاية ففيه مسايل **المسئلة الاولى** يقال بزغ القمر اذا ابتدا في الطلوع
وبزغت الشمس اذا بدات تطلع ونجوم بوازغ قال الازهري كانه ماخوذ
من البزغ وهو الشق كانه بنوره يشق الظلمة شقا ومعنى الاية انه اعتبر
في القمر مثل ما اعتبر في الكواكب **المسئلة الثانية** دل قوله لئن لم يهدني
ربي لاكونن من القوم الضالين على ان الهداية ليست الا من الله ولا
يمكن حمل لفظ الهداية على التمكين وازاحة الاعذار ونصب الدلايل
لان كل ذلك كان حاصلا فالهداية التي كان يطلبها بعد حصول تلك
الاشياء لابد وان يكون زائدة عليها واعلم ان كون ابرهيم عليه
السلام على مذهبنا اعظم من ان يشتبه على العاقل لانه في هذه الاية
اضاف الهداية الى الله تعالى وكذا في قوله الذي خلقني فهو يهدين وكذا
قوله رب اجنبني وبني ان نعبد الاصنام اما قوله تعالى فلما راى الشمس

بازغة قال هذا ربي ففيه مسايل المسئلة الاولى انما قال في الشمس هذا مع انها مونثة
ولم يقل هذه لوجوه احدها ان الشمس بمعنى الضيا والنور فحمل اللفظ على التاويل
فذكر وثانيها ان الشمس لم يحصل فيها علامة التانيث فلما اشبه لفظ المذكر
كان تاويلها تاويل النور صلح التذكير لها بين الجهتين وثالثها اراد هذا الطالع
او هذا الذي اراه ورابعها المقصود منه رعاية الادب وهو ترك التانيث
عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية المسئلة الثانية قوله هذا اكبر المراد منه
اكبر الكواكب جرما واقواها قوة فكان اولى بالالهية فان قيل لما كان الافول حاصلا
في الشمس والافول يمنع من صفة الربوبية واذا ثبت امتناع صفة الربوبية
للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولساير الكواكب اولى بهذا الطريق فظاهر ان
ذكر هذا الكلام في الشمس يغني عن ذكره في القمر والكواكب فلم لم يقتصر على ذكر
الشمس رعاية للايجاز والاختصار قلنا ان الاخذ من الادون فالادون مرتقيا
الى الاعلى فالاعلى له نوع تاثير في التقرير والبيان والتاكيد لا يحصل من غيره فكان
ذكره على هذا الوجه اولى اما قوله قال يا قوم اني بري مما تشركون فالمعنى انه
لما ثبت بالدليل ان هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والالهية لا جرم
تبرا من الشرك ولقايل ان يقول هب انه ثبت بالدليل ان هذه
الكواكب والقمر والشمس لا تصلح للربوبية والالهية ولكن لا يلزم من هذا
القدر نفي الشرك مطلقا واثبات التوحيد مطلقا والجواب ان
القوم كانوا مساعدين على نفي ساير الشركا وانما نازعوا في هذه
الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل ان هذه الاشيا ليست اربابا ولا الهة
وثبت بالاتفاق نفي غيرها لا جرم حصل الجزم بنفي الشركا على
الاطلاق اما قوله اني وجهت وجهي ففيه مسايل المسئلة الاولى
فتح اليا من وجهي قراءة نافع وابن عامر وحفص عن عاصم والباقون
تركوا هذا الفتح المسئلة الثانية هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره
بل المراد وجهت اي نيتي عبادتي وسبب هذا المجاز ان من كان مطيعا
لغيره منقادا لامره فانه يتوجه بوجهه اليه فجعل توجه الوجه
اليه كناية عن الطاعة اما قوله للذي فطر السموات والارض فيه
دقيقة وهي انه لم يقل الى الذي فطر السموات والارض بل ترك هذا اللفظ
وذكر قوله وجهت وجهي للذي والمعنى ان توجيه وجه القلب ليس اليه
لانه متعالي عن الحيز والجهة بل توجيه وجه القلب الى خدمته وطاعته
لاجل عبوديته فترك كلمة الى هاهنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر
على كون المعبود متعاليا عن الحيز والجهة ومعنى فطر السموات والارض اخرجهما
الى الوجود واصله من الشق يقال تفطر الشجر بالورق والورد اذا اظهرهما
واما الحنيف فهو المايل قال ابو العالية هو الذي يستقبل البيت في صلاته
وقيل انه العادل عن كل معبود دون الله تعالى والله اعلم قوله تعالى
وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدين ولا اخاف ما تشركون

٢٤٩ الاية يثبت كونه تعالى جسما مختصا بالحيز والجهة فهو تعالى خلق هذه النجوم ليهتدى بها
في هذين النوعين من الظلمات اما الاهتدا بها في ظلمات التعطيل
فذلك انا نشاهد هذه الكواكب المختلفة في صفات كثيرة فبعضها
سيارة وبعضها ثابتة والثوابت بعضها قريبة من المنطقة وبعضها قريبة
من القطبين وايضا الثوابت لامعة والسيارة غير لامعة وايضا
بعضها كبيرة دريّة عظيمة الضو وبعضها صغيرة خفية قليلة الضو وايضا
قدروا مقاديرها على سبع مراتب اذا عرفت هذا فنقول قد دللنا على ان الاجسام
متماثلة ومتى كان الامر كذلك كان اختصاص كل واحد منها بصفته المعينة
دليلا على ان ذلك ليس الا بتقدير القادر المختار فهذا وجه الاهتداء بها
في ظلمات بر التعطيل اما الاهتداء بها في ظلمات بحر التشبيه فلانا نقول
انه لا عيب في الهية هذه الكواكب الا انها اجسام فتكون مولفة من الاجزاء
والابعاض وايضا انها متناهية محدودة وايضا انها متغيرة ومتحركة و
منتقلة من حال الى حال فهذه الاشيا ان لم تكن عيوبا في الالهية امتنع الطعن
في الهيتها وان كانت عيوبا في الالهية وجب تنزيه الاله تعالى عنها باسرها
فوجب الجزم بان اله العالم والسماء والارض منزه عن الجسمية والاعضا
والابعاض والحد والنهاية والمكان والجهة فهذا بيان الاهتداء بهذه الكواكب
في بر التعطيل وبحر التشبيه وهذا وان كان عدولا عن حقيقة اللفظ الى
مجازه الا انه قريب مناسب لعظمة كتاب الله تعالى السادس في منافع هذه
الكواكب ما ذكره الله تعالى في كتابه ويتفكرون في خلق السموات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا فنبه على سبيل الاجمال على ان في وجود كل واحد
منها حكمة عالية ومنفعة شريفة وليس كلما لا يحيط به علمنا وعقلنا
على التفصيل وجب نفيه فمن اراد ان يقدر حكمة الله وملكه وملكوته
بمكيال خياله ومقياس قياسه فقد ضل ضلالا مبينا ثم انه تعالى لما ذكر الاستدلال
باحوال هذه النجوم كما يمكن ان يستدل بها على الطرقات في ظلمات البر والبحر
فكذلك يمكن ان يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم وكمال قدرته وعلمه
والثاني ان يكون المراد من العلم هاهنا العقل والعقل قوله قد فصلنا الايات
لقوم يعلمون نظيره قوله تعالى في سورة البقرة ان في خلق السموات
والارض الى قوله يعقلون وفي ال عمران في قوله ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب الثالث ان يكون المراد من قوله
لقوم يعلمون لقوم يتفكرون ويتاملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول
وينتقلون من الشاهد الى الغايب قوله تعالى وهو الذي انشاكم من
نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الايات لقوم يفقهون
هذا نوع رابع من دلايل وجود الاله تعالى وكمال قدرته وعلمه وهو
الاستدلال باحوال الانسان فنقول لا شبهة في ان النفس الواحدة هي
ادم عليه السلام وهي نفس واحدة وحوا مخلوقة من ضلع من اضلاعه فصار

قال قد فصلنا الايات
لقوم يعلمون وفيه وجوه الاول
المراد ان منافع النجوم

كل الناس من نفس واحدة هو ادم عليه السلام فان قيل فما القول في عيسى قلنا هو
ايضا مخلوق من مريم التي هي مخلوقة من ابويها فان قالوا اليس القران قد دل
على انه مخلوق من الكلمة او من الروح المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك قلنا
كلمة من تفيد ابتداء الغاية ولا نزاع ان ابتداء تكون عيسى عليه السلام كان
من مريم وهذا القدر كاف في صحة هذا اللفظ قال القاضي فرق بين قوله
انشاكم وبين قوله خلقكم لان انشاكم يفيد انه خلقكم ابتداء لكن على وجه
النمو والنشو لما يظهر من الابوين كما يقال في النبات انه تعالى انشاه بمعنى
النمو والزيادة الى وقت الانتهاء واما قوله تعالى فمستقر ومستودع
ففيه مباحث البحث الاول قرا ابن كثير وابو عمرو فمستقر بكسر القاف
والباقون بفتحها قال ابو علي الفارسي قال سيبويه يقال قر في مكانه
واستقر فمن كسر القاف كان المستقر بمعنى القار واذا كان كذلك
وجب ان يكون خبر المضمر منكم اي منكم مستقر ومن فتح القاف فليس
على انه مفعول به لان استقر لا يتعدى فلا يكون له مفعول فيكون
اسم مكان فالمستقر بمنزلة لكم مستقر واما المستودع فان المستودع
فعل يتعدى الى مفعولين لقوله استودعت زيدا الفا واودعت مثله
فالمستودع يجوز ان يكون اسما للانسان الذي استودع ذلك المكان
ويجوز ان يكون المكان نفسه اذا عرفت هذا فنقول من قرا مستقر
بفتح القاف جعل المستودع مكانا ليكون مثل المعطوف عليه
والتقدير فلكم مكان استقرار ومكان استيداع ومن قرا بالكسرة فالمعنى منكم
مستقر ومنكم مستودع البحث الثاني الفرق بين المستقر والمستودع
ان المستقر اقرب الى الثبات من المستودع فالشيء الذي حصل في موضع ولا
يكون على شرف الزوال سمي مستقرا فيه واما اذا حصل فيه وكان على شرف
الزوال سمي مستودعا لان المستودع في معرض ان يسترد في كل حين
واوان اذا عرفت هذا فنقول كثر اختلاف المفسرين في اختلاف هذين
اللفظين فالاول هو المنقول عن ابن عباس في اكثر الروايات ان المستقر هو
الارحام والمستودع الاصلاب قيل كتب حبر الى ابن عباس يساله عن هذه الاية
فاجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرا ونقر في الارحام ما نشاء
ومما يدل ايضا على قوة هذا القول ان النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الاب
زمانا طويلا والجنين يبقى في رحم الام زمانا طويلا ولما كان المكث في الرحم
من قبل الرجل شبيهة بالوديعة ولان قوله فمستقر ومستودع يقتضي
كون المستقر متقدما على المستودع وحصول النطفة في صلب
الاب مقدم على حصولها في رحم الام فوجب ان يكون المستقر ما في اصلاب
الاباء والمستودع ما في ارحام الامهات والقول الثالث وهو
قول الحسن المستقر حاله بعد الموت لانه كان سعيدا فقد

استقرت

استقرت تلك السعادة وان كان شقيا فقد استقرت تلك
الشقاوة ولا تبديل في احوال الانسان بعد الموت واما قبل الموت
فالاحوال متبدلة فالكافر قد ينقلب مومنا والزنديق قد ينقلب صديقا
فهذه الاحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديعة
التي هي مشرفة على الزوال والذهاب والقول الرابع وهو قول الاصم
ان المستقر قد خلق من النفس الاولى ودخل الدنيا واستقر فيها
والمستودع الذي لم يخلق بعد وسيخلق بعد والقول الخامس
قال الاصم ايضا المستقر في قرار الدنيا والمستودع من في القبور
حتى يبعث وعن قتادة العكس منه فقال مستقر في القبر ومستودع
في الدنيا والقول السادس قول ابي مسلم الاصفهاني ان التقدير
هو الذي انشاكم من نفس واحدة فمنكم مستقر ذكر ومنكم انثى
الا انه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لان النطفة انما تتولد
في صلبه وانما تستقر هناك وعبر عن الانثى بالمستودع لان رحمها
شبيهة بالمستودع لتلك النطفة البحث الثالث مقصود الكلام
ان الناس انما تولدوا من شخص واحد وهو ادم عليه السلام
ثم اختلفوا في المستقر والمستودع بحسب الوجوه المذكورة فنقول
الاشخاص الانسانية متساوية في الجسمية ومختلفة في الصفات التي
باعتبارها حصل التفاوت في المستقر والمستودع والاختلاف
في تلك الصفات لا بد له من موثر وليس السبب هو الجسمية ولوازمها
والا امتنع حصول التفاوت في الصفات فوجب ان يكون السبب
هو الفاعل المختار الحكيم ونظير هذه الاية قوله تعالى واختلاف
السنتكم والوانكم ثم قال تعالى قد فصلنا الايات لقوم يفقهون والمراد
بهذا التفصيل انه تعالى ميز هذه الدلايل على وجه الفصل البعض على البعض
الا ترى انه تعالى تمسك بتكون النبات والشجر من الحب والنوى
ثم ذكر بعده التمسك بالدلايل الفلكية من ثلاثة اوجه ثم ذكر بعده
التمسك باحوال النجوم ثم ذكر بعده باحوال تكون الانسان فقد
ميز تعالى بعض هذه الدلايل عن بعض وفصل بعضها عن بعض لقوم
يفقهون وفيه ابحاث الاول قوله يفقهون ظاهره مشعر بانه
تعالى قد يفعل الفعل لغرض وحكمة وجواب اهل السنة والجماعة
ان اللام لام العاقبة او يكون ذلك محمولا على التشبيه بحال من يفعل
لغرض الثاني ان هذه الاية تدل على انه تعالى اراد من جميع الخلق الفهم
والفقه والايمان وما اراد باحد منهم الكفر وهذا قول المعتزلة وجواب
اهل السنة ان المراد منه كانه تعالى يقول انما فصلت هذا البيان لمن
عرف وفقه وفهم وهم المومنون لا غيرهم الثالث انه تعالى ختم الاية
السابقة وهي الاية التي استدل بها باحوال النجوم بقوله يعلمون وختم اخر الاية

بقوله يفقهون والفرق ان انشاء الانس من نفس واحدة وتصريفهم بين
احوال مختلفة الطف وادق صنعة وتدبيرا فكان ذكر الفقه هاهنا
لاجل ان التفقه يفيد مزيد فطنة وقوة ذكاء وفهم قوله تعالى
وهو الذي انزل من السماء ماءً فاخرجنا به نبات كل شيء فاخرجنا منه خضرًا
نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من
اعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا الى ثمره اذا
اثمر وينعه ان في ذلكم لايات لقوم يؤمنون اعلم ان هذا
نوع خامس من الدلايل الدالة على كمال انها دلايل فهي ايضا نعم بالغة
واحسانات كاملة والكلام اذا كان دليلا من بعض الوجوه كان انعاما
واحسانا من ساير الوجوه كان تاثيره في القلب عظيما وعند هذا يظهر
ان المشتغل بدعوة الخلق الى طريق الحق لا ينبغي ان يعدل عن هذه
الطريقة وفي الاية مسايل المسئلة الاولى ظاهر قوله تعالى
وهو الذي انزل من السماء ماء يقتضي نزول المطر من السماء وعند هذا
اختلف الناس فقال ابو علي الجبائي في تفسيره انه تعالى ينزل الماء من السما
الى السحاب ومن السحاب الى الارض قال لان ظاهر هذا النص يقتضي نزول
المطر من السماء والعدول عن الظاهر الى التاويل انما يحتاج اليه عند قيام
الدليل على ان اجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن وفي هذا الموضع لم
يقم دليل على امتناع نزول المطر من السماء فوجب اجراء اللفظ على ظاهره
واما قول من ان البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الارض ثم تصعد وترتفع
الى الهواء فينعقد الغيم منها ويتقاطر وذلك هو المطر فقد احتج الجبائي على
فساده من وجوه احدها ان البرد قد يوجد في وقت الحر بل في صميم
الصيف ويوجد المطر في ابرد وقت ينزل غير جامد وذلك يبطل
قولهم ولقايل ان يقول ان القوم يجيبون فيقولون لا شك ان البخار
اجزاء مايية وطبيعتها البرد ففي وقت الصيف يستولي الحر على ظاهر
السحاب فيهرب البرد الى باطنه فيقوى البرد هناك بسبب الاجتماع فيحدث
البرد واما في وقت برد الهوا فيستولي البرد على ظاهر السحاب ولا يقوى
البرد في باطنه فلا جرم لا ينعقد جمدا بل ينزل هذا ما قالوه ويمكن ان
يجاب بان الطبقة العالية من الهواء باردة جدا عندكم فان كان اليوم
يوما باردا شديد البرد في صميم الشتاء فتلك الطبقة باردة جدا
وللهواء المحيط بالارض بارد جدا فوجب ان يشتد البرد وان لا يحدث المطر
في الشتاء البتة وحيث شاهدنا انه قد يحدث فسد قولكم الحجة الثانية
مما ذكره الجبائي انه قال ان البخارات اذا ارتفعت وتصاعدت
تفرقت واذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء بل البخار انما يجتمع اذا اتصل
بسقف املس كسقوف الحمامات المصهرجة اما اذا لم يكن كذلك لم يسل منه

ماء كثيرا فاذا تصاعدت البخارات في الهواء وليس فوقها سطح املس
تتصل به تلك البخارات وجب ان لا يحصل منها شيء من الماء ولقايل ان يقول
انهم يجيبون عنه بان هذه البخارات تفرقت فاذا وصلت عند صعودها
وتفرقها الى الطبقة الباردة من الهواء بردت والبرد يوجب الثقل
والنزول فلسبب قوة ذلك البرد عادت من الصعود الى النزول والعالم
كري الشكل فلما رجعت من الصعود الى النزول وقد رجعت من فضاء
المحيط الى ضيق المركز فتلك الذرات بهذا السبب تلاصقت وتواصلت
فحصل من بعض تلك الذرات بعض قطرات الامطار الحجة الثالثة
مما ذكره الجبائي قال لو كان تولد المطر من صعود البخارات دايمة لا
الارتفاع من البحار فوجب ان يدوم هناك نزول المطر وحيث
لم يكن الامر كذلك علمنا فساد قولهم قال فثبت بهذه الوجوه انه ليس
تولد المطر من بخار الارض ثم قال والقوم انما احتاجوا الى هذا القول
لانهم اعتقدوا ان الاجسام قديمة واذا كانت قديمة امتنع دخول الزيادة
والنقصان فيها وحينئذ لا معنى لحدوث الحوادث الا اتصاف تلك الذوات
بصفة بعد ان كانت موصوفة بصفات اخرى فلهذا السبب احتالوا
في تكوين كل شيء عن مادة معينة واما المسلمون فلما اعتقدوا ان الاجسام
محدثة وان خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الاجسام كيف شاء
واراد وعند هذا لا حاجة الى استخراج هذه التكلفات فثبت ان
ظاهر القران يدل في هذه الاية على ان الماء انما ينزل من السما ولا
دليل على امتناع هذا الظاهر فوجب القول بحمله على ظاهره
ومما يوكد ما قلناه ان جميع الايات ناطقة بنزول المطر من السماء
ماء طهورا وقال وينزل عليكم ماء ليطهركم به وقال وينزل من السماء
من جبال فيها من برد فثبت ان الحق سبحانه ينزل المطر من السما بمعنى
انه يخلق هذه الاجسام في السماء ثم ينزلها الى السحاب ثم من السحاب
الى الارض والقول الثاني انزل من جانب السماء والقول الثالث انزل
من جانب السحاب وسمى الله السحاب سماء لان العرب تسمي كل ما فوقك سماء
كسماء البيت هذا ما قيل في هذا الباب والله اعلم المسئلة الثانية
نقل الواحدي في البسيط عن ابن عباس يريد بالماء هاهنا المطر ولا تنزل
نقطة من المطر الا ومعها ملك والفلاسفة يحملون ذلك الملك على الطبيعة
الحالة في تلك الجسمية الموجبة لذلك النزول فاما ان يكون معه
ملك من ملايكة السموات فالقول به مشكل المسئلة الثالثة قوله
واخرجنا به نبات كل شيء فيه ابحاث البحث الاول ظاهر قوله فاخرجنا به
نبات كل شيء يدل على انه تعالى انما اخرج النبات بواسطة الماء وذلك
يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه وقد بالغنا في تحقيق هذه المسئلة
في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات

زدنا لكم فلا فائدة في الاعادة البحث قال الفراء قوله فاخرجنا به نبات كل
شئ ظاهر يقتضي لكل شئ نبات وليس المراد كذلك وكان المراد
فاخرجنا به نبات كل شئ له نبات واذا كان كذلك فالذي لا نبات له لا
يكون داخلا فيه البحث الثالث قوله فاخرجنا منه بعد قوله انزل
يسمى التفاتا ويعد ذلك من الفصاحة واعلم ان اصحاب العربية
ادعوا ان ذلك بعيد من الفصاحة وما بينوا انه من اي الوجوه بعيد
واما نحن فقد اطنبنا فيه في تفسير قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك
وجرين بهم بريح طيبة فلا فائدة في الاعادة البحث الرابع قوله فاخرجنا
صيغة الجمع والله سبحانه واحد فرد لا شريك معه الا ان الملك العظيم
اذا حكى عن نفسه فانما يحكي بصيغة الجمع فكذا ههنا ونظيره قوله انا
نحن نزلنا الذكر اما قوله فاخرجنا منه خضرا فقال الزجاج معنى خضرا
فقال الزجاج معنى خضرا معنى اخضر يقال اخضر فهو اخضر وخضر مثل اعور
فهو اعور وعور وقال الليث الخضر في كتاب الله هو الزرع وفي الكلام
نبات من الخضر واقول انه تعالى حصر النبت في الاية المتقدمة في قسمين
حيث قال ان الله فالق الحب والنوى فالذي ينبت من الحب هو الزرع
والمراد بقوله فاخرجنا منه خضرا وهو الزرع كما رويناه عن الليث
وقال ابن عباس يريد القمح والشعير والسلت والذرة والارز والمراد من
هذا الخضر العود الاخضر الذي يخرج اولا ويكون السنبلة واخرجه ..م
في اعلاه وقوله يخرج منه حبا متراكبا حتى يخرج من ذلك الخضر متراكبا
بعضه على بعض في سنبلة واحدة وذلك لان الاصل هو ذلك العود
الاخضر ويكون السنبلة مركبة عليها من فوقها ويكون الحبات متراكبة
بعضها فوق بعض ويحصل فوق السنبلة اجسام دقيقة حادة كانها
الابر والمقصود من تخليقها ان يمنع الطيور من التقاط تلك الحبات
المتراكبة ولما ذكر ما ينبت من الحب اتبعه بذكر ما ينبت من النوى وهو
القسم الثاني فقال ومن النخل من طلعها قنوان دانية وههنا مباحث
البحث الاول انه قدم ذكر الزرع على ذكر النخل وهذا يدل على ان
الزرع افضل من النخل وهذا البحث قد اورد الجاحظ فيه فصلا مطولا
البحث الثاني روى الواحدي عن ابي عبيدة انه قال اطلعت النخل اذا اخرجت
طلعها قبل ان ينشق عن الاغريض والاغريض يسمى طلعا ايضا قال والطلع
اول ما يرى من عرق النخلة الواحد طلعة واما قنوان قال الزجاج جمع قنو
فهو مثل صنوان وصنو واذا ثنيت القنو قلت قنوان بكسر النون فجاء
هذا الجمع على لفظ الاثنين والاعراب في النون للجمع اذا عرفت تفسير اللفظ
فنقول قنوان دانية قال ابن عباس يريد العراجين التي قد تدلت من الطلع دانية
ممن يجتنيها وروي عنه ايضا انه قال يعني قصار النخل اللاصقة عروقها بالارض
قال الزجاج ولم يقل ومنها قنوان بعيدة لان ذكر احد القسمين يدل على الثاني

عروقها

كما قال

كما قال سرابيل تقيكم الحر لان ذكر احد الضدين يدل على الثاني
فكذا ههنا وقيل ايضا ذكر الدانية القريبة وترك البعيدة لان النعمة
في القريبة اكمل واكثر البحث الثالث قال صاحب الكشاف وقنوان
رفع بالابتداء ومن النخل خبره ومن طلعها بدل منه كانه قيل وحاصله
من طلع النخل قنوان ويجوز ان يكون الخبر محذوفا لدلالة اخرجنا عليه
تقديره ومخرجه من طلع النخل قنوان ومن قرا يخرج منه حب متراكب
كان قنوان عنده معطوفا على قوله قنوان وقرئ قنوان بضم القاف وبفتحها
على انه اسم جمع كركب وركبان لان فعلان ليس من باب التكسير ثم قال تعالى
وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفيه ابحاث البحث الاول
قرا عاصم جنات بضم التاء وهو قراءة علي رضي الله عنه والباقون
جنات بكسر التاء اما القراءة الاولى فلها وجهان الاول ان يراد ثم جنات
من اعناب اي مع النخل جنات والثاني ان يعطف على قنوان على معنى وحاصله
او ومخرجه من النخل قنوان وجنات من اعناب واما القراءة بالنصب
فوجهها العطف على قوله نبات كل شئ اي واخرجنا به جنات من اعناب
وكذلك قوله والزيتون والرمان قال صاحب الكشاف والاحسن
انتصابا على الاختصاص كقوله تعالى والمقيمين الصلاة لفضل هذين
الصنفين البحث الثاني قال الفراء قوله والزيتون والرمان يريد شجر
الزيتون وشجر الرمان كما قال واسال القرية يريد اهلها البحث
الثالث اعلم انه تعالى ذكرها هنا اربعة انواع من الاشجار النخل والعنب
والزيتون والرمان وانما قدم النخل على ساير الفواكه لان التمر يجري
مجرى الغذاء بالنسبة الى العرب بل الى ساير الناس والحكماء بينوا انه
بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة بحيث لا يوجد تلك المشابهة
في ساير انواع النبات ولهذا قال عليه السلام اكرموا عمتكم النخلة فانها
خلقت من بقية طينة ادم عليه السلام وانما ذكر العنب عقيب النخل لان
العنب اشرف انواع الفواكه وذلك لانه اول ما يظهر يصير منتفعا
به الى اخر الحال فاول ما يظهر على الشجر خيوط خضر دقيقة حامضة
الطعم لذيذة الطعم وقد يمكن اتخاذ الطبايخ منه ثم بعده يظهر
الحصرم وهو طعام شريف للاصحاء والمرضى وقد يتخذ منه رب الحصرم
ويتخذ ويتخذ منه اشربة لطيفة المذاق نافعة لاصحاب الصفراء وقد يتخذ
الطبيخ منه وكانه الذ الطبايخ الى الحامضة ثم اذا تم العنب فهو الذ
الفواكه واشهاها ويمكن ادخار العنب المعلق سنة او اقل او اكثر وهو
في الحقيقة الذ الفواكه المدخرة ثم يبقى منه اربعة انواع من المتناولات
وهي الزبيب والدبس والخمر والخل ومنافع هذه الاربعة لا يمكن ذكرها
الا في المجلدات والخمر وان كان الشرع قد حرمها ولكنه تعالى
في صفتها ومنافع للناس ثم قال واثمهما اكبر من نفعهما واخس ما في العنب

عجم والاطباء يتخذون منه جوارشنات عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة فثبت ان العنب كانه سلطان الفواكه واما الزيتون فهو ايضا كثير النفع لانه يمكن تناوله كما هو وينعصر منه دهن ايضا ودهنه عظيم النفع في الاكل وفي ساير وجوه الاستعمال والرمان فحاله عجيب جدا وذلك لانه جسم مركب من اربعة اقسام قشره وشحمه وعجمه وماؤه اما الاقسام الثلاثة الاولى وهي القشر والشحم والعجم فكلها باردة يابسة ارضية كثيفة قابضة عفصة قوية في هذه الصفات واما ماء الرمان فبالضد من هذه الصفات فانه الذ الاشربة والطفها واقربها الى الاعتدال واشدها مناسبة للطباع المعتدلة وفيه تقوية للمزاج الضعيف وهو غذاء من وجه ودواء من وجه فاذا تاملت في الرمان وجدت الاقسام الثلاثة موصوفة بالكثافة التامة والارضية ووجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان موصوفا باللطافة والاعتدال فكانه سبحانه جمع فيه بين المتضادين المتغايرين فكانت دلالة القدرة والرحمة والحكمة فيه اكمل واعلم ان انواع النبات اكثر من ان تفي بشرحها المجلدات فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه الاقسام الاربعة التي هي اشرف انواع النبات واكتفى بذكرها تنبيها على البواقي ثم قال مشتبها وغير متشابه وفيه مباحث الاول ان هذه الفواكه قد تكون متشابها في اللون والشكل مع انها تكون متشابهة في الطعم واللذة فان الاعناب والرمان قد تكون متشابهة في الصورة واللون والشكل ثم انها تكون مختلفة في الحلاوة والحموضة وبالعكس الثاني ان اكثر الفواكه تكون ما فيها من القشر والعجم متشابها في الطعم والخاصية واما ما فيها من اللحم والرطوبة فانها تكون مختلفة ومنهم من يقول الاشجار متشابهة والثمار مختلفة الثالث انك قد تاخذ العنقود من العنب فترى جميع حباته مدركة نضيجة حلوة الا حبات مخصوصة منها فانها بقيت على اول حالها من الخضرة والحموضة وعلى هذا التقدير فبعض حبات ذلك العنقود متشابه وبعضها غير متشابه البحث الثاني انما قال مشتبها ولم يقل مشتبهين اما اكتفاء بوصف احدهما او على تقدير والزيتون مشتبها وغير متشابه والرمان كذلك قال الشاعر رماني بامر كنت منه ووالدي بريا ومن اجل الطوى رماني ثم قال تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه وفيه مباحث الاول قرا حمزة والكسائي ثمره بضم الثاء وسكون الميم والباقون بفتح الثاء والميم واما قراءة حمزة والكسائي فلها وجهان الاول وهو الابين ان يكون جمع ثمرة على ثمر كما قالوا خشبة وخشب وقال تعالى كانهم خشب مسندة

وكذلك

٢٥٣

وكذلك اكمة واكم ثم يخففون ويقولون اكم قال ترى الاكم فيها سجدا للحوافر والوجه الثاني ان يكون ثمر جمع ثمرة على ثمار ثم جمع ثمر على ثمار ثم جمع ثمار على ثمر ككتب ورسل ورسل واما قراءة الباقين فوجهها ان الثمر جمع ثمرة مثل بقرة وبقر وشجرة وشجر وخرزة وخرز البحث الثاني قال الواحدي الينع النضج قال ابو عبيدة يقال ينع يينع بالفتح في الماضي والكسر في المستقبل قال الليث ينعت الثمرة بالكسر وايعنت فهي يانعة ومونعة ايناعا وينعا بفتح الياء وينعا بضم الياء والنعت يانع ومونع قال صاحب الكشاف وقرئ وينعه بضم الياء وقرا ابن محيصن ويانعه البحث الثالث قوله انظروا الى ثمره اذا اثمر امر بالنظر في حال الثمرة في اول حدوثها وقوله وينعه امر بالنظر في حالها عند تمامها وكمالها وهذا هو موضع الاستدلال والحجة التي هي تمام المقصود من هذه الاية وذلك لان هذه الثمار والازهار تتولد في اول حدوثها على صفات مخصوصة وعند تمامها وكمالها لا تبقى على حالاتها الاولى بل تنتقل الى احوال مضادة للاحوال السابقة مثل انها كانت موصوفة بلون الخضرة فتصير ملونة بلون السواد او بلون الحمرة وكانت موصوفة بالحموضة فتصير موصوفة بالحلاوة وربما كانت في اول الامر باردة بحسب الطبيعة فتصير موصوفة في اخر الامر حارة بحسب الطبيعة فحصول هذه التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب وذلك السبب ليس هو تاثير الطبع والفصول والانجم والافلاك لان نسبة هذه الاحوال باسرها الى جميع هذه الاجسام النباتية متساوية متشابهة والنسب المتشابهة لا يمكن ان تكون اسبابا لحدوث الحوادث المختلفة ولما بطل اسناد حدوث هذه الحوادث الى الطبايع والانجم والافلاك وجب اسنادها الى الفاعل المختار الحكيم المدبر لهذا العالم على وفق الرحمة والمصلحة والحكمة ولما نبه الله تعالى على هذا الوجه اللطيف من الدلالة قال ان في ذلك لايات لقوم يؤمنون قال القاضي المراد لمن يطلب الايمان بالله لانه اية لمن امن ولمن لم يؤمن ويحتمل ان يكون وجه تخصيص المؤمنين بالذكر انهم الذين انتفعوا به دون غيرهم كما تقدم تقريره في قوله لايات لاولي الالباب ولما كانت ايات القادر المختار ظاهرة جلية قوية فكان قائلا قال لم وقع الاختلاف بين الخلق في هذه المسئلة مع وجود مثل هذه الدلالة الجلية القاهرة القوية واجيب عنه بان قوله الدليل لا يفيد ولا ينفع الا اذا قدر الله للعبد حصول الايمان فكانه قيل هذه الدلالة على قوتها وظهورها دلالة لمن سبق قضاء الله في حقه بالايمان فاما من سبق قضاء الله له بالكفر لم ينتفع بهذه الدلالة البتة اصلا فكان المقصود من هذا التخصيص التنبيه على ما ذكرنا والله اعلم قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون في الاية مسايل المسئلة الاولى

اعلم انه سبحانه لما ذكر هذه البراهين الخمسة من دلايل العالم الاسفل
والعالم الاعلى على ثبوت الالهية وكمال القدرة والرحمة ذكر بعده
ذلك ان من الناس من اثبت لله شركاء واعلم ان هذه المسئلة قد
تقدم ذكرها الا ان المذكور ههنا غير ما تقدم ذكره وذلك ان في
الذين اثبتوا الشريك لله فرق وطوائف فالطائفة الاولى عبدة
الاصنام فهم يقولون الاصنام شركاء الله تعالى في المعبودية و
لكنهم يعترفون بان هذه الاصنام لا قدرة لها على الخلق والايجاد والطائفة الثانية
من المشركين الذين يقولون مدبر هذا العالم هو الكواكب وهولاء فريقان
منهم من يقول انها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من يقول انها ممكنة
الوجود محدثة وخالقها هو الله تعالى الا انه سبحانه فوض تدبير هذا
العالم الاسفل اليها وهولاء الذين حكى الله عنهم ان الخليل صلوات
الله عليه ناظرهم بقوله لا احب الافلين وشرح هذا الدليل قد مضى
والطائفة الثالثة الذين يقولون للعالم الهان احدهما فاعل الخير
والثاني فاعل الشر والمقصود من هذه الاية حكاية مذهب هولاء **المسئلة
الثانية** في تقرير نظم الايات والتنبيه على ما فيها من الفوائد يروى عن ابن
عباس انه قال قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن نزلت في الزنادقة
الذين قالوا ان الله وابليس الهان فالله خالق المنافع والخيرات وابليس
خالق السباع والحيات والعقارب والشرور واعلم ان هذا القول
الذي ذكره ابن عباس احسن الوجوه المذكورة في هذه الاية لان بهذا
الوجه يحصل مزيد فائدة مغايرة لما سبق ذكره في الايات المتقدمة
قال ابن عباس والذي يقرب من هذا الوجه قوله تعالى وجعلوا بينه
وبين الجنة نسبا وانما وصف بكونه من الجن لان لفظ الجن مشتق
من الاستتار والملائكة والروحانيون لا يرون فصارت كانها مستترة
عن العيون فبهذا التاويل اطلق لفظ الجن عليها واقول هذا مذهب
المجوس وانما قال ابن عباس هذا قول الزنادقة لان المجوس يلقبون
بالزنادقة لان الكتاب الذي زعم زردشت انه نزل عليه من عند الله
تسمى بالزنديق والمنسوب ثم زندق ثم عرب فقيل زنديق ثم جمع ما فيه من الشرور
فهو من اهرمن وهو المثنى فقيل زنادقة واعلم ان المجوس قالوا كلما في العالم
من الخيرات فهو من يزدان وجميع ما فيه من الشرور فهو من اهرمن مخالفت
ولهم في كيفية حدوثه اقوال عجيبة وهو المسمى بابليس في شرعنا ثم اختلفوا
فالاكثرون منهم على ان اهرمن محدث ولهم في كيفية حدوثه اقوال عجيبة هم
والاقلون قالوا انه قديم ازلي وعلى القولين قد اتفقوا على انه شريك لله
في تدبير هذا العالم فخيرات هذا العالم من الله وشروره من ابليس فهذا شرح
ما قاله ابن عباس فان قيل فعلى هذا التقدير القوم اثبتوا لله شريكا واحدا
وهو ابليس فكيف حكى الله عنهم انهم اثبتوا لله شركا والجواب

انهم

انهم يقولون عسكر الله هم الملائكة وعسكر ابليس هم الشياطين والملائكة
فيهم كثرة عظيمة وهم ارواح طاهرة مقدسة وهي تلهم الارواح البشرية
بالطاعات والشياطين فيهم ايضا كثرة عظيمة وهي تلقي الوساوس الخبيثة
الى الارواح البشرية والله مع عسكره يحاربون ابليس مع عسكره من الشياطين
فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم انهم اثبتوا لله شركاء من الجن فهذا تفصيل
هذا القول اذا عرفت هذا فنقول قوله وخلقهم اشارة الى الدليل القاطع
الدال على فساد كون ابليس شريكا لله في ملكه وتقريره من وجهين الاول
انا نقلنا عن المجوس ان الاكثرين منهم معترفون بان ابليس بقديم بل هو محدث
اذا ثبت هذا فنقول وكل محدث فله خالق وما ذاك الا الله سبحانه وتعالى
فهولاء المجوس يلزمهم القطع بان خالق ابليس هو الله تعالى ولما كان ابليس
اصلا لجميع الشرور والافات والمفاسد والقبايح والمجوس سلموا ان
خالقه هو الله تعالى فحينئذ قد سلموا ان اله العالم هو الخالق لما هو اصل
الشرور والقبايح والمفاسد واذا كان كذلك امتنع عليهم ان يقولوا
لا بد من الهين يكون احدهما فاعلا للخيرات والثاني يكون فاعلا للشرور
لان بهذا الطريق ثبت ان اله الخير فاعل لاعظم الشرور واذا عرفوا
بذلك سقط قولهم لا بد للخيرات من اله اخر الوجه الثاني في استنباط
الحجة من قوله وخلقهم ما بينا في هذا الكتاب وفي كتاب الاربعين في
اصول الدين ان ما سوى الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث
ينتج ان ما سوى الواحد الاحد الحق محدث فيلزم القطع بان ابليس وجنوده
يكونون موصوفين بالحدوث وحصول الوجود بعد العدم وحينئذ يعود
الالزام المذكور على ما قررناه فهذا تقرير المقصود الاصلي من هذه الاية
المسئلة الثالثة قوله وجعلوا لله شركاء الجن معناه وجعلوا الجن شركاء لله
فان قالوا فما فائدة التقديم قلنا قال سيبويه وهم يقدمون الاهم والذين هم
بشانه اعنى فالفائدة في هذا التقديم استعظام ان يتخذ لله شريك سواء
كان اذا عرفت هذا فنقول قرى الجن بالنصب ملكا او جنيا او انسيا او غير
ذلك فهذا هو السبب في تقديم اسم الله على الشركا اذا عرفت هذا فنقول
قرى الجن بالنصب والرفع والجر اما وجه النصب فالمشهور انه بدل من قوله
شركاء قال بعض المحققين هذا ضعيف لان البدل ما يقوم مقام المبدل
ولو قيل وجعلوا لله شركاء الجن لم يكن كلاما مفهوما بل الاولى جعله بيانا
واما وجه القراءة بالرفع فهو انه لما قيل وجعلوا لله شركا هذا الكلام لو وقع
الاختصار عليه لصح ان يراد به الجن والانس والحجر والوثن فكانه قيل ومن
اولئك الشركاء فقيل الجن واما وجه القراءة بالجر فعلى الاضافة التي للتبيين
المسئلة الرابعة اختلفوا في تفسير هذه الشركة على ثلاثة اوجه الاول ما ذكرناه من ان
يكون المراد منه حكاية من اثبت للعالم الهين احدهما فاعل الخير والثاني فاعل
الشر والثاني ان الكفار كانوا يقولون الملائكة بنات الله وهولاء يقولون المراد

من الجن والملائكة وانما حسن اطلاق هذا الاسم عليهم لان لفظ الجن مشتق من الاستتار
والملائكة مستترون عن الاعين فكان يجب على هذا القايل اذ يبين انه كيف
يلزم من قولهم الملائكة بنات الله جعل الملائكة شركاء لله حتى يتم تطابق لفظ الاية
على هذا المعنى ولعله يقال ان هؤلاء كانوا يقولون الملائكة مع انها بنات الله فهي
مدبرة الاحوال وحينئذ تحصل الشركة والقول الثالث وهو قول الحسن وطائفة
من المفسرين ان المراد ان الجن دعوا الكفار الى عبادة الاصنام والى القول بالشرك
فقبلوا من الجن هذا القول واطاعوهم فصاروا من هذا الوجه قايلين بكون الجن
شركاء لله واقول الحق هذا القول الاول والقولان الاخيران ضعيفان جدا اما
تفسير الشرك بقول العرب الملائكة بنات الله فهذا باطل من وجهين الاول
ان هذا المذهب قد حكاه الله تعالى بقوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم
فالقول باثبات الكاتب لله ليس الاول من يقول الملائكة بنات الله فلو فسرنا قوله
وجعلوا لله شركاء الجن بهذا المعنى يلزم منه التكرار في الموضع الواحد من غير
فائدة وانه لا يجوز الثاني في ابطال هذا التفسير ان العرب قالوا الملائكة
بنات الله واثبات الولد لله غير اثبات الشريك والدليل على الفرق بين
الامرين انه تعالى ميز بينهما في قوله لم يلد ولم يولد الاية ولو كان احدهما
عين الاخر لكان هذا التفسير في هذه السورة عبثا الوجه الثالث القائلون
بيزدان واهرمن مصرحون باثبات شريك لاله العالم في تدبير هذا
العالم فصرف هذا اللفظ عنه وحمل اللفظ عنه وحمل اللفظ في اثبات
البنات صرف اللفظ عن حقيقته الى مجازه من غير ضرورة وانه لا يجوز
واما القول الثاني وهو قول من يقول المراد من هذه الشركة ان الكفار
قبلوا قول الجن في عبادة الاصنام فهذا في غاية البعد لان الذي يرغب
الى القول بالشرك لا يجوز تسميته بكونه شريكا لله لا بحسب حقيقة
اللفظ ولا بحسب مجازه وايضا فلو حملنا هذه الاية هذه المعنى لزم وقوع
التكرير من غير فائدة لان الرد على عبدة الاصنام وعلى عبدة الكواكب قد
سبق على سبيل الاستقصاء فثبت سقوط هذين القولين فظهر ان
الحق هو القول الذي نصرناه وقررناه اما قوله تعالى وخلقهم ففيه
مباحث البحث الاول اختلفوا في ان الضمير في قوله وخلقهم الى ماذا يعود
فالقول الاول انه عايد الى الجن والمعنى انهم قالوا الجن شركاء الله ثم ان
هؤلاء القوم اعترفوا بان اهرمن محدث ثم الى المجوس من يقول انه تعالى
انكر في مملكة نفسه واستعظمها فحصل نوع من العجب فتولد الشيطان
من ذلك العجب ومنهم من يقول شك في قدرة نفسه فتولد من شكه الشيطان
فهؤلاء معترفون ان اهرمن محدث وان محدثه هو الله فقوله تعالى وخلقهم
اشارة الى هذا المعنى وقد ثبت ان هذا الشيطان مخلوق لله تعالى فامتنع ان
يكون شريكا في تدبير العالم لان الخالق اقوى واكمل من المخلوق وجعل الضعيف
الناقص شريكا للقوي الكامل محال في العقول والقول الثاني ان الضمير

٢٥٥

عايد الى الجاعلين وهم الذين اثبتوا الشركة بين الله وبين الجن وهذا
القول عندي ضعيف لوجوه احدها انا اذا حملناه على هذا الوجه
لم يظهر منه فائدة وثانيها ان عود الضمير الى اقرب المذكورات واجب
واقرب المذكورات في هذه الاية هو الجن فوجب ان يكون الضمير عايدا
اليه البحث الثاني قال صاحب الكشاف قرئ وخلقهم اي اختلاقهم
للافك يعني وجعلوا لله خلقهم حيث نسبوا قبائحهم الى الله
في قولهم والله امرنا بها ثم قال وخرقوا له بنين وبنات بغير علم
وفيه مباحث الاول اعلم انه تعالى حكى عن قوم انهم اثبتوا ابليس
شريكا لله تعالى ثم بعد ذلك حكى عن قوم اخرين انهم اثبتوا لله
بنين وبنات بغير علم اما الذين اثبتوا البنين فهم النصارى
وقوم من اليهود واما الذين اثبتوا البنات فهم العرب الذين يقولون
الملائكة بنات الله وقوله بغير علم كالتنبيه على ما هو الدليل القاطع
في فساد هذا القول وذلك لان الاله يجب ان يكون واجب الوجود
لذاته كان مستقلا بنفسه قايما بذاته لا يتعلق له في وجوده بالاخر
ومن كان كذلك لم يكن له والد البتة لان الولد مشعر بالفرعية
والحاجة واما ان كان ذلك الولد ممكن الوجود لذاته فحينئذ
يكون وجوده بايجاد واجب الوجود لذاته فيكون عبدا له لا
ولدا له فثبت ان من عرف ان الاله ما هو امتنع ان يثبت له
البنين والبنات الحجة الاخرى ان الولد يحتاج اليه ليقوم مقامه
بعد فنائه وهذا انما يعقل في حق من يفنى اما من تقدس عن ذلك
لم يعقل الولد في حقه الحجة الثالثة ان الولد مشعر بكونه متولدا
عن جزء من اجزاء الوالد وذلك انما يعقل في حق من يكون مركبا
ويمكن انفصال بعض اجزائه عنه وذلك في حق الاحد الفرد الواجب
لذاته محال وحاصل الكلام ان من عرف الاله سبحانه استحال ان يقال
له ولد فكان قوله بنين وبنات بغير علم اشارة الى هذه الدقيقة البحث
الثاني قرا نافع خرقوا مشددة الراء والباقون خرقوا خفيفة الراء قال
قال الواحدي الاختيار التخفيف لانها اكثر والتشديد للمبالغة والتكثير البحث
الثالث قال الفراء معنى خرقوا افتعلوا وافتروا واخترقوا واختلقوا
وافتروا واحد قال الليث يقال تخرق الكذب وتخلقه وحكى صاحب
الكشاف انه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال كلمة عربية كانت
العرب تقولها كان الرجل اذا كذب كذبة في نادي القوم يقول له بعضهم
قد خرقها والله ويجوز ان يكون من خرق الثوب اذا شقه اي اشتقوا له بنين
وبنات ثم انه تعالى ختم الاية فقال سبحانه وتعالى عما يصفون فقوله
سبحان الله تنزيه عن كل ما لا يليق به واما قوله وتعالى فلا شك انه لا يفيد
العلو في المكان لان المقصود هاهنا تنزيه الله عن هذه الاقوال الفاسدة

فالقول بالجهة باطل وقول فاسد فان قالوا فعلى هذا التفسير لا يبقى
بين قوله سبحانه ان هذا القايل يسبحه وبين قوله وتعالى فرق
قلنا بل يبقى بينهما فرق ظاهر فان المراد بقوله سبحانه ان هذا القايل
يسبحه وينزهه عما لا يليق به والمراد بقوله وتعالى كونه في ذاته
متعاليا متقدسا عن هذه الصفات سواء سبحه مسبح او لم يسبحه
فالتسبيح يرجع الى اقوال المسبحين والتعالى صفته الذاتية التي حصلت
له لذاته لا لغيره والله اعلم قوله تعالى **بديع السموات والارض انى يكون له**
ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم اعلم انه تعالى
لما بين فساد قول طوايف اهل الدنيا من المشركين شرع في
اقامة الدلالة على فساد قول من يثبت له الولد فقال بديع السموات
والارض واعلم ان تفسير قوله بديع السموات قد تقدم في سورة البقرة
الا انا نشير هاهنا الى ما هو المقصود الاصلي من هذه الاية فنقول الابداع
عبارة عن تكوين الشيء من غير سبق مثال ولذلك فان من اتى
في فن من الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها يقال انه ابدع
فيه اذا عرفت هذا فنقول ان الله سلم الى النصارى ان عيسى
عليه السلام حدث من غير اب ولا نطفة بل انه انما حدث ودخل في
الوجود لان الله تعالى اخرجه الى الوجود من غير سبق الاب
اذا عرفت هذا فنقول المقصود من الاية ان يقال انكم اما ان تريدوا
بكونه ولدا لله تعالى انه احدثه على سبيل الابداع من غير تقديم نطفة
واب واما ان تريدوا بكونه مفهوما ثالثا مغايرا لهذين المفهومين
اما الاحتمال الاول فباطل وذلك لانه تعالى وان كان يحدث
الحوادث في هذا العالم الاسفل بناء على اسباب معلومة ووسايط
مخصوصة الا ان النصارى يسلمون ان العالم محدث واذا كان
الامر كذلك لزمهم الاعتراف بانه تعالى خالق السموات والارض
من غير سابقة مادة ولا مدة واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون
احداثه السموات والارض ابداعا فلو لزم من مجرد كونه مبدعا لاحداث
عيسى كونه والدا له لزم من كونه مبدعا للسموات والارض كونه
والدا لها ومعلوم ان ذلك باطل بالاتفاق فثبت ان مجرد كونه مبدعا
لعيسى لا يقتضي كونه والدا له كونه مبدعا للسموات والارض فهذا هو
المراد من قوله بديع السموات والارض وانما ذكر السموات والارض
فقط ولم يذكر ما فيهما لان حدوث ما في السموات والارض ليس
على سبيل الابداع اما حدوث ذات السموات والارض فقد كان على
سبيل الابداع فان المقصود من الالزام بالسموات والارض لا بذكر
ما فيها فهذا ابطال الوجه الاول واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون
مراد القوم من الولادة هو المراد هو المعروف من الولادة في

الحيوانات فهذا ايضا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان تلك الولادة
لا تصح الا ممن كانت له صاحبة وشهوة وينفصل عنه جزء ويحتبس
ذلك الجزء في باطن تلك الصاحبة وهذه الاحوال انما تثبت في حق الجسم
الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد والنهاية
والشهوة واللذة وكل ذلك على خالق العالم محال وهذا هو المراد من قوله
انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة الثاني ان تحصيل الولد بهذا الطريق
انما يصح في حق من لا يكون قادرا على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة
فلما اراد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل الى تحصيله بالطريق معتاده
اما من كان خالقا لكل الممكنات وكان قادرا على المحدثات فاذا اراد
احداث شيء قال له كن فيكون ومن كان هذا الذي ذكرناه صفته ونعته
امتنع من احداث شخص بطريق الولادة وهذا هو المراد من قوله
وخلق كل شيء الوجه الثالث اما ان يكون هذا الولد قديما او محدثا
لا جايز ان يكون قديما لان القديم هو واجب الوجود لذاته
وما كان واجبا لذاته كان غنيا عن غيره فامتنع كونه والدا لغيره
فبقي انه لو كان له ولد لوجب كونه حادثا فنقول انه تعالى عالم
بجميع المعلومات فاما ان يعلم ان له في تحصيل الولد كمال ونفع او يعلم
انه ليس الامر كذلك ولا وقت نفرض ان الله خالق الولد فيه
الا والداعي الى ايجاده وهذا الولد كان حاصلا قبل ذلك ومتى كان
الداعي الى ايجاده حاصلا قبله وجب حصول الولد قبل ذلك وهذا
يوجب كون الولد ازليا وهو محال وان كان الثاني فقد ثبت انه تعالى
عالم بانه ليس في تحصيل الولد كمال حال ولا ازدياد مرتبة في الالهية
واذا كان الامر كذلك وجب ان لا يحدثه البتة في وقت من الاوقات
وهذا هو المراد من قوله وهو بكل شيء عليم وفيه وجه اخر وهو ان يقال
الولد المعتاد انما يحدث بقضاء الشهوة وقضاء الشهوة يوجب اللذة
واللذة مطلوبة لذاتها فلو صحت اللذة على الله تعالى مع انها مطلوبة لذاتها
وجب ان يقال انه لا وقت الا وعلم الله تعالى بتحصيل تلك اللذة يدعو
الى تحصيلها قبل ذلك الوقت لانه تعالى لما كان عالما بكل المعلومات
وجب ان يكون هذا المعنى معلوما له واذا كان الامر كذلك وجب ان تحصل
اللذة في الازل فيلزم كون الولد ازليا وقد بينا انه محال فثبت ان كونه
تعالى عالما بكل المعلومات مع كونه ازليا يمنع من صحة الولد عليه وهذا
هو المراد من قوله عز وجل وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرنا انه لا يمكن
اثبات الولد لله تعالى بناء على هذين الاحتمالين المعلومين فاما
اثبات الولد لله تعالى بناء على احتمال ثالث فذلك باطل لانه غير متصور
ولا مفهوم عند العقل فكان القول فكان القول باثبات الولادة
بناء على ذلك الاحتمال الذي غير متصور ولا محصور محض الجهالة وانه

باطل فهذا هو المقصود من هذه الاية ولو ان الاولين والاخرين
اجتمعوا على ان يذكروا في هذه المسئلة كلاما يساويه في القوة والكمال
لعجزوا عنه والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان
هدانا الله قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه
وهو على كل شيء وكيل اعلم انه تعالى لما اقام الحجة على وجود
الاله القادر المختار والحكيم الرحيم وبين فساد من ذهب الى
الاشراك بالله وفصل مذاهبهم على احسن الوجوه وبين فساد كل واحد
منها بالدلايل اللايقة به ثم حكى مذهب من اثبت لله البنين والبنات
وبين بالدلايل القاطعة فساد القول بها فعند هذا ثبت ان اله العالم
فرد واحد صمد منزه عن الشريك والنظير والضد ومنزه عن
الاولاد والبنين فعند هذا صرح بالنتيجة فقال ذلكم الله ربكم لا اله الا
هو خالق لكل ما سواه فاعبدوه ولا تعبدوا احدا غيره فانه هو المصلح
لمهمات جميع العباد وهو الذي يسمع دعاهم ويرى ذلهم وخضوعهم
ويعلم حاجتهم وهو الوكيل لكل احد على حصول مهماته ومن تامل في هذا
النظم والترتيب في تقرير الدعوة الى التوحيد والتنزيه واظهار فساد الشرك
علم انه لا طريق اوضح واصلح منه وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قال صاحب
الكشاف ذلكم اشارة الى الموصوف بما تقدم من الصفات وهو مبتدأ وما
بعده اخبار مترادفة وهي الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء اي ذلكم الجامع لهذه
الصفات فاعبدوه على معنى ان من حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق
بالعبادة فاعبدوه ولا تعبدوا احدا غيره المسئلة الثانية اعلم انه تعالى بين
في هذه السورة بالدلايل الكثيرة افتقار الخلق الى خالق ومدبر وموجد ومحدث
ومبدع ومدبر ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشركاء والانداد والاضداد
ثم انه اتبع الدلايل الدالة على وجود الصانع بابطال قول من اثبت لله شركاء
من الجن ابطله ثم انه تعالى اكتفى بالتوحيد المحض حيث قال ذلكم الله ربكم لا اله
الا هو خالق كل شيء وعند هذا يتوجه السؤال وهو ان حاصل ما تقدم اقامة
الدلايل على وجود الخالق وترتب دليل من اثبت لله تعالى شريكا فهذا القدر
كيف اوجب الجزم بالتوحيد المحض فنقول للعلماء في اثبات التوحيد طرق
كثيرة ومن جملتها هذه الطريقة وتقريرها من وجوه الاول قال المتقدمون
الصانع الواحد كاف ولان الاله ولان الاله القادر على كل المقدورات
العالم بكل المعلومات كاف في كونه الواحد الها للعالم ومدبرا له واما الدليل
على الواحد فالقول فيه انه كاف ولان الزايد على الواحد لم يدل الدليل على
ثبوته فلم يكن عدد اولى من اثبات عدد اخر فيلزم اما اثبات الهة لا نهاية
لها وهو محال او اثبات عدد معين مع انه ليس العدد اولى من ساير الاعداد
وهو ايضا محال واذا كان القسمان باطلين لم يبق الا القول بالتوحيد الوجه
الثاني في تقرير هذه الطريقة ان الاله القادر على كل الممكنات العالم بكل

المعلومات كاف في تدبير العالم فلو قدرنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني
اما ان يكون فاعلا وموجدا لشيء من حوادث هذا العالم او لا يكون والاول
باطل لانه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات وكل فعل يفعله احدهما
صار كونه فاعلا لذلك الفعل مانعا للاخر عن تحصيل مقدوره وذلك يوجب ان
يكون كل واحد سببا لعجز الاخر وهو محال وان كان الثاني لا يفعل فعلا
ولا يوجد شيئا كان ناقصا معطلا وذلك لا يصلح للالهية الوجه الثالث في
تقرير هذه الطريقة ان نقول هذا الاله الواحد لا بد وان يكون كاملا
في صفات الالهية فلو فرضنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون مشاركا
للاول في جميع صفات الكمال او لا يكون فان كان مشاركا للاول في جميع صفات
الكمال فلا بد وان يكون متميزا عن الاول بامر ما اذ لو لم يحصل الامتياز بامر
من الامور لم يحصل التعدد والاثنينية واذا حصل الامتياز بامر فذلك
الامر المميز اما ان يكون من صفات الكمال او لا يكون فالموصوف به يكون
موصوفا بصفة ليس من صفات الكمال وذلك نقصان فثبت بهذه الوجوه
الثلاثة ان الاله الواحد كاف لتدبير العالم والايجاد وان الزايد يجب نفيه
فهذه هي الطريقة التي ذكرها الله هاهنا في تقرير التوحيد واما التمسك
بدليل التمانع فقد ذكره في ساير السور المسئلة الثانية تمسك اصحابنا
بقوله خالق كل شيء على انه تعالى هو الخالق لاعمال العباد قالوا اعمال العباد اشيا
والله تعالى خالق لكل شيء بحكم هذه الاية فوجب كونه تعالى خالقا لها واعلم انا اطنبنا
الكلام على هذا الدليل في كتاب الجبر والقدر ونكتفي هاهنا من تلك
الكلمات بنكت قليلة قالت المعتزلة هذا اللفظ وان كان عاما الا انه
حصل مع هذه الاية وجوه تدل على ان اعمال العباد خارجة عن هذه العموم
فاحدها انه تعالى قال خالق كل شيء فاعبدوه فلو دخلت اعمال العباد تحت قوله
خالق كل شيء لصار تقدير الاية انا خلقت اعمالكم فافعلوها انتم مرة اخرى
ومعلوم ان ذلك فاسد وثانيها انه تعالى انما ذكر قوله خالق كل شيء في معرض المدح
والثناء على نفسه فلو دخل تحته اعمال العباد لخرج عن كونه مدحا ولانه لا يليق
به سبحانه وتعالى ان يتمدح بخلق الزنا واللواط والسرقة والكفر وثالثها
انه تعالى قال بعد هذه الاية قد جاءكم بصاير من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي
فعليها وهذا تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك وانه لا مانع له البتة
من الفعل والترك وذلك يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى
اذ لو كان مخلوقا لله تعالى لما كان العبد مستقلا به لانه اذا اوجده امتنع منه
الدفع واذا لم يوجده الله امتنع منه التحصيل فلما دلت هذه الاية على كون
العبد مستقلا بالفعل والترك وثبت ان كونه كذلك يمنع من ان يقال
فعل العبد مخلوق لله تعالى ثبت ان قوله فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها
يوجب تخصيص ذلك العموم ورابعها ان هذه الاية مذكورة عقيب قوله
وجعلوا لله شركاء الجن وقد بينا ان المراد منه رواية مذهب المجوس

فى اثبات الهين للعالم احدهما يفعل اللذات والخيرات والاخر يفعل الالام
والافات فقوله بعد ذلك لا اله الا هو خالق كل شى يجب ان يكون محمولا
على ابطال ذلك المذهب وذلك انما يكون اذا قلنا انه تعالى هو الخالق
لكل ما فى هذا العالم من السباع والحشرات والامراض والالام
واذا حملنا قوله خالق كل شى على هذا الوجه لم يدخل تحته اعمال العباد
قالوا فثبت ان هذه الدلايل توجب خروج اعمال العباد عن عموم قوله تعالى
خالق كل شى والجواب ان نقول الدليل العقلى القاطع قد ساعد على صحة
ظاهر هذه الاية وتقريره ان الفعل موقوف على الداعى وخالق الداعى هو الله
تعالى ومجموع القدرة مع الداعى توجب الفعل وذلك يقتضى كونه تعالى
خالقا لافعال العباد واذا تاكد هذا الظاهر بهذا البرهان العقلى القاطع زالت
الشكوك والشبهات المسئلة الرابعة قوله تعالى خالق كل شى فاعبدوه
يدل على ترتيب الامر بالعبادة على كونه تعالى خالقا لكل الاشيا بفا
التعقيب وترتيب الحكم على الوصف بحرف الفا مشعر بالتشبيه فهذا
يقتضى ان يكون كونه تعالى خالقا للاشياء هو الموجب لكونه معبودا على الاطلاق
والاله هو المستحق للمعبودية فهذا يشعر بصحة ما يذكره بعض اصحابنا
من ان الاله عبارة عن القادر على الخلق والابداع المسئلة الخامسة
احتج كثير من المعتزلة بقوله تعالى خالق كل شى على نفى الصفات وعلى
كون القران مخلوقا اما نفى الصفات فلانهم قالوا لو كان تعالى عالما بالعلم
قادرا بالقدرة لكان ذلك العلم والقدرة اما ان يقال انهما قديمان
او محدثان والاول باطل لان عموم قوله خالق كل شى يقتضى كونه تعالى
خالقا لكل الاشيا ادخلنا التخصيص فى هذا العموم بحسب ذاته تعالى
ضرورة انه يمتنع ان يكون خالقا لنفسه فوجب ان يبقى على عمومه فيما سواه
والقول باثبات الصفات القديمة يقتضى مزيد التخصيص فى هذا العموم
وانه لا يجوز والثانى وهو القول بحدوث علم الله وقدرته فهو باطل
بالاجماع ولانه لا يلزم افتقار ذلك العلم والقدرة الى سبق علم اخر
وقدرة اخرى وان ذلك محال واما تمسكهم بهذه الاية على كون القران
مخلوقا فقالوا القران شى وكل شى فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم
لزم كون القران مخلوق الله اقصى ما فى الباب ان هذا العموم دخله التخصيص
فى ذات الله الا ان العالم المخصوص حجة فى غير محل التخصيص فان دخول
هذا التخصيص فى هذا العموم لم يمنع اهل السنة من التمسك به فى اثبات
ان افعال مخلوقة الله تعالى وجواب اصحابنا عنه انما تخصيص هذا العموم
بالدليل الدال على كونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة وبالدلايل الدالة
على ان كلام الله قديم المسئلة السادسة قوله وهو على كل شى وكيل المراد
منه انه حصل للعبد كمال التوحيد وتقريره هو ان العبد وان كان يعتقد انه
لا اله الا الله وانه لا مدبر الا الله الا ان هذا العالم عالم الاسباب وسمعت

الشيخ الامام الوالد رحمه الله يقول لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب
واذا كان الامر كذلك فقد تعلق القلب بالاسباب الظاهرة فتارة
يعتمد على الامير وتارة يرجع فى تحصيل مهماته وحينئذ لا ينال الا الحرمان
ولا يجد الا تكثير الاحزان والحق سبحانه قال وهو على كل شى وكيل والمقصود
ان يعلم الرجل انه لا حافظ الا الله ولا مصلح للمهمات الا الله فحينئذ ينقطع
طمعه عن كل ما سواه ولا يرجع فى مهم من المهمات الا اليه المسئلة
السابعة انه تعالى قال قبل هذه الاية بقليل وخلق كل شى وقال هاهنا
خالق كل شى فهذا كالتكرير والجواب من وجوه الاول ان قوله وخلق كل شى
اشارة الى الماضى واما قوله خالق كل شى فهو اسم الفاعل وهذا يتناول
الاوقات كلها والثانى هو التحقيق انه تعالى ذكر هناك قوله كل شى
ليجعله مقدمة فى بيان انه لا معبود الا هو والحاصل ان هذه المقدمة
توجب احكاما كثيرة ونتايج مختلفة فهو تعالى يذكرها مرة بعد مرة
ليفرع عليها فى كل مرة ما يليق به من النتيجة المسئلة الثامنة
لقايل ان يقول الاله هو الذى يستحق ان يكون معبودا الا اله الا هو
معناه انه لا يستحق العبادة الا هو فما الفائدة فى قوله بعد ذلك فاعبدوه
فان هذا يوهم التكرير والجواب صار تقدير الاية لما ثبت انه لا يستحق
العبادة الا هو فاعبدوه المسئلة التاسعة القوم كانوا معترفين
بوجود الله تعالى كما قال ولئن سالتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله وما اطلقوا لفظ الله على احد سوى الله كما قال تعالى هل
تعلم له سميا ذلكم الله اى الشى الموصوف بالصفات التى تقدم ذكرها
هو الله ثم قال تعالى بعده ربكم يعنى الذى رباكم واحسن اليكم باصناف
التربية ووجوه الاحسان وهى اقسام بلغت فى الكثرة الى حيث يعجز العقل
عن ضبطها كما قال تعالى وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها ثم قال
لا اله الا هو يعنى انكم عرفتم وجود الاله المحسن المفضل المكرم فاعلموا انه
لا اله سواه ولا معبود سواه ولا مدبر للعالمين الا هو فهذا الترتيب مناسب
جدا والله اعلم قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو
اللطيف الخبير فى الاية مسايل المسئلة الاولى احتج اصحابنا بهذه الاية
على انه يجوز رويته تعالى وعلى ان المومنين يرونه سبحانه يوم القيمة
من وجوه الاول هذه الاية يدل على انه تعالى يجوز رويته اذا ثبت هذا
وجب القطع بان المومنين يرونه يوم القيمة انما المقام الاول فتقريره
انه تعالى يمدح بقوله لا تدركه الابصار وذلك مما ساعد الخصم عليه
عليه وبنوا استدلالهم فى اثبات مذهبهم فى نفى الروية واذا ثبت هذا
فنقول لو لم يكن تعالى جايز الروية لما حصل التمدح بقوله لا تدركه الابصار
الا ترى ان المعلوم لا يصح رويته كالعلوم والقدر والارادات والروايح
والطعوم لا يقال لا يصح روية شى منها فى كونه بحيث لا يصح رويتها فثبت ان

قوله لا تدركه الابصار يفيد كونه تعالى جايز الرؤية وتمام التحقيق فيه
ان الشيء اذا كان في نفسه بحيث تمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته
مدح وتعظيم للشيء اما اذا كان في نفسه جايز الرؤية ثم انه قدر على حجب الابصار
عن رؤيته وعن ادراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح
والعظمة فثبت ان هذه الاية دالة على انه تعالى جايز الرؤية بحسب ذاته
واذا ثبت هذا وجب القطع بان المؤمنين يرونه يوم القيمة والدليل عليه
ان القايل قايلان قايل قال بجواز الرؤية مع ان المؤمنين يرونه وقايل قال لا
يرونه ولا يجوز الرؤية فاما القول بانه تعالى يجوز رؤيته مع انه لا يراه
احد من المؤمنين فهو قول لم يقل به احد في الامة فكان باطلا فثبت بما ذكرنا ان
هذه الاية تدل على انه تعالى جائز الرؤية في ذاته وثبت انه متى كان الامر كذلك
وجب القطع بان المؤمنين يرونه فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على حصول
الرؤية وهذا الاستدلال لطيف من هذه الاية الوجه الثاني لقايل ان يقول
المراد بالابصار في قوله لا تدركه الابصار ليس هو نفس الابصار فان البصر لا
يدرك شيئا البتة في موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب القطع
بان المراد من قوله لا تدركه الابصار هو انه لا تدركه المبصرون واذا كان كذلك
كان قوله وهو يدرك الابصار اي المبصرين ومعتزلة البصرة اتفقوا على انه تعالى
مبصر الاشيا فكان هو تعالى من جملة المبصرين فقوله وهو يدرك الابصار
يقتضي كونه مبصرا لنفسه واذا كان الامر كذلك كان تعالى جايز الرؤية
في ذاته وكل من قال انه تعالى جايز الرؤية في نفسه قال ان المؤمنين يرونه
يوم القيامة واذا اردنا ان نريد هذا الاستدلال اختصارا قلنا قوله تعالى وهو
يدرك الابصار المراد منه اما نفس البصر او المبصر وعلى التقديرين فيلزم
كونه تعالى مبصرا لابصار نفسه او كونه مبصرا لذات نفسه واذا ثبت
هذا وجب ان يراه المؤمنون يوم القيمة ضرورة انه لا قايل بالفرق
الوجه الثالث في الاستدلال بقوله لا تدركه الابصار يفيد ان جميع الابصار
تدركه واذا كان كذلك كان قوله لا تدركه الابصار يفيد انه لا يراه جميع الابصار
فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب اذا عرفت هذا فنقول تخصيص هذا
السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض افراد المجموع الا ترى ان الرجل اذا
قال ان زيدا ما ضربه الناس فانه يفيد انه ضربه بعضهم واذا قيل ان محمدا
عليه السلام ما امن به كل الناس افاد انه امن به بعض الناس فكذا قوله لا تدركه
الابصار معناه لا تدركه جميع الابصار فوجب ان يفيد انه يدركه الابصار معناه
لا تدركه جميع الابصار بعض الابصار اقصى ما في الباب ان يقال هذا تمسك بدليل
الخطاب ونحن نقول هب انه كذلك الا انه دليل صحيح لان بتقدير ان لا يحصل الادراك
لاحد البتة كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث هو مجموع عبثا وصون
كلام الله تعالى عن العبث واجب الوجه الرابع في التمسك بهذه الاية ما
نقل ان ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول ان الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم

لا يرى بالعين بل بحاسة يخلقها يوم القيمة احتج عليه بهذه الاية على تخصيص
نفي ادراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشيء يدل على ان الحال في غيره بخلافه
فوجب ان يكون ادراك الله بغير البصر جايزا في الجملة ولما ثبت ان ساير الحواس
الموجودة الان لا تصلح لذلك ثبت انه تعالى يخلق يوم القيمة حاسة سادسة
بها تحصل رؤية الله تعالى وادراكه فهذه وجوه اربعة مستنبطة من هذه الاية
يمكن التعويل عليها في اثبات ان المؤمنين يرون الله تعالى في القيمة **المسئلة**
الثانية في حكاية استدلال المعتزلة بهذه الاية في نفي الرؤية اعلم انهم
يحتجون بهذه الاية من وجهين الاول قالوا الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية
بدليل ان قايلا لو قال ادركته ببصري وما رايته او قال رايته وما ادركته
ببصري فانه يكون كلاما متناقضا فثبت ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية
اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا يراه شيء من الابصار
في شيء من الاحوال والدليل على صحة هذا العموم من وجهين الاول انه يصح
استثناء جميع الاشخاص وجميع الاحوال عنه فيقال لا تدركه الابصار الا بصر
فلان والا في الحالة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب
دخوله فيه فثبت ان عموم هذه الاية يفيد النفي عن كل الاشخاص وفي جميع
الاحوال وذلك يدل على ان احدا لا يرى الله تعالى في شيء من الاحوال الثاني
في بيان ان هذه الاية تفيد العموم ان عايشه رضي الله عنها لما انكرت قول ابن عباس
ان محمدا راى ربه ليلة المعراج تمسكت في نصرة مذهب نفسها بهذه الاية ولو لم تكن
هذه الاية مفيدة للعموم بالنسبة الى كل الاشخاص وكل الاحوال لما تم ذلك الاستدلال
ولا شك انها كانت من اشد الناس علما بلغة العرب فثبت ان هذه الاية دالة على
النفي بالنسبة الى كل الاشخاص وفي كل الاحوال وذلك يفيد المطلوب الوجه
الثاني في تقرير استدلال المعتزلة بهذه الاية انهم قالوا ان ما قبل
هذه الاية الى هذا الموضع مشتمل على المدح والثنا وقوله بعد ذلك وهو يدرك الابصار
ايضا مدح وثنا فوجب ان يكون قوله لا تدركه الابصار مدحا وثنا وكونها غير مدح
وثنا غير مناسب لما قبلها وما بعدها وذلك يوجب الركاكة وهي غير لايقة
بكلام الله تعالى اذا ثبت هذا فنقول كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته
نقصا كقوله لا تاخذه سنة ولا نوم وليس كمثله شيء ولم يلد الى غير ذلك فوجب كون الرؤية
نقصا في حق الله تعالى وانه محال فوجب ان يقال كونه تعالى مرئيا محال واعلم ان القوم
انما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل لانه تعالى تمدح بنفي الظلم عنهم فذكروا هذا
القيد دفعا لهذا النقض نفسه في قوله وما ربك بظلام للعبيد مع انه تعالى
قادر على الظلم عندهم فذكروا هذا القيد دفعا لهذا النقض عن كلامهم هذا
غاية تقرير كلامهم في هذا والجواب عن الوجه الاول من وجوه الاول لا
نسلم ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه ان لفظ الادراك
في اصل اللغة عبارة عن الوصول واللحوق قال تعالى قال اصحاب موسى انا
لمدركون اي لملحقون وقال حتى اذا ادركه الغرق اي لحقه ويقال ادرك

فلان فلانا وادرك الغلام اي بلغ وادركت الثمرة اي نضجت فثبت ان الادراك
هو الوصول الى الشيء اذا عرفت هذا فنقول المرئي اذا كان له حد ونهاية وادركه
البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته صار كان ذلك الابصار احاط به
فسميت هذه الرؤية ادراكا اما اذا لم يحط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية
ادراكا فالحاصل ان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة ورؤية
لا مع الاحاطة والرؤية مع الاحاطة لا توجب نفي الجنس فلم يلزم من نفي الادراك
عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى فهذا وجه حسن معقول في الاعتراض على كلام
الخصم فان قالوا لما اثبتم ان الادراك امر مغاير للرؤية فقد افسدتم
على انفسكم الوجوه الاربعة التي تمسكتم بها في هذه الاية في اثبات الرؤية
على الله تعالى قلنا هذا بعيد لان الادراك اخص من الرؤية واثبات الاخص
يوجب اثبات الاعم واما نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فثبت ان البيان الذي
ذكرناه يبطل ولا يبطل كلامنا الوجه الثاني في الاعتراض ان نقول هب ان الادراك
بالبصر عبارة عن الرؤية لكن لم قلتم ان قوله لا تدركه الابصار يفيد عموم النفي
عن كل الاشخاص وعن كل الاحوال بل نسلم انه يفيد نفي العموم غير وعموم النفي غير
وقد دللنا على ان هذا اللفظ لا يفيد الا نفي العموم بل يوجب ثبوت الخصوص
وهو الذي قررناه في وجه الاستدلال واما قوله ان عائشة تمسكت بهذه
الاية في نفي الرؤية فنقول معرفة مفردات اللغة انما تكتسب من علماء اللغة
فاما كيفية الاستدلال بالدليل فلا يرجع فيه الى التقليد وبالجملة فالدليل
العقلي دل على ان قوله لا تدركه الابصار يفيد نفي العموم وثبت بصريح العقل
ان نفي العموم مغاير لعموم النفي ومقصودهم انما يتم لو دلت الاية على عموم النفي
فقط فسقط كلامهم الوجه الثالث ان نقول صيغة الجمع كما تحمل على
الاستغراق فقد تحمل على المعهود السابق ايضا واذا كان كذلك
فقوله لا تدركه الابصار يفيد ان الابصار المعهودة في الدنيا لا تدركه
ونحن نقول بموجبه فان هذه الابصار وهذه الاحداق ما دامت تبقى
على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى
وانما تدرك الله تعالى اذا تبدلت صفاتها وتغيرت احوالها فلم قلتم ان
عند حصول هذه التغيرات لا تدرك الله تعالى الوجه الرابع سلمنا
ان الابصار البتة لا تدرك الله تعالى فلم لا يجوز ادراك الله تعالى بحاسة
سادسة مغايرة لهذه الحواس كما كان ضرار بن عمرو يقول به وعلى هذا التقدير
فلا يبقى لهم التمسك بهذه الاية وايضا فهب ان هذه الاية عامة الا ان الايات
الدالة على اثبات رؤية الله خاصة والخاص مقدم على العام وحينئذ
ينقل الكلام من هذا المقام الى بيان ان تلك الايات هل تدل على حصول رؤية
ام لا الوجه الخامس ان نقول بموجب الاية فنقول علمنا ان الابصار لا تدرك الله
تعالى فلم قلتم ان المبصرين لا يدركون الله فهذا مجموع الاسولة على الوجه
الاول واما الوجه الثاني فقد بينا انه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان

تعالى في ذاته بحيث يمتنع رؤيته بل انما يحصل التمدح لو كان بحيث يصح رؤيته ثم انه
تعالى يحجب الابصار عن رؤيته وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية ثم نقول
ان النفي يمتنع ان يكون سببا لحصول المدح والثناء وذلك لان النفي المحض والعدم
الصرف لا يكون موجبا للمدح والثناء والعلم به ضروري بل اذا كان ذلك النفي
دليلا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء قيل ان ذلك المدح
ومثاله ان قوله لا تاخذه سنة ولا نوم لا يفيد المدح نظرا الى هذا النفي
فان الجماد ايضا لا تاخذه سنة الا ان هذا النفي في حق الباري يدل على كونه عالما
بجميع المعلومات ابدا من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله تعالى وهو يطعم
ولا يطعم يدل على كونه قائما بنفسه غنيا في ذاته لان الجماد ايضا لا ياكل ولا يطعم
اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى لا تدركه الابصار يمتنع ان يفيد المدح والثناء
الا اذا دل على معنى يفيد المدح والثناء وذلك هو الذي قلناه انه يفيد كونه تعالى
قادرا على حجب الابصار ومنعها عن ادراك رؤيته وبهذا التقدير فان الكلام ينقلب
عليهم حجة فسقط استدلال المعتزلة بهذه الاية من كل الوجوه المسئلة الثالثة
اعلم ان القاضي ذكر في تفسيره وجوها اخرى تدل على نفي الرؤية وهي في الحقيقة
خارجة عن التمسك بهذه الاية ومنفصلة عن علم التفسير وخوض في علم الاصول
ولما فعل القاضي ذلك فنحن ننقلها ونجيب عنها ثم نذكر لاصحابنا وجوها دالة على
صحة الرؤية واما القاضي فقد تمسك بوجوه عقلية اولها ان الحاسة اذا كانت
سليمة وكان المرئي حاضرا وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة وهو ان لا يحصل البعد
البعيد ولا القرب القريب ولا يحصل الحجاب ولا يكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل
فانه يجب حصول الرؤية اذ لو جاز مع حصول هذه الامور ان لا تحصل الرؤية جاز
ان يكون بحضرتنا بوقات وقباب ونحن لا نسمعها ولا نراها وذلك يوجب السفسطة
قالوا اذا ثبت هذا فنقول انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول
المقابلة في حق الله تعالى ممتنع فلو صحت رؤيته لوجب ان يكون المقتضي لحصول
تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث تصح رؤيته وهذان المعنيان
حاصلان في هذا الوقت فلو كان الله بحيث تصح رؤيته لوجب ان تحصل رؤيته في
هذا الوقت وحيث لم تحصل علمنا انه سبحانه ممتنع الرؤية الحجة الثانية
ان كلما كان مرئيا كان مقابلا او في حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك فوجب
ان يمتنع رؤيته الحجة الثالثة قال القاضي ويقال لهم كيف يراه اهل الجنة
دون اهل النار بان يقرب منهم او يقابلهم فيكون حالهم معه بخلاف
اهل النار وهذا يوجب ان يكون جسما يجوز عليه القرب والبعد والحجاب
الحجة الرابعة قال اهل الجنة يرونه في كل حال حتى عند الجماع وغيره
وهذا باطل او يرونه في حال دون حال وهذا ايضا باطل لان ذلك يوجب
انه تعالى يقرب مرة ويبعد اخرى وايضا فرؤيته اعظم اللذات واذا كان
كذلك وجب ان يكونوا مشتهين لتلك الرؤية ابدا فاذا لم يروه في بعض
الاوقات وقعوا في الحزن والغم وذلك لا يليق بصفات اهل الجنة

فهذا مجموع ما ذكر في كتاب التفسير واعلم ان هذه الوجوه في غاية الضعف
اما الوجه الاول فيقال له هب ان روية الاجسام والاعراض عند
حصول سلامة الحاسة وحصول المرئي وحصول ساير الشرايط واجبة فلم
قلتم انه يلزم منه ان يكون روية الله عند سلامة الحاسة وعند كون المرئي
بحيث يصح رويته واجبة الم تعلموا ان ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات
ولا يلزم من ثبوت حكم في شي ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه والعجب من هولاء
المعتزلة انا اوتهدوا امرهم عولوا على هذا الدليل وهم يدعون العظمة
الثاقبة والكياسة الشديدة ولم يتنبه احد منهم لهذا السوال ولم يخطر
بباله ركاكة هذا الكلام واما الوجه الثاني فيقال لهم النزاع بيننا وبينكم في
ان الموجود الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة هل يجوز رويته ام لا فاما ان
يدعوا ان العلم بامتناع روية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم
بديهي او يقولوا انه استدلالي والاول باطل اذ لو كان العلم به بديهيا لما وقع
الخلاف به بين العقلا وايضا فبتقدير ان يكون هذا العلم بديهيا كان الاشتغال
بذكر الدليل عبثا فاتركوا الاستدلال واكتفوا بادعاء البديهة لانكم ما اقمتم
الدليل على ان وان كان الثاني فنقول المرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم
المقابل اعاده لعين الدعوى لانكم ما اقمتم الدليل على ان ما لا يكون هو
مقابلا ولا في حكم المقابل هو في حكم المقابل ومعلوم انه لا فايدة في هذا الكلام
الا اعادة الدعوى اما الوجه الثالث فيقال له لم لا يجوز ان يقال ان اهل
الجنة يرونه واهل النار لا يرونه لا لاجل القرب والبعد كما ذكرت بل لانه
تعالى يخلق الروية في عيون اهل الجنة ولا يخلقها في عيون اهل النار فان رجعت
في ابطال هذا الكلام الى تجويز يقتضي الى تجويز ان يكون بحضرتنا بوقات
وقباب ولا نراها ولا نسمعها كان هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد سبق
جوابها واما الوجه الرابع فيقال له لم لا يجوز ان يقال ان المومنين يرون
الله تعالى في حال دون حال اما قوله فهذا يقتضي ان يقال انه مرة
يقرب ومرة يبعد فنقول هذا عود الى ان الابصار لا يحصل الا عند
حصول الشرايط المذكورة وهو عود الى الطريق الاول وقد سبق
جوابه قوله ثانيا ان روية الله اعظم اللذات فيقال له انها وان
عظمت الا ان النفوس تشتاق الى الروية الا انه لا يبعد ان يقال انهم يشتهونها
في حال دون حال بدليل ان ساير لذات الجنة ومنافعها طيبة
لذيذة ثم انها تحصل في حال دون حال فكذا هاهنا فهذا تمام الكلام
في الجواب عن الوجوه التي ذكرها القاضي في هذا الباب المسلة الرابعة
في تعديد الوجوه الدالة على ان المومنين يرون الله تعالى ونحن نعدها
هنا ونحيل تقريرها الى المواضع اللايقة بها فالاول ان موسى عليه السلام
طلب الروية من الله تعالى وذلك يدل على جواز الروية والثاني
انه تعالى علق الروية على استقرار الجبل فقال فان استقر مكانه

فسوف تراني

فسوف تراني واستقرار الجبل جايز والمعلق على الجايز جايز فهذان الدليلان تقرير
هما يجي ان شا الله تعالى في سورة الاعراف الحجة الثالثة التمسك بقوله
تعالى لا تدركه الابصار من الوجوه الاربعة المذكورة الحجة الرابعة بقوله
تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وتقريره قد ذكرنا في سورة يونس الحجة
الخامسة التمسك بقوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه وكذا القول في جميع الايات
الشاهدة على اللقا وتقريره قد مر في هذا التفسير مرارا واطوارا الحجة السادسة
التمسك بقوله تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا فان احد القراءات في هذه الاية
ملكا بفتح الميم وكسر اللام واجمع المسلمون على ان الملك ليس الا الله سبحانه وتعالى
وعندي التمسك بهذه الاية اقوى من التمسك بغيرها الحجة السابعة التمسك
بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وتخصيص الكفار بالحجب يدل
على ان المومنين لا يكونون محجوبين عن روية الله تعالى الحجة الثامنة
قوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى وتقرير هذه الحجة سيجي
في سورة النجم الحجة التاسعة ان القلوب الصافية مجبولة على حب
معرفة الله تعالى على اكمل الوجوه واكمل طرق المعرفة هو الروية فوجب
ان يكون روية الله مطلوبة لكل احد واذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها
لقوله تعالى وفيها ما تشتهي الحجة العاشرة قوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا دلت هذه الاية على انه
تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلا للمومنين والاقتصار على النزل لا يجوز بل لا
بد وان يحصل عقيب النزل تشريف اعظم حالا من ذلك النزل وما ذلك الا الروية
الحجة الحادي عشر قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وتقرير كل واحد
من هذه الوجوه سياتي في الموضع اللايق به من هذا الكتاب واما الاخبار فكثيرة منها
الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا
تضامون في رويته واعلم ان التشبيه وقع في تشبيه الروية بالروية في الجلاء
والوضوح لا في تشبيه المرئي بالمرئي ومنها ما اتفق الجمهور عليه من انه
عليه السلام قرا قوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة فقال الحسنى هي الجنة
والزيادة النظر الى وجه الله تعالى ومنها ان الصحابة اختلفوا في النبي عليه
السلام هل راى الله ليلة المعراج ولم يكفر بعضهم بعضا بهذا السبب وما نسبه
الى البدعة والضلالة وهذا يدل على انهم كانوا مجمعين على انه لا امتناع امتناع
عقلا في روية الله تعالى فهذا جملة الكلام في سمعيات مسلة الروية المسلة
الخامسة قوله تعالى رانيا لروية الرايين ولابصار المبصرين وكل من قال ذلك
قال وهو يدرك الابصار يدل على انه تعالى يرى الاشيا ويبصرها ويدركها وذلك
لانه اما ان يكون المراد من الابصار عين الابصار او المراد منه المبصرين فان كان
الاول وجب الحكم بكونه تعالى رائيا لروية الرائين ولابصار المبصرين وكل من قال
ذلك قال انه تعالى يرى جميع المرئيات والمبصرات فعلى كل التقديرات تدل هذه
الاية على كونه تعالى مبصرا للمبصرات ورائيا للمرئيات المسلة السادسة قوله تعالى

البدر

وهو يدرك الابصار يفيد الحصر وكونه رائيا للمرئيات ومبصرا للمبصرات ومدركا
للمدركات المرتجيب وماهية شريفة لا يحيط العقل بكنهها ومع ذلك
فان الله تعالى مدرك لحقيقتها مطلع على ماهيتها وكون المعنى من قوله لا تدركه
الابصار لا تحيط بحقيقته وان عقلا من العقول لا يقف على كنه صمدانيته
فكانت الابصار عن ادراكه وارتعدت العقول عن الوصول الى ميادين
عزته وكما ان شيئا لا يحيط به فعلمه محيط بالكل وادراكه متناول للكل
فهذا كيفية نظم هذه الاية المسئلة السابعة قوله تعالى وهو اللطيف
الخبير اللطافة ضد الكثافة والمراد منه الرقة وذلك في حق الله ممتنع فوجب
المصير فيه الى التاويل وهو من وجوه الاول المراد لطف صنعه
في تركيب ابدان الحيوانات من الاجزاء الدقيقة والاغشية الرقيقة والمنافذ
الضيقة التي لا يعلمها احد الا الله الثاني ان الله سبحانه لطيف في الانعام
والرحمة والثالث انه لطيف بعباده بحيث يثني عليهم بالطاعة ويامرهم
بالتوبة عند المعصية ولا يقطع عنهم مواد رحمته سواء كانوا مطيعين
او كانوا عصاة الرابع انه تعالى لطيف بهم حيث لم يامرهم فوق طاقتهم
وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم واما الخبير فهو من الخبر وهو العلم
والمعنى انه لطيف بعباده مع كونه عالما بما هو فيه من ارتكاب المعاصي
والاقدام على القبائح وقال صاحب الكشاف اللطيف معناه انه يلطف
عن ان تدركه الابصار الخبير بكل لطيف فهو يدرك الابصار ولا يلطف
شيء عن ادراكه وهذا وجه حسن والله اعلم قوله تعالى اعوذ بالله انتهى
قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما انا عليكم بحفيظ
في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما قرر هذه البيانات
الباهرة والدلائل القاهرة في هذه المطالب العالية الشريفة الالهية
عاد الى تقرير امر الدعوة والتبليغ والرسالة فقال قد جاءكم بصائر من ربكم
والبصائر جمع البصيرة وكما ان البصر اسم للادراك التام الكامل الحاصل
بالعين التي في الراس فالبصيرة اسم للادراك التام الكامل الحاصل
في القلب قال تعالى بل الانسان على نفسه بصيرة اي له من نفسه معرفة
ثابتة واراد بقوله قد جاءكم بصائر من ربكم الايات المتقدمة وهي في نفسها
ليست بصائر الا انها لقوتها وجلائها توجب البصائر لمن عرفها ووقف على
حقائقها فلما كانت هذه الايات اسبابا لحصول الابصار سميت انفسها
بالبصائر والمقصود من هذه الاية ما يتعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم
وما يتعلق به اما القسم الاول فهو الدعوة الى الدين الحق وتبليغ الدلائل
والبينات وله عليه السلام ما تقرر في تبليغها وايضاحها وازالة الشبهات
عنها وهو المراد من قوله قد جاءكم بصائر من ربكم والقسم الثاني وهو الذي لا يتعلق
بالرسول فايمانهم وترك الكفر فان هذا لا يتعلق بالرسول بل باختيارهم ونفعه
وضره عائد اليهم والمعنى من ابصر الحق وامن فلنفسه ابصر واياها نفع ومن

عمي عنه فعلى نفسه عمي واياها ضر بالعمى وما انا عليكم بحفيظ احفظ اعمالكم و
اجازيكم عليها انما انا منذر والله هو الحفيظ عليكم المسئلة الثانية في احكام
هذه الاية وهي اربعة ذكرها القاضي فالاول الغرض بهذه البصائر ان ينتفع
بها اختيارا ليستحق بها الثواب لا ان تحمل عليها او يلجا اليها فان ذلك يبطل
هذا الغرض الثاني انه تعالى بين لنا منافع واغراضا تعود الينا لا الى اغراض
تعود الى الله والثالث ان المرء بعدوله عن النظر والتدبر مبصر بنفسه
من قبله لا من قبل ربه والرابع انه متمكن من الامرين فلذلك قال فمن ابصر فلنفسه
ومن عمي فعليها قال وفيه ابطال قول المجبرة في المخلوق وفي انه تعالى تكليف
بلا قدرة واعلم انه متى شرعت المعتزلة في الحكمة والسفه والامر والنهي
ولا طريق فيه الا معارضته بسؤال الداعي فانه يهدم كلما يذكرونه هـ
المسئلة الثالثة المراد من الابصار هاهنا العلم ومن العمى الجهل نظيره
قوله فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور المسئلة
الرابعة قال المفسرون قوله تعالى فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها معناه
اني لا اخذكم بالايمان اخذ الحفيظ عليكم والوكيل قالوا وهذا انما كان قبل الامر
بالقتال فلما امر بالقتال صار حفيظا عليهم ومنهم من يقول اية القتال
ناسخة لهذه الاية وهو بعيد وكان هؤلاء المفسرين مشغوفون بتكثير النسخ
من غير حاجة اليه والحق ما يقرره اصحاب اصول الفقه ان النسخ على خلاف
الاصل فوجب السعي في تقليله بقدر الامكان والله اعلم قوله تعالى وكذلك
نصرف الايات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون اعلم انه
تعالى لما تمم الكلام في الالهيات الى هذا الموضع شرع من هذا الموضع في اثبات
النبوات فبدا بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد عليه السلام فالشبهة
الاولى قولهم يا محمد ان هذا القران الذي جئتنا به كلام مستفيد من مدارسة
العلماء ومباحثة الفضلاء وتنظمه من عند نفسك ثم تقراه علينا وتزعم انه وحي
نزل عليك من الله عز وجل ثم انه تعالى اجاب عنه بالوجوه الكثيرة فهذا تقرير
النظم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المراد من قوله نصرف
الايات يعني انه يقال باتيها متواترة حالا بعد حال ثم قال وليقولوا درست
وفيه مباحث البحث الاول حكى الواحدي في قولهم درس الكتاب قولين الاول
قال الاصمعي اصله من قولهم درس الطعام اذا داسه يدرسه دراسا و
والدراس بلغة اهل الشام قال ودرس الكلام من هذا اي يدرسه فيخف
على لسانه والثاني قال ابو الهيثم درست الكتاب اي ذللته بكثرة القراءة
حتى خف حفظه من قولهم درست الثوب ادرسه درسا فهو مدروس
ودريس اي اخلقته ومنه قيل للثوب الخلق دريس لانه قد لان والدراسة
الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها ثم قال الواحدي وهذا
القول قريب مما قاله الاصمعي بل هو بعينه لان المعنى يعود فيه الى التذليل
والتليين البحث الثاني قرا ابن كثير وابو عمرو دارست بالالف ونصب التاء

متغوفون

وهو قراءة ابن عباس ومجاهد وتفسيرها قرأت على اليهود وقرأوا عليك وجرى
بينك وبينهم مدارسة ومذاكرة ويقوي هذه القراءة قوله تعالى ان هذا الا
افك افتراه واعانه عليه قوم اخرون وقرا ابن عامر درست اي هذه الاخبار التي
تلوتها علينا قد درست وانمحت ومضت من الدرس الذي هو تعفي الاثر وامحاء
الرسم قال الازهري من قرا درست فمعناه تقادمت اي هذا الذي تتلوه
علينا قد تطاول ومر من قولهم درس الاثر يدرس دروسا واعلم ان صاحب
الكشاف ذكر ها هنا قراءات اخرى فاحدها درست بضم الراء مبالغة في درست
اي اشتد دروسها وثانيها درست على البناء للمفعول به بمعنى قرئت وعفيت وثالثها
ودارست وفسروها ودارست اليهود محمدا ورابعها ودرس اي محمد وخامسها
ودارسات على هي دارسات اي قديمات وذات دروس كعيشة
راضية البحث الثالث الواو في قوله وليقولوا عطف على مضمر والتقدير
وكذلك نصرف الايات لتلزمهم الحجة وليقولوا فحذف المعطوف
عليه لوضوح معناه البحث الرابع اعلم انه قال تعالى وكذلك نصرف الايات
ثم ذكر الوجه الذي لاجله صرف هذه الايات وهو امران احدهما دارست
والثاني قوله ولنبينه لقوم يعلمون اما هذا الوجه الثاني فلا
اشكال فيه لانه تعالى بين ان الحكمة في هذا التصريف ان تظهر
منه البيان والعلم واما الكلام في الوجه الاول وهو قوله وليقولوا
دارست لان قولهم للرسول دارست كفر منهم بالقران والرسول
وعند هذا الكلام عادت مسئلة الجبر والقدر فاما اصحابنا
فانهم اجروا الكلام على ظاهره فقالوا معناه انا ذكرنا هذه الدلائل حالا
بعد حال ليقول بعضهم دارست فيزدادوا كفرا على كفر ونبينه لبعضهم
فيزدادوا ايمانا على ايمان نظيره قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وقوله واما
الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم واما المعتزلة فقد تحيروا
قال الجبائي والقاضي ليس فيه الا احد وجهين الاول ان تحمل هذه الايات
على النفي والتقدير وكذلك نصرف الايات لئلا يقولوا درست ونظيره
قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا معناه لئلا تضلوا والثاني ان تحمل هذا
الكلام على لام العاقبة والتقدير ان عاقبة امرهم عند تصريفنا هذه الايات
ان يقولوا هذا القول مستندين في اختيارهم عادلين عما يلزمهم من النظر
في هذه الدلائل بل هذا غاية كلام القوم في هذا الباب ولقائل ان يقول اما
الجواب الاول فضعيف من وجهين احدهما ان حمل الايات على النفي تحريف
لكلام الله وتبديل له وفتح هذا الباب يوجب ان لا يبقى وثوق لا بنفيه ولا
باثباته وذلك يخرجه من كونه حجة وانه باطل والثاني ان بتقدير
ان يجوز هذا النوع من التصرف في الجملة الا انه غير لائق البتة بهذا
الموضع وذلك لان النبي عليه السلام كان يظهر ايات القران نجما نجما والكفار
كانوا يقولون ان محمدا عليه السلام يضم هذه الايات بعضها الى بعض ويتفكر

فيها

فيها ويصلحها اية فاية ثم يظهرها ولو كان هذا بوحي نازل اليه من السماء
فلم لم يات بهذا القران دفعة واحدة اذا عرفت هذا فنقول ان تصريف هذه
الايات على سبيل المدارسة مع الغير والمذاكرة مع اقوام اخرين وعلى ما
يقوله الجبائي والقاضي فانه يقتضي ان يكون تصريف هذه الايات حالا
بعد حال فوجب ان يمتنعوا من القول بان محمدا عليه السلام انما ياتي بهذا
القران على سبيل المدارسة والمذاكرة فثبت ان الجواب الذي ذكروه انما يصح
لو جعلنا تصريف الايات علة لان يمتنعوا من ذلك القول مع انا بينا
ان تصريف الايات هو الموجب لذلك القول فسقط هذا الكلام واما
الجواب الثاني وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو ايضا بعيد لانه مجاز
وحمله على لام الغرض حقيقة والحقيقة اقوى من المجاز فلو قلنا اللام في
قوله وليقولوا دارست لام العاقبة وفي قوله ولنبينه لقوم يعلمون
للحقيقة فقد حصل تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وانه لا يجوز فثبت بما ذكرنا
ضعف هذين الجوابين وان الحق ما ذكرنا ان الجواب منه عين المذكور في قوله
يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وانما يؤكد هذا التاويل قوله ولنبينه لقوم
يعلمون يعني انا ما بيناه الا لهؤلاء فاما الذين لا يعلمون فما بينا هذه الايات لهم
ولما دل هذا على انه تعالى ما جعله بيانا الا للمؤمنين ثبت انه جعله ضلالا للكافرين
وذلك ما قلناه والله اعلم قوله تعالى اتبع ما يوحى اليك من ربك لا اله الا
هو واعرض عن المشركين اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم
نسبوه في اظهار هذا القران الى الافتراء والى انه يدارس اقواما ويستفيد
هذه العلوم منهم ثم ينظمها قرانا ويدعي انه نزل عليه من الله اتبعه بقوله
اتبع ما اوحي اليك من ربك لئلا يصير ذلك القول سببا لفتوره في
تبليغ الرسالة والدعوة والمقصود تقوية قلبه وازالة الحزن الذي
حصل بسبب سماع تلك الشبهة ونبه بقوله لا اله الا هو على انه سبحانه
لما كان واحدا في الالهية فانه تجب طاعته ولا يجوز الاعراض عن تكاليفه
بسبب جهل الجاهلين وزيغ الزائغين واما قوله واعرض عن
الجاهلين فقيل المراد ترك المقابلة فلذلك قالوا انه منسوخ وهذا
ضعيف لان الامر بترك المقابلة في الحال لا يفيد الامر بتركها دائما
واذا كان كذلك لم يجب التزام النسخ وقيل المراد ترك مقابلتهم
فيما ياتونه من سفه وان تعدل صلوات الله عليه الى الطريق التي تكون
اقرب الى القبول وابعد عن التنفير والتغليظ قوله تعالى ولو شاء
الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما انت عليهم بوكيل اعلم ان
هذا الكلام ايضا يتعلق بقولهم للرسول انما جمعت هذا القران من
مدارسة الناس ومذاكرتهم فكانه تعالى يقول لا تلتفت الى سفاهات هؤلاء
الكفار ولا يثقلن عليك كفرهم فاني لو اردت ازالة الكفر عنهم لقدرت
ولكني تركتهم مع كفرهم فلا ينبغي ان تشتغل قلبك بكلماتهم واعلم ان اصحابنا

تمسكوا بقوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا والمعنى ولو شاء الله ان لا
يشركوا ما اشركوا وحيث لم يحصل الجزاء علمنا انه لم يحصل الشرط
فعلمنا ان مشية الله لعدم اشراكهم غير حاصلة قالت المعتزلة
ثبت بالدليل انه تعالى شاء من الكل الايمان وما شاء من احد الكفر والشرك
وهذه الاية يقتضي انه تعالى ما شاء من الكل الايمان فوجب التوفيق الدليلين
فنحمل مشية الله تعالى لايمانهم على مشية الايمان الاختياري الموجب
للثواب والثناء ونحمل عدم مشيته لايمانهم على الايمان الحاصل بالقهر
والجبر والالجاء يعني انه تعالى ما شاء منهم ان يحملهم على الايمان على سبيل
القهر والالجاء لان ذلك يبطل التكليف ويخرج الانسان عن استحقاق الثواب
هذا ما عول عليه في هذا الباب وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه
الاول لا شك انه تعالى هو الذي اقدر الكافر على الكفر فقدرة الكفر ان لم
يصلح للايمان فخالق تلك القدرة لا شك انه مريد للكفر وان كانت
صالحة للايمان لم يترجح جانب الكفر على جانب الايمان الا عند حصول
داعي يدعو الى الايمان والا لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح
وهو محال ومجموع القدرة مع الداعي الى الكفر يوجب الكفر فاذا كان
خالق القدرة والداعي هو الله وثبت ان مجموعهما يوجب الكفر ثبت انه
تعالى قد اراد الكفر من الكافر والثاني في تقرير هذا الكلام ان يقول
انه تعالى كان عالما بعدم الايمان من الكافر ووجود الايمان مع العلم
بعدم الايمان متضادان ومع وجود احد الضدين كان حصول الضد الثاني
محالا والمحال مع العلم بكونه محالا غير مراد فامتنع ان يقال انه تعالى
يريد الايمان من الكافر الثالث هب ان الايمان الاختياري افضل
وانفع من الايمان الحاصل بالجبر والقهر الا انه تعالى لما ان ذلك لا يقع
ولا يحصل البتة فقد كان يجب في حكمته ورحمته ان يخلق فيه الايمان
على سبيل الالجاء لان هذا الايمان وان كان لا يوجب الثواب العظيم
فاقل ما فيه ان يخلصه من العقاب العظيم وترك ايجاد هذا الايمان
منه على سبيل الالجاء يوجب وقوعه في اشد العذاب وذلك لا يليق بالرحمة
والاحسان مثاله ان من كان له ولد عزيز وكان هذا الاب في غاية
الشفقة وكان هذا الولد واقفا على طرف البحر فيقول للولد غص في قعر
هذا البحر فانك تجد اللالي فيغوص في قعر البحر فيهلك فهذا الاب لو كان
ناظرا في حقه مشفقا وجب عليه ان يمنعه من الغوص في قعر البحر
فيقول له اترك اللالي فانك لا تجدها وتهلك ولكن الاولى لك ان تكتفي
بالرزق القليل مع السلامة فاما ان يامره بالغوص في قعر البحر مع العلم
اليقين التام بانه يستفيد منه الهلاك لا اللالي فهذا يدل على عدم
الرحمة وعلى السعي في الاهلاك فكذا ههنا واعلم انه تعالى
لما بين انه لا قدرة لاحد على ازالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يحمل معه

بصير

بصير الرسول وذلك لانه تعالى بين له قدر ما جعل اليه فذكر انه
تعالى ما جعله عليهم حفيظا ولا وكيلا على سبيل المنع لهم وانما فوض
اليه الابلاغ بالامر والنهي في العمل والعلم وفي البيان بذكر الدلايل
والتنبيه عليها فان انقادوا للقبول فنفعه عايد اليهم والا فضرره
عايد عليهم وعلى التقديرين فلا يخرج عليه السلام عن الرسالة والنبوة
والتبليغ قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا
بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا
يعملون اعلم ان هذا الكلام ايضا متعلق بقولهم للرسول انما جمعت
هذا القران من مدارسة الناس فانه لا يبعد ان بعض المسلمين اذا
سمعوا ذلك الكلام من الكفار غضبوا وشتموا الهتهم على
سبيل المعارضة فنهى الله عن هذا العمل لانك متى شتمت الهتهم غضبوا
فربما ذكروا الله بما لا ينبغي من القول فلاجل الاحتراز عن هذا المحذور
وجب الاحتراز عن ذلك المقال وبالجملة فهو تنبيه على ان خصمك اذا
شافهك بجهل وسفاهة لم يجز لك ان تقدم على مشافهته بما يجري مجرى
كلامه فان ذلك يوجب فتح باب المشاتمة والمسافهة وذلك لا يليق بالعقلاء
وفي الاية مسايل المسئلة الاولى ذكروا في سبب نزول الاية وجوها
الاول قال ابن عباس لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال
المشركون لئن لم ينته عن سب الهتنا وعيبها لنهجون الهك فنزلت هذه
الاية اقول ها هنا اشكالان الاول ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة
دفعة فكيف يمكن ان يقال سبب نزول هذه الاية كذا الثاني ان الكفار
كانوا مقرين بالاله تعالى وكانوا يقولون انما حسنت عبادة الاصنام
لتصير شفعاء لهم عند الله تعالى واذا كان كذلك فكيف يعقل اقدامهم
على شتم الله تعالى والقول الثاني في سبب نزول الاية قال السدي لما
قربت وفاة ابي طالب قالت قريش ندخل عليه ونطلب منه ان ينهى ابن اخيه
عنا فانا نستحيي ان نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنعه فلما مات قتلوه
فانطلق ابو سفيان وابو جهل والنضر بن الحارث مع جماعة اليه وقالوا
انت كبيرنا وخاطبوه بالتعظيم فدعا محمدا وقال هؤلاء قومك وبنو عمك
يطلبون ان تتركهم على دينهم وان يتركوك على دينك فقال عليه السلام
قولوا لا اله الا الله فقال ابو طالب قل غير هذه الكلمة فان قومك
يكرهونها فقال ما انا بالذي اقول غيرها حتى ياتوني بالشمس فيضعوها في يدي
فقالوا له اترك شتم الهتنا والا شتمناك بذلك فذلك قوله فيسبوا الله
عدوا بغير علم اعلم انا قد دللنا على ان القوم كانوا مقرين بوجود
الاله تعالى فاستحال اقدامهم على شتم الاله سبحانه بل ها هنا احتمالات
احدها انه ربما كان بعضهم قايلا بالدهر ونفي الصانع فما كان يبالي بهذا
النوع من السفاهة وثانيها ان الصحابة متى شتموا الاصنام فهم كانوا

يشتمون الرسول صلى الله عليه وسلم فالله تعالى اجرى شتم الرسول مجرى
شتم الله كما في قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وكقوله
ان الذين يؤذون الله وثالثها انه ربما كان في جهالهم من كان يعتقد
ان شيطانا يحمله على ادعاء الرسالة ثم انه سمى ذلك الشيطان
بانه اله محمد فكان يشتم اله محمد بناء على هذا التاويل المسألة
الثانية لقائل ان يقول شتم الاصنام من اصول الطاعات
فكيف يحسن من الله تعالى ان ينهى عنها والجواب ان هذا الشتم
وان كان طاعة الا انه اذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم
وجب الاحتراز عنه والامر هاهنا كذلك لان هذا الشتم كان
يستلزم اقدامهم على شتم الله وشتم رسوله وفتح باب
السفاهة وعلى تنفرهم عن قبول الدين وادخال قبول الدين وادخال
الغيظ والغضب في قلوبهم فلكونه مستلزما لهذه المنكرات وقع
النهي عنه المسألة الثالثة قال الحسن عدوا بضم العين وتشديد
الواو ويقال عدا فلان عدوا وعدوا وعدوانا وعداء اي ظلم ظلما جاوز
القدر قال الزجاج وعدوا منصوب على المصدر لان المعنى فيعدوا عدوا قال
ويجوز ان يكون بارادة اللام فيسبوا الله للظلم المسألة الرابعة
قال الجبائي دلت هذه الآية على انه لا يجوز ان يفعل بالكفار ما يزدادون
به بعدا عن الحق ونفورا اذ لو جاز ان يفعله لجاز ان يامر به فكان لا ينهى
عما ذكرنا وكان لا يامر بالرفق بهم عند الدعاء كقوله فقولا له قولا
لينا وذلك يبطل مذهب المجبرة المسألة الخامسة قالوا هذه
الآية تدل على ان الامر بالمعروف قد يقبح اذا ادى الى ارتكاب منكر
والنهي عن المنكر يقبح اذا ادى الى زيادة منكر وغلبة الظن قائمة مقام
العلم في الباب وفيه تاديب لمن يدعو الى الدين لئلا يتشاغل بما لا فائدة
فيه في المطلوب لان وصف الاوثان بانها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفي
في القدح في الهيتها فلا حاجة مع ذلك الى شتمها اما قوله تعالى و
كذلك زينا لكل امة عملهم واحتج اصحابنا بهذه الآية على انها تدل على
انه تعالى هو الذي زين للكافر الكفر وللمؤمن الايمان وللعاصي
المعصية وللمطيع الطاعة قال الكعبي حمل الآية على هذا المعنى محال
لانه تعالى هو الذي يقول الشيطان سول لهم ويقول والذين كفروا
اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ثم ان القوم ذكروا
في الجواب وجوها الاول قال الجبائي المراد زينا لكل امة تقدمت ما امرناهم
به من قبول الحق والكعبي ايضا ذكر عين هذا الجواب فقال المراد انه تعالى
زين لهم ما ينبغي ان يعملوا وهم لا ينتهون الثاني قال آخرون المراد زينا
لكل امة من امم الكفار سوء عملهم اي خليناهم وشانهم لا تنتهون الثالث
وامهلناهم حتى حسن عندهم سوء عملهم والثالث امهلنا الشيطان حتى

زين لهم والرابع زيناه في زعمهم وقولهم ان الله امرنا بهذا وزينه لنا
هذا مجموع التاويلات المذكورة في هذه الآية والكل ضعيف وذلك لان
الدليل العقلي القاطع دل على صحة ما اشعر به ظاهر هذا النص وذلك
لانا بينا غير مرة ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعي
وبينا ان تلك الداعية ليس الا علمه واعتقاده او ظنه باشتمال ذلك
الفعل على نفع زائد ومصلحة راجحة فاذا كانت تلك الداعية حصلت
بفعل الله تعالى وتلك الداعية لا معنى لها الا كونه معتقدا لاشتمال ذلك
الفعل على النفع الزائد والمصلحة الراجحة ثبت انه يمتنع ان يصدر عن
العبد فعل ولا قوة ولا حركة ولا سكون الا اذا زين الله ذلك الفعل في
قلبه وضميره واعتقاده وايضا الانسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع
العلم بكونه كفرا وجهلا والعلم بذلك ضروري بل انما يختاره لاعتقاده
كونه ايمانا وعلما وصدقا وحقا فلولا سابقة الجهل الاول والا لما اختار
الجهل الثاني ثم انا ننقل الكلام الى انه لم اختار ذلك الجهل السابق
فان ذلك السابقة جهل اخر فقد لزم ان يؤدي ذلك الى انه لم اختار
ذلك الجهل السابق فان كان ذلك لسابقة جهل اخر فقد لزم
ان يؤدي ذلك الى ما لا نهاية له من الجهالات وذلك محال ولما كان ذلك
باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات الى جهل اول يخلقه الله تعالى
فيه ابتداء وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه ايمانا وحقا
وعلما وصدقا فثبت انه يستحيل من الكافر اختيار الكفر والجهل الا اذا ليستحيل
زين الله ذلك الجهل في قلبه فثبت بهذين البرهانين القاطعين القطعين
ان الذي يدل عليه ظاهر هذه الآية هو الحق الذي لا محيد عنه واذا كان
الامر كذلك فقد بطلت التاويلات المذكورة باسرها لان المصير
الى التاويل انما يمكن عند تعذر حمل الكلام على ظاهره اما لما قام الدليل
على انه لا يمكن العدول عن الظاهر فقد سقطت هذه التكلفات باسرها
وايضا فقوله كذلك زينا لكل امة عملهم بعد قوله فيسبوا الله
عدوا بغير علم يشعر بان اقدامهم على ذلك المنكر انما كان بتزيين الله
تعالى فاما ان يحمل ذلك على انه تعالى زين الاعمال الصالحة في قلوب
الامم فهذا كلام منقطع عما قبله وايضا فقوله كذلك زينا لكل امة
عملهم يتناول الكافر والمؤمن فتخصيص هذا الكلام بالامة المؤمنة
ترك لظاهر العموم واما ساير التاويلات فقد ذكرها صاحب الكشاف
وسقوطها لا يخفى قوله تعالى وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ
لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ
اعلم انه تعالى حكى عن الكفار شبهة توجب الطعن في نبوته وهي قولهم
ان هذا القرآن انما جئتنا به لانك تدارس العلماء وتباحث الاقوام
الذين عرفوا التوراة والانجيل ثم تجمع هذه الآيات والسور بهذا الطريق

ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بما سبق وهذه الاية مشتملة على شبهة اخرى وهي
قولهم ان هذا القران كيف ما كان امره فليس من جنس المعجزات البتة ولو
انك يا محمد لو جئتنا بمعجزة قاهرة او بينة باهرة لامنا بك وحلفوا على
ذلك وبالغوا في تاكيد ذلك الحلف فالمقصود من هذه الاية تقرير
هذه الشبهة وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي
انما سمي اليمين بالقسم لان اليمين موضوعه لتوكيد الخبر الذي يخبر به
الانسان اما مثبتا للشي او نافيا ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب
احتاج المخبر الى طريق به يتوسل الى ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب
وذلك هو الحلف ولما كانت الحاجة الى ذكر الحلف انما تحصل عند انقسام
الناس عند سماع الخبر الى مصدق ومكذب فسموا الحلف بالقسم وبنوا تلك الصيغة
على افعل فقالوا اقسم ولا نقسم اقساما واراد وا انه اكد القسم الثاني
الذي اختاره بواسطة الحلف واليمين المسئلة الثانية ذكروا في
سبب النزول وجوها قالوا لما نزل قوله تعالى ان نشاء ننزل عليهم
من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين ان المشركين قالوا للنبي
عليه السلام اخبرنا ان موسى عليه السلام ضرب الحجر بالعصا فانفجر الماء
وان عيسى عليه السلام ما الذي تحيون فقالوا احيا الميت وان صالحا
اخرج الناقة من الجبل فاتنا انت ايضا باية لنصدقك فقال عليه
السلام ما الذي تحبون فقالوا ان تجعل لنا الصفا ذهبا وحلفوا لئن
فعل ليتبعونه اجمعون فقام رسول الله يدعو فجاء جبريل وقال
ان الله يقول ان شيت كان ذلك ولكن اذ لم يومنوا عند ذلك
لاهلكنهم وان شيت فاتركهم حتى يتوب تائبهم فقال عليه السلام
بل اتركهم حتى يتوب تائبهم فانزل الله تعالى هذه الاية المسئلة الثالثة
ذكروا في تفسير قوله جهد ايمانهم وجوها قال الكلبي ومقاتل اذا حلف
الرجل بالله فهو جهد يمينه وقال الزجاج بالغوا في الايمان وقوله لئن جاءتهم
اية اختلفوا في المراد بهذه الاية فقيل ما روينا من جعل الصفا ذهبا وقيل
هي الاشيا المذكورة في قوله تعالى وقالوا لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض
ينبوعا وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بان عذاب الاستيصال
كان ينزل بالامم المتقدمين الذين كذبوا انبياءهم فالمشركون
طلبوا مثلها وقوله قل انما الايات عند الله ذكروا في تفسير لفظة عند
وجوها يحتمل ان يكون المعنى انه تعالى هو المختص بالقدرة على امثال هذه
هذه الاية دون غيره لان المعجزات الدالة على النبوات شرطها ان لا يقدر
على تحصيلها احد الا الله تعالى ويحتمل ان يكون المراد بالعندية ان العلم
باحداث هذه المعجزات هل يقتضي اقدام هولاء الكفار على الايمان ام ليس
الا عند الله ولفظ العندية بهذا المعنى كما في قوله وعنده مفاتح الغيب ويحتمل
ان يكون المراد انها وان كانت في الحال معدومة الا انه تعالى متى شاء احدثها

احدثها فهي جارية مجرى الاشيا الموضوعة عند الله يظهرها متى شاء
وليس لكم ان تتحكموا في طلبها ولفظ عند بهذا المعنى كما في قوله وان من
شيء الا عندنا خزائنه ثم قال تعالى وما يشعركم انها اذا جاءت لا يومنون
قال ابو علي ما استفهام وفاعل يشعركم ضمير ما والمعنى وما يدريكم ايمانهم
فحذف المفعول وحذف المفعول كثير والتقدير وما يدريكم ايمانهم اي بتقدير
ان يجيئهم هذه الايات فهم لا يومنون قوله انها اذا جاءت لا يومنون
قرا ابن كثير وابو عمرو والجحدري انها بكسر الهمزة على الاستيناف وهي القراءة
الجيدة والتقدير ان الكلام تم عند قوله وما يشعركم ما يكون منهم
ثم ابتدا فقال انها اذا جاءت لا يومنون قال سيبويه سالت الخليل عن
القراءة بفتح الهمزة في ان وقلت لم لا يجوز ان يكون التقدير وما يدريك
انه لا يفعل فقال الخليل لا يحسن هاهنا لانه لو قال وما يشعركم انها بالفتح
كان اخبار ذلك عذرا لهم هذا كلام الخليل وتفسيره انما يظهر بالمثال
فانك اذا اتخذت ضيافة وطلبت من رئيس البلد ان يحضر فلم يحضر
فقيل لك لو ذهبت انت بنفسك لحضر كان المعنى اني ان ذهبت اليه
بنفسي فانه لا يحضر ايضا فكذا هاهنا قوله وما يشعركم انها اذا جاءت
لا يومنون معناه انها اذا جاءت امنوا وذلك يوجب مجي هذه الايات
ويصير هذا الكلام عذرا للكفار في طلب تلك الايات والمقصود من
الاية دفع حجتهم في طلب الايات فهذا تقرير كلام الخليل وقرا الباقون
من القراء انها بالفتح وفي تفسيره وجوه الاول قال الخليل ان بمعنى لعل
يقول العرب ايت السوق انك تشتري لنا شيا اي لعلك فكانه قال
لعلها اذا جاءت لا يومنون قال الواحدي ان بمعنى لعل كثير في كلامهم

قال الشاعر
ازني جوادا مات هزلا فانني ... ارى ما ترين او بخيلا مخلدا
وقال اخر
هل انتم عايجون بنا فانا ... نرى العرصات او اثر الخيام
وقال عدي بن زيد
اعاذل ما يدريك ان منيتي ... الى ساعة في اليوم او في ضحى الغد

قال الواحدي وفسر على لعل منيتي وروى صاحب الكشاف ايضا في
هذا المعنى قول امرئ القيس
عوجوا على الطلل المحيل لاننا ... نبكي الديار كما بكى ابن حذام
قال صاحب الكشاف ويقوي هذا الوجه
قراءة ابي لعلها اذا جاءتهم لا يومنون الوجه الثاني في هذه القراءة
ان تجعل لا صلة ومثله ما منعك ان لا تسجد معناه ان تسجد وكقوله
قوله وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون فكذا هاهنا
التقدير وما يشعركم انها اذا جاءت يومنون والمعنى انها لو جاءت لم يومنوا
قال الزجاج هذا ضعيف لان لا لو كان لغوا على جميع التقديرات ومن قرا انها
بالكسر فكلمة لا في هذه القراءة ليست بلغو مثبت انه لا يجوز جعل هذا اللفظ
لغوا قال ابو علي الفارسي لم لا يجوز ان يكون لغوا على احد التقديرين ويكون مفيد

على التقدير الثاني واختلف القراء ايضا في قوله لا يؤمنون فقرا بعضهم
بالياء وهو الوجه لان قوله واقسموا بالله انما يراد به قوم مخصوصون والدليل
عليه قوله تعالى بعد هذه الاية ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وليس كل الناس
بهذا الوصف والمعنى وما يشعركم ايها المؤمنون لعلهم اذا جاءتهم الاية التي
اقترحوها لم يؤمنوا فالوجه الياء وقرا حمزة وابن عامر بالتاء وهو على الانصراف
من الغيبة الى الخطاب والمراد بالمخاطبين في يؤمنون هم الغايبون المقسمون
الذين اخبروا وما يشعركم للكفار الذين اقسموا قال مجاهد وما يدريكم انكم تؤمنون
اذا جاءت وهذا يقوي قراءة من قرا بالتاء وعلى ما ذكرنا اولا الخطاب في
قوله وما يشعركم للمؤمنين وذلك لانهم طلبوا نزول الاية ليؤمن المشركون
وعلى هذا الوجه كانه قيل للمؤمنين تتمنون ذلك وما يدريكم انهم يؤمنون
المسئلة الرابعة حاصل الكلام ان القوم طلبوا من الرسول معجزات
قوية وحلفوا انها لو ظهرت لامنوا فبين تعالى انهم وان حلفوا على ذلك الا
انه تعالى كان عالما بانها لو ظهرت لم يؤمنوا واذا كان الامر كذلك لم يجب
في الحكمة اجابتهم الى هذا المطلوب قال الجبائي والقاضي هذه الاية تدل
على احكام كثيرة متعلقة بنصرة الاعتزال والاول انها تدل على انه لو كان
في المعلوم لطف يؤمنون عنده لفعل لا محالة اذ لو جاز ان لا يفعله لم يكن لهذا
الجواب فائدة لانه تعالى اذا كان لا يجيبهم الى مطلوبهم سواء امنوا او لم يؤمنوا
لم يكن لتعليل ترك الاجابة بانهم لا يؤمنون عنده منتظما مستقيما فهذه الاية
تدل على انه تعالى يجب عليه ان يفعل كل ما في مقدوره من الالطاف والحكم
الثاني ان هذا الكلام انما يستقيم لو كان لاظهار هذه المعجزات اثر
في حملهم على الايمان وعلى قول المجبرة ذلك باطل لان عندهم انما يحصل
بخلق الله تعالى فاذا خلقه حصل واذا لم يخلقه لم يحصل فلم يكن يفعل
الالطاف اثر في حمل المكلف على الطاعات واعلم ان هذا الذي قاله القاضي
غير لازم اما الاول فلان القوم قالوا لو جئتنا بايجادها لامنا بك فهذا
الكلام في الحقيقة مشتمل على مقدمتين احداهما انك لو جئتنا بهذه
المعجزات لامنا بك والثانية انه متى كان الامر كذلك وجب عليك
ان تجيئنا بها والله تعالى كذبهم في المقام الاول وبين انه تعالى وان
اظهرها لهم فهم لا يؤمنون عند اظهار تلك المعجزات فلم يجب على الله
تعالى اظهارها الا اذا ثبت مثل هذا البحث ان اللطف واجب على الله تعالى
فحينئذ يحصل هذا المطلوب من هذه الاية الا ان القاضي جعل هذه الاية
دليلا على وجوب اللطف فثبت ان كلامه ضعيف اما الحكم الثاني وهو
قوله اذا كان الكل بخلق الله لم يكن لهذه الالطاف اثر فيه فنقول الذي نقول
به ان المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي والعلم بحصول هذه الالطاف احد
اجزاء الداعي وعلى هذا التقدير يكون لهذه الالطاف اثر في حصول الفعل قوله تعالى
ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون

هذا ايضا

هذا ايضا من الايات الدالة على قولنا ان الكفر والايمان بقضاء الله
وقدره والتقليب والتقلب واحد وهو تحويل الشيء عن وجهه ومعنى
تقليب الافئدة والابصار هو انهم اذا جاءتهم الايات القاهرة التي
اقترحوها عرفوا كيفية دلالتها على صدق الرسول الا انه تعالى اذا قلب
قلوبهم وابصارهم عن ذلك الوجه الصحيح بقوا على الكفر ولم ينتفعوا
بتلك الايات والمقصود انهم لم يؤمنوا ولما انتفعوا بظهورها البتة اجاب
الجبائي عنه بان قال المراد ونقلب افئدتهم وابصارهم في جهنم على
لهب النار وجمرها لنعذبهم كما لم يؤمنوا به اول مرة في دار الدنيا واجاب
الكعبي عنه بان المراد من قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم انا لا نفعل بهم
ما نفعل بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث اخرجوا انفسهم عن هذا
الحد بسبب كفرهم واجاب القاضي بان المراد ونقلب افئدتهم وابصارهم
في الايات التي قد ظهرت فلا يؤمنون بها اخرا كما لم يؤمنوا بها اولا واعلم
ان كل هذه الوجوه في غاية الضعف وليس لاحد ان يجيبنا فيقول انكم
تكررون هذه الوجوه في غاية الضعف وتكثرون في كل موضع فانا نقول
ان هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة في تاويل ايات الجبر وهم يكررونها
في كل اية فنحن ايضا نكرر الجوابات عنها في كل موضع فنقول انا بينا
ان القدرة الاصلية صالحة للضدين وللطرفين على السوية
فان لم ينضم الى تلك القدرة الاصلية داعية مرجحة امتنع
حصول الرجحان فاذا انضمت الداعية الراجحة اما الى جانب
الفعل او الى جانب الترك وتلك الداعية ليست الا من الله تعالى
قطعا للتسلسل وقد ظهر صحة هذه المقدمات بالدلايل القطعية
القاطعة اليقينية التي لا شك فيها لعاقل وهذا هو المراد من قوله
عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء
فالقلب كالموقوف بين داعية الفعل وبين داعية الترك فان حصل
في القلب داعي الفعل ترجح جانب الفعل وان حصل فيه داعي الترك ترجح
داعي الترك وهاتان الداعيتان لما كانتا لا تحصلان الا بايجاد الله
وتخليقه عبر عنهما باصبعي الرحمن والسبب في حسن هذه
الاستعارة ان الشيء الذي يحصل بين اصبعي الانسان فان الانسان
يكون كامل القدرة عليه فان شاء امسكه وان شاء اسقطه فهاهنا
ايضا القلب واقف بين هاتين الداعيتين وهاتان الداعيتان حاصلتان
بخلق الله تعالى والقلب مسخرها بين الداعيتين فلهذا السبب حسنت
هذه الاستعارة وكان عليه السلام يقول يا مقلب القلوب والابصار
ثبت قلبي على دينك والمراد كونه تعالى مقلب القلوب انه تعالى يقلبه
تارة من داعي الخير الى داعي الشر وبالعكس اذا عرفت هذه القاعدة
فنقول قوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم محمول على هذا المعنى الظاهر

الجلي الذي يشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم ولا حاجة البتة الى
ما ذكروه من التاويلات المستكرهة وانما قدم تعالى ذكر تقليب القلوب
على تقليب الابصار لان موضع الدواعي والصوارف هو القلب فاذا حصلت
الداعية في القلب انصرف عنه فهو اذ كان قد يبصر بحسب الظاهر الا انه لا يصير
ذلك الابصار سببا للوقوف على الفوايد المطلوبة وهذا هو المراد من قوله
ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا
فلما كان المعدن هو القلب واما السمع والبصر فهما آلتان للقلب
كانا لا محالة تابعين للقلب فلهذا السبب وقع الابتدا بذكر تقليب
في هذه الاية ثم اتبعه بذكر تقليب البصر وفي الاية الاخرى وقع الابتدا بذكر
تحصيل الكنان في القلب ثم اتبعه بذكر السمع فهذا هو الكلام القوى العقلي
البرهاني الذي سطق عليه لفظ القران فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا
اللفظ على التكليفات التي ذكروها ولسنا الى مثل تلك الكلمات
الضعيفة فنقول اما الوجه الاول الذي ذكره الجبائي فمدفوع لانه تعالى قال
ونقلب افئدتهم وابصارهم ثم عطف عليه قوله ونذرهم في طغيانهم يعمهون
ولا شك ان قوله ونذرهم انما يحصل في الدنيا فلو قلنا المراد من قوله
ونقلب افئدتهم وابصارهم انما يحصل في الاخرة كان هذا من سوء النظم في كلام
الله تعالى حيث قدم المؤخر واخر المقدم من غير فائدة واما الوجه
الذي ذكره الكعبي فضعيف ايضا لانه انما استحق الحرمان من تلك
الالطاف والفوايد بسبب اقدامه على الكفر فهو الذي اوقع نفسه في ذلك
الخذلان فكيف تحسن اضافته الى الله تعالى في قوله ونقلب افئدتهم
وابصارهم واما الوجه الذي ذكره القاضي فبعيد ايضا لان المراد
ونقلب افئدتهم نقلب القلب من حالة الى حالة ونقله من صفة الى
صفة وعلى ما يقوله القاضي فليس الامر كذلك بل القلب باق
على حالة واحدة الا انه تعالى ادخل التقليب والتبديل في الدلايل
فثبت ان الوجوه التي ذكروها فاسدة باطلة اما قوله تعالى كما لم
يؤمنوا به اول مرة فقال الواحدي رحمة الله فيه وجهان الاول دخلت
الكاف على محذوف تقديره ولا يؤمنون بهذه الايات كما لم يؤمنوا بظهور
الايات اول مرة يعني اول مرة اتتهم الايات مثل انشقاق القمر وغيره
من الايات واما الكناية في به فيجوز ان تكون عائدة الى القران او الى
محمد عليه السلام والى ما طلبوا من الايات الوجه الثاني قال بعضهم
الكاف في قوله كما لم يؤمنوا بمعنى الجزاء ومعنى الاية ونقلب افئدتهم وابصارهم
عقوبة لهم على تركهم الايمان في المرة الاولى يعني كما لم يؤمنوا اول
مرة فكذلك نقلب افئدتهم وابصارهم في المرة الثانية وعلى هذا الوجه
فليس في الاية محذوف ولا حاجة فيها الى الاضمار واما قوله تعالى ونذرهم في
طغيانهم يعمهون فالجبائي قال معنى قوله ونذرهم اي لا نحول بينهم وبين اختيارهم

ولا يمنعهم

ولا يمنعهم من حال بمعاجلة الهلاك وغيره لكنا نمهلهم فان اقاموا على طغيانهم
فذلك من قبلهم وهو يوجب تاكيد الحجة عليهم وقال اصحابنا معناه
انا نقلب افئدتهم من الحق الى الباطل ونتركهم في ذلك الطغيان والضلال
والعمه وللقايل ان يقول للجبائي انك تقول ان اله العالم ما اراد بعبيده
الا الخير والرحمة فلم ترك هذا المسكين حتى تعمه في طغيانه ولم لم
يخلصه عنه على سبيل الالجاء والقهر اقصى ما في الباب انه ان فعل
به ذلك لم يكن مستحقا للثواب فيفوته الاستحقاق فقط ولكن
يسلم من العقاب اما اذا تركه في ذلك العمه مع علمه انه يموت عليه
فهو يفوت استحقاق الثواب مع حصول العقاب الشديد والرحيم
المحسن الناظر لعباده لا بد وان يرجح الجانب الذي هو اكثر صلاحا
واقل فسادا فعلمنا ان ابقاء ذلك الكافر في ذلك العمه والطغيان
يقدح في انه لا يريد به الا الخير والاحسان والله اعلم قوله تعالى
وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع
العليم اعلم انه تعالى في هذه التفاصيل ما ذكره ايل الا
في قوله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون فبين تعالى انه لو اعطاهم
ما طلبوه من انزال الملائكة واحياء الموتى حتى كلمهم بل لو زاد في ذلك
ما لا تبلغه اقاويلهم بان يحشر عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء
الله وفي الاية مسايل المسئلة الاولى المستهزئون بالقران كانوا
خمسة الوليد ابن المغيرة المخزومي والعاص بن وايل السهمي والاسود
بن عبد يغوث الزهري والاسود بن المطلب والحرث بن حنظلة ثم انهم
اتوا الرسول عليه السلام في رهط من اهل مكة وقالوا له ارنا الملائكة
يشهدون بانك رسول الله او ابعث لنا بعض موتانا حتى نسالهم احق ما
تقوله او باطل او ايتنا بالله والملائكة قبيلا اي كفيلا على ما تدعيه فنزلت
هذه الاية وقد ذكرنا مرارا انهم لما اتفقوا على ان هذه السورة نزلت
دفعة واحدة كان القول بان هذه الاية نزلت في الواقعة الفلانية مشكلا
صعبا فاما على الوجه الذي قررناه وهو ان المقصود منه جواب ما ذكره
بعضهم وهو انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم اية ليؤمنن بها
محمد عليه السلام فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانا لكذبهم وانه لا فائدة
في انزال الايات واظهار المعجزات بعد المعجزات بل المعجزة الواحدة
كافية لان بها يتميز الصادق من الكاذب فاما
الزيادة عليها فتحكم محض لا حاجة اليه والا فلهم ان يطلبوا بعد ظهور
المعجزة الثانية ثالثة وبعد الثالثة رابعة ويلزم ان لا تستقر الحجة
وان لا ينتهي الامر الى مقطع ومفصل وذلك يوجب سد ابواب النبوات
المسئلة الثانية قرا نافع وابن عامر قبلا هاهنا وفي الكهف بكسر القاف
وفتح الباء وقرا عاصم وحمزة والكسائي بالضم فيهما في السورتين وقرا ابو

ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى
وحشرنا عليهم كل شى قبلا ما كانوا ليؤمنوا
ولكن اكثرهم يجهلون

كثير وابو عمرو وها هنا بالضم وفي الكهف بالكسر قال الواحدي قال ابو زيد يقال لقيت
فلانا قبلا ومقابلة وقبلا وقبلا وقبلا كلها بمعنى واحد وهو المواجهة قال الواحدي
فعلى قول ابي زيد المعنى في القرائتين واحد وان اختلف اللفظان ومن الناس
من اثبت بين اللفظين تفاوتا في المعنى فقال اما من قرا قبلا بكسر القاف وفتح الباء
فقال ابو عبيدة والفراء والزجاج معناه عيانا يقال لقيته قبلا اي معاينة واما
من قرا قبلا فلثلاثة اوجه احدها ان يكون جمع قبيل الذي يراد به الكفيل يقال
قبلت بالرجل اقبل قبالة اي كفلت به والمعنى لو حشرنا عليهم كل شيء فكفلوا
بصحة ما يقول ما امنوا وموضع الاعجاز فيه ان الاشياء المحشورة منها
ما ينطق ومنها ما لا ينطق فاذا انطق الله الكل واطبقوا على قبول هذه
الكفالة كان ذلك من اعظم المعجزات وثانيها ان يكون قبلا جمع قبيل
بمعنى الصنف والمعنى وحشرنا عليهم كل شيء قبيلا وموضع الاعجاز فيه هو
حشرها بعد موتها ثم انها على اختلاف طبايعها تكون مجتمعة في
موقف واحد وثالثها ان يكون قبلا بمعنى قبلا اي مواجهة ومعاينة
كما فسره ابو زيد اما قوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله قال
اصحابنا فلما لم يؤمنوا دل على انه تعالى ما شاء ايمانهم منهم وهذا
نص في المسئلة قالت المعتزلة دل ذلك الدليل على انه تعالى
اراد الايمان لما وجب عليهم من الجميع والجبائي ذكر الوجوه المشهورة التي
في هذه المسئلة اولها انه تعالى لو لم يرد منهم الايمان لما وجب عليهم
الايمان كما لو لم يامرهم لم يجب وثانيها لو اراد الكفر من الكافر لكان الكافر
مطيعا لله تعالى بفعل الكفر لانه لا معنى للطاعة الا فعل المراد وثالثها لو جاز
من الله ان يريد الكفر لجاز ان يامر به ورابعها لو جاز ان يريد منهم الكفر
لجاز ان يامرنا بان نريد منهم الكفر قالوا فثبت بهذه الدلايل انه تعالى
شاء الايمان منهم وظاهر الاية يقتضي انه تعالى ما شاء الايمان منهم
والتناقض بين الدلايل ممتنع فوجب التوفيق وطريقه ان يقول انه تعالى
شاء من الكل الايمان الذي يفعلونه على سبيل الاختيار وانه تعالى ما شاء
منهم الايمان الحاصل على سبيل الالجاء والقهر قالوا وبهذا الطريق زال
الاشكال واعلم ان هذا الكلام ايضا ضعيف من وجوه الاول ان الايمان
الذي سموه بالايمان الاختياري ان عنوا به ان قدرته صالحة للايمان
والكفر على السوية ثم انه يصدر عنها الايمان دون الكفر لا لداعية مرجحة
ولا ارادة مميزة فهذا قول برجحان احد طرفي الممكن على الاخر
لا لمرجح وهو محال وايضا فبتقدير ان يكون ذلك معقولا الا ان حصول
ذلك الايمان لا يكون منه بل يكون حادثا لا لسبب ولا لمؤثر اصلا
الا ان الحاصل هناك ليس الا القدرة وهي بالنسبة الى الضدين على
السوية ولم يصدر من هذا القدر تخصيص احد الطرفين بالوقوع والرجحان
ثم ان احد الطرفين قد حصل بنفسه فهذا لا يكون صادرا منه بل صادرا لا عن سبب

ابتة

ابتة وذلك يبطل القول بالفعل والفاعل والتاثير والمؤثر ولا يقول به عاقل
واما ان هذا الذي سموه بالايمان الاختياري هو ان قدرته وان كانت صالحة للضدين
لا انها لا تصير مصدرا للايمان الا اذا انضم اليها القدرة حصول داعية الايمان
ان كان هذا قولا بان مصدر الايمان هو مجموع القدرة مع الداعي وذلك المجموع
يوجب الايمان فهذا عين ما يسمونه بالجبر وانتم تنكرونه فثبت ان هذا الذي سموه
بالايمان الاختياري لم يحصل منه معنى معقول مفهوم وقد عرفت ان هذا الكلام في
غاية القوة وجه الثاني سلمنا ان الايمان الاختياري متميز عن الايمان الحاصل
بتكوين الله تعالى الا انا نقول قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكذا وكذا
ما كانوا ليؤمنوا معناه ما كانوا ليؤمنوا ايمانا اختياريا بدليل ان عند ظهور
الاشياء لا يبعد ان يؤمنوا ايمانا على سبيل الالجاء والقهر فثبت ان قوله ما كانوا
ليؤمنوا المراد ما كانوا ليؤمنوا على سبيل الاختيار ثم استثنى عنه فقال الا ان
يشاء الله والمستثنى يجب ان يكون من جنس المستثنى عنه والايمان الحاصل
بالالجاء والقهر ليس من جنس الاختياري فثبت انه لا يجوز ان يقال المراد منه
الايمان الاختياري وحينئذ يتوجه دليل اصحابنا ويسقط عنه سؤال المعتزلة
بالكلية المسئلة الثالثة قال الجبائي قوله تعالى الا ان يشاء الله يدل على حدوث
مشيئة الله لانها لو كانت قديمة لم يجز ان يقال ذلك كما لا يقال لا يذهب
الى البصرة زيد الا ان يشاء الله تعالى وتقريره انا اذا قلنا لا يكون كذا الا ان يشاء الله يلزم
فهذا يقتضي تعليق حدوث هذا الجزاء على حصول المشيئة فلو كانت المشيئة
قديمة لكان الشرط قديما ويلزم من حصول المشروط ويلزم كون الجزاء
قديما والحس دل على انه محدث فوجب كون الشرط حادثا فاذا كان
الشرط هو المشيئة لزم القول بكون المشيئة حادثة هذا تقرير
هذا الكلام والجواب ان المشيئة وان كانت قديمة الا ان تعلقها
باحداث ذلك المحدث في الحال اضافة حادثة وهذا القدر يكفي لصحة
هذا الكلام والله اعلم ثم انه تعالى ختم هذه الاية بقوله ولكن اكثرهم يجهلون
قال اصحابنا المراد يجهلون ان الكل من الله وبقضائه وقدره قالت المعتزلة
المراد انهم جهلوا انهم يبقون كفارا عند ظهور الايات التي طلبوها
والمعجزات التي اقترحوها وكان اكثرهم يظنون ذلك والله اعلم قوله
تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الجن والانس يوحي بعضهم الى بعض زخرف
القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون
في الاية مسايل المسئلة الاولى وكذلك منسوق على شيء
وفي تعيين ذلك الشيء قولان الاول انه منسوق على قوله وكذلك زينا
لكل امة عملهم اي كما فعلنا ذلك وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا انه تعالى
هو الذي جعل اولئك الاعداء اعداء للنبي عليه السلام ولا شك ان تلك العداوة
معصية وكفر فهذا يقتضي ان خالق الخير والشر والطاعة والمعصية والايمان

كما جعلنا لمن قبلك من الانبياء اعداء المسئلة
الثانية قال ... قوله وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا

والكفر هو الله تعالى اجاب الجبائى عنه ان المراد بهذا الجعل الحكم والبيان فان الرجل
اذا حكم بكفر انسان قيل انه كفره واذا اخبر عنه عن عداوته قيل عاداه وكذا هاهنا
انه تعالى لما بين للرسول كونهم اعداء له لاجرم قال انه جعلهم اعداء له واجاب ابو بكر
الاصم عنه بانه تعالى لما ارسل محمدا عليه الصلوة والسلام الى العالمين وخصه بتلك
المعجزات حسدوه وصار ذلك الحسد سببا للعداوة القوية فلهذا التاويل قال انه تعالى
جعلهم اعداء له ونظيره قوله المتنبى ازل حسد الحساد عنى بكبتهم
فانت الذى صيرتهم لى حسدا واجاب الكعبى بانه تعالى امر الانبياء بعداوتهم
واعلمهم كونهم اعداء لهم وذلك يقتضى صيرورتهم اعداء للانبياء لان العداوة لا
تحصل الا بين اثنين فلهذا الوجه جاز ان يقال انه تعالى جعلهم اعداء للانبياء
عليهم السلام واعلم ان هذه الاجوبة ضعيفة جدا لما بينا ان الافعال مستندة
الى الدواعى وهى حادثة من قبل الله تعالى ومتى كان الامر كذلك فقد صح مذهبنا
ثم هاهنا بحث اخر وهو ان العداوة والصداقة يمتنع ان تحصل باختيار الانسان
فانه قد يبلغ فى عداوة غيره الى حيث لا يقدر البتة على ازالة تلك الحالة
عن قلبه بل لا يقدر على اخفاء اثار تلك العداوة ولو اتى بكل تكلف وحيلة لعجز
عنه ولو كان حصول العداوة والصداقة فى القلب باختيار الانسان لوجب ان يكون
الان ممكنا من قلب العداوة بالصداقة وبالضد وكيف لا نقول ذلك والشعراء
عرفوا ان ذلك خارج عن الوسع قال المتنبى يراد من القلب نسيانكم
وتابى الطباع على الناقل والعاشق الذى يشتد عشقه قد يحتال
بجميع الحيل فى ازالة عشقه ولا يقدر عليه ولو كان حصول ذلك الحب والبغض
باختياره لم يعجز عن ازالته **المسئلة الثالثة** فى قوله شياطين فيه وجهان الاول
منصوب على البدل من قوله عدوا والثانى ان يكون قوله عدوا منصوب
على انه مفعول ثانى والتقدير وكذلك جعلنا شياطين الانس والجن اعداء
اعداء للانبياء **المسئلة الرابعة** اختلفوا فى معنى شياطين الانس والجن على
قولين احدهما ان المعنى مردة الانس والجن والشيطان كل عات متمرد
من الانس والجن وهذا قول ابن عباس فى رواية عطاء ومجاهد وقتادة
والحسن وهولاء قالوا ان من الجن شياطين وان من الانس شياطين وان
الشيطان من الجن اذا اعياه المومن ذهب الى متمرد من الانس وهو
شيطان الانس فاغراه بالمومن ليفتنه والدليل عليه ما روى ان النبى
صلى الله عليه وسلم قال لابى ذر هل تعوذت من شر شياطين الانس
والجن قال قلت عليه ما روى وهل للانس من شياطين قال نعم هم شر
من شياطين الجن والقول الثانى ان الجميع من ولد ابليس الا انه
جعل ولده صنفين فارسل احد الصنفين الى وسوسة الانس والقسم
الثانى الى وسوسة الجن فالفريقان شياطين الانس والجن ومن الناس

من قال القول الاول اولى لان المقصود من الاية الشكاية من سفاهة
الكفار الذين هم الاعداء وهم الشياطين ومنهم من يقول القول الثانى اولى
لان لفظ الاية يقتضى اضافة الشياطين الى الانس والجن والاضافة
تقتضى المغايرة وعلى هذه التقدير فالشياطين نوع مغاير للجن وهم اولاد ابليس
المسئلة الخامسة قال الزجاج وابن الانبارى قوله عدوا بمعنى اعداء وانشد ابن الانبارى
اذا انا لم انفع صديقى بوده فان عدوى لم يضره ارادة اعدائى فادى الواحد
عن الجميع وله نظاير فى القران منها قوله ضيف ابراهيم المكرمين جعل المكرمين
وهو جمع نعتا للضيف وهو واحد ومنها قوله والنخل باسقات ومنها او الطفل
الذين لم يظهروا على عورات النساء ومنها قوله ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا
ومنها قوله كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل اكد المفرد بما يوكد به الجمع والقايل
ان يقول لا حاجة الى هذا التكليف فان التقدير وكذلك جعلنا لكل واحد من
الانبياء عدوا واحدا اذ لا يجب ان يحصل لكل واحد من الانبياء اكثر من عدو واحد
اما قوله تعالى يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا فالمراد واولئك الشياطين
يوسوس بعضهم بعضا واعلم انه لا يجب ان يكون كل معصية تصدر عن انسان
فانها تكون بسبب وسوسة شيطان والا لزم دخول التسلسل والدور فى هولاء
الشياطين فوجب الاعتراف بانتهاء هذه القبايح والمعاصى الى قبيح اول ومعصية
سابقة ما حصلت بوسوسة شيطان اخر اذا ثبت هذا الاصل فنقول
ان اولئك الشياطين كما انهم يلقون الوساوس الى الانس والجن فقد
يوسوس بعضهم بعضا وللناس فيه مذاهب منهم من قال الارواح اما فلكية
واما ارضية والارواح الارضية منها طيبة طاهرة خيرة امرة بالطاعة
والافعال الحسنة وهم الملائكة الارضية ومنها خبيثة قذرة شريرة
امرة بالمعاصى والقبايح وهم الشياطين ثم تلك الارواح الطيبة كما
انها تامر الناس بالطاعات والخيرات فكذلك قد يامر بعضهم
بعضا بالطاعات والارواح الخبيثة كما انها تامر الناس بالقبايح
والمنكرات فكذلك قد يامر بعضهم بعضا بتلك القبايح والزيادة
فيها ما لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين النفوس البشرية وبين تلك
الارواح لم يحصل ذلك الانضمام فالنفوس البشرية اذا طاهرة نقية
عن الصفات الذميمة كانت من جنس الارواح الطاهرة فتنضم اليها
واذا كانت خبيثة موصوفة بالصفات الذميمة كانت من جنس
كانت من جنس الارواح الخبيثة فتنضم اليها ثم ان صفات الطهارة كثيرة
وصفات الخبث ونقصان كثيرة وبحسب كل نوع منها طوايف من البشر وطوايف
من الارواح الارضية وبحسب تلك المجانسة والمشابهة والمشاكلة ينضم
الجنس الى جنسه فان كان ذلك فى باب الشر كان الحاصل ذلك فى افعال الخير

بعضى

كان الحامل عليها ملكا وكان تقوية ذلك الخاطر الهاما وان كان فى باب الشر
كان الحامل عليها شيطانا وكان تقوية ذلك الخاطر وسوسة اذا عرفت
هذا الاصل فنقول انه تعالى عبر عن هذه الحالة المذكورة بقوله يوحى
بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويجب علينا تفسير الفاظ ثلاثة الاول
الوحى وهو عبارة عن الايماء والقول السريع والثانى الزخرف وهو الذى
يكون باطنه وظاهره مزينا ظاهرا يقال فلان يزخرف كلامه
اذا زينه بالباطل والكذب فكل شىء حسن مموه فهو مزخرف واعلم
ان التحقيق فيه ان الانسان ما لم يعتقد فى امر من الامور كونه مشتملا
على خير راجح ونفع زائد فانه لا يرغب فيه ولذلك سمى الفاعل المختار
مختارا لكونه طالبا للخير والنفع ثم ان كان هذا الاعتقاد مطابقا
للمعتقد فهو الحق وهو الصدق والالهام وكان صادرا من الملك وان لم يكن
مطابقا للمعتقد فحينئذ يكون ظاهره مزينا لان فى اعتقاده انه يكون سببا
للنفع الزائد والصلاح الراجح ويكون باطنه فاسدا باطلا لان هذا
الاعتقاد غير مطابق للمعتقد فكان مزخرفا فهذا تحقيق الكلام فى الزخرف
والثالث قوله غرورا قال الواحدى غرورا منصوب على المصدر
وهذا المصدر محمول على المعنى لان معنى ايحاء الزخرف من القول معنى
الغرور فكانه قال يغرون غرورا وتحقيق القول فيه ان المغرور
هو الذى يعتقد فى الشىء كونه مطابقا للمصلحة والمنفعة مع انه ليس
فى نفسه كذلك فالغرور اما ان يكون عبارة عن عين هذا
الجهل او عن حالة متولدة عن هذا الجهل وظهر بما ذكرنا ان ظ
تاثير هذه الارواح الخبيثة بعضها فى بعض لا يمكن ان يعبر عنه بعبارة
اكمل ولا اقوى دلالة على تمام المقصود من قوله يوحى بعضهم
الى بعض زخرف القول غرورا ثم قال تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه
واصحابنا يحتجون به على ان الكفر والايمان بارادة الله تعالى
والمعتزلة يحملونه على مشيئة الالجاء وقد سبق تقرير هذه المسئلة
على الاستقصاء والاستقصاء ولا فائدة فى الاعادة ثم قال تعالى فذرهم
وما يفترون قال ابن عباس يريد وما زين لهم ابليس وغرهم به قال القاضى
هذا القول يتضمن التهديد والتشديد من الكفر والترغيب الكامل
فى الايمان ويقتضى زوال الغم عن قلب الرسول من حيث ما يتضمن ما اعد الله
للقوم على كفرهم من انواع العذاب وما اعد من منازل الثواب للمؤمنين بسبب
صبرهم على سفاهتهم ولطفه بهم قوله ولتصغى اليه افئدة الذين
لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون
فى الاية مسائل المسئلة الاولى الصغو فى اللغة الميل يقال

فى

فى المستمع اذا مال بحاسته الى ناحية الصوت انه مصغ ويقال اصغى الاناء
اذا اماله حتى انصب ما فيه بعضه فى البعض ويقال للقمر اذا مال الى
الغروب صغى واصغى فقوله ولتصغى اى لتميل المسئلة الثانية اللام
فى قوله ولتصغى لا بد له من متعلق قال اصحابنا التقدير وكذلك جعلنا
لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن ومن صفتهم انه يوحى بعضهم
الى بعض زخرف القول غرورا وانما فعلنا ذلك لتصغى اليه افئدة
الذين لا يؤمنون بالآخرة اى وانما اوجدنا العداوة فى قلب الشياطين الذين
صفتهم ما ذكرنا ليكون كلامهم المزخرف مقبولا عند هؤلاء الكفار قالوا
واذا حمل الاية على هذا يظهر انه تعالى يريد الكفر من الكافرين واما المعتزلة
فقد اجابوا عنه من ثلاثة اوجه الاول وهو الذى ذكره الجبائى قال
ان هذا الكلام خرج مخرج الامر ومعناه الزجر كقوله تعالى واستفزز
من استطعت منهم بصوتك واجلب وكذلك قوله وليرضوه وليقترفوا
وتقدير الكلام كانه قال للرسول فذرهم وما يفترون الوجه الثانى
وهو الذى اختاره الكعبى ان هذه اللام لام العاقبة اى سيؤول عاقبة
امرهم الى هذه الاحوال قال القاضى ويبعد ان يقال هذه العاقبة تحصل
فى الاخرة لان الالجاء حاصل فى الاخرة ولا يجوز ان تميل قلوب الكفار الى
قبول المذهب الباطل ولا ان يرضوه ولا ان يقترفوا الذنوب بل يجب ان يحمل
على ان عاقبة امرهم فى الدنيا يؤول الى ان يقبلوا الاباطيل ويرضوا بها ويعملوا
بها الوجه الثالث وهو الذى اختاره ابو مسلم قال اللام فى قوله ولتصغى اليه
افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة متعلق بقولهم يوحى بعضهم الى بعض زخرف
القول غرورا والتقدير ان بعضهم يوحى الى بعض زخرف القول ليغتروا بذلك
ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا الذنوب ويكون
المراد ان مقصود الشياطين من ذلك الايحاء هو مجموع هذه المعانى فهذا هو
جملة ما ذكروه فى هذا الباب اما الوجه الاول وهو الذى عول عليه الجبائى
فضعيف من وجوه ذكرها القاضى فاحدها ان الواو فى قوله ولتصغى يقتضى
تعلقه بما قبله فحمله على الابتداء بعيد وثانيها ان اللام فى قوله ولتصغى لام
كى فيبعد ان يقال انه لام الامر ويقرب ذلك من ان يكون تحريفا لكلام
الله تعالى وانه لا يجوز واما الوجه الثانى وهو ان يقال هذه اللام لام
العاقبة فهو ضعيف لانهم اجمعوا على ان هذا مجاز وحمله على كى حقيقة فكان
قولنا اولى واما الوجه الثالث وهو الذى ذكره ابو مسلم فهو احسن
الوجوه المذكورة فى هذا الباب الا انا نقول ان قوله يوحى بعضهم الى
بعض زخرف القول غرورا يقتضى ان يكون الغرض من الايحاء هو التغرير

و فاذا عطفنا عليه قوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون فهذا ايضا عين
التغرير لانه لا معنى للتغرير الا ان يستحله الى ما يكون باطنه قبيحا وظاهره
حسنا وقوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون عين هذه الاستحالة فلو
عطفناه عليه لزم ان يكون المعطوف عليه وانه لا يجوز اما اذا قلنا بتقدير
الكلام وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من شانه ان يوحى زخرف القول لاجل
التغرير وانما جعلنا مثل هذا الشخص عدوا للنبي لتصغى اليه افئدة الكفار فيبعدوا
بذلك البتة عن قبول دعوة ذلك النبي وحينئذ لا يلزم على التقدير
عطف الشيء على نفسه فثبت ان ما ذكرناه اولى المسئلة الثالثة
زعم اصحابنا ان البنية ليست شرطا للحياة فالحي هو الجزء الذي قامت
الحياة به والعالم هو الجزء الذي قام العلم به وقالت المعتزلة الحي
والعالم هو الجملة لا ذلك الجزء واذا عرفت هذا فنقول احتج اصحابنا
بهذه الاية على صحة قولهم لانه تعالى قال ولتصغى اليه افئدة الذين
لا يؤمنون فجعل الموصوف بالميل والرغبة هو القلب لا جملة الحي
وذلك يدل على قولنا المسئلة الرابعة الذين قالوا الانسان شيء مغاير
للبدن اختلفوا منهم من قال الاولى هو القلب وبواسطته يتعلق النفس
بساير الاعضاء كالدماغ والكبد ومنهم من قال بل القلب متعلق بالنفس
الحيوانية والدماغ متعلق بالنفس النطقية والكبد متعلق بالنفس الطبيعية
والاولون تعلقوا بهذه الاية فانه تعالى جعل محل الصغو الذي هو عبارة
عن الميل والارادة القلب وذلك يدل على ان التعلق الاول للنفس
هو القلب المسئلة الخامسة الضمير في قوله ولتصغى اليه عايد الى
زخرف القول وكذلك في قوله وليرضوه واما قوله وليقترفوا ما هم
مقترفون فاعلم ان الاقتراف هو الاكتساب يقال في المثل الاعتراف
يزيل الاقتراف كما يقال التوبة تمحو الحوبة وقال الزجاج ليقترفوا اي
ليختلقوا وليكذبوا والاول اصح قوله تعالى افغير الله ابتغي حكما
وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا والذين اتيناهم الكتاب
يعلمون انه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين في الاية مسايل
المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم اقسموا
بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم اية ليؤمنن بها اجاب عنه بانه لا فائدة
في اظهار تلك الايات لانه تعالى لو اظهرها لبقوا مصرين على كفرهم
ثم انه تعالى بين في هذه الاية ان الدليل الدال على نبوته قد حصل وكمل
فكان ما يطلبونه طلبا للزيادة وذلك مما لا يجب الالتفات اليه
انما قلنا ان الدليل الدال على نبوته قد حصل لوجهين الاول ان الله تعالى

الاعتراف

قدحكم

قد حكم بنبوته من حيث انه انزل اليه الكتاب المبين المشتمل على العلوم الكثيرة
والفصاحة الكاملة وعجز الخلق عن معارضته فظهور هذا المعجز دليل
على انه تعالى قد حكم بنبوته فقوله افغير الله ابتغي حكما يعني قل يا محمد انكم
تتحاكمون في طلب ساير المعجزات فهل يجوز في العقل ان يطلب غير الله حكما فان
كل احد يقول ان ذلك غير جايز ثم قال انه تعالى حكم بصحة نبوتي حيث خصني
بمثل هذا الكتاب المفصل البالغ الى حد الاعجاز والوجه الثاني من الامور
الدالة على نبوته اشتمال التوراة والانجيل على الايات الدالة على ان محمدا رسول
الله حق وعلى ان القران كتاب حق من عند الله وهو المراد من قوله والذين
اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق وبالجملة فالوجهان المذكوران
هاهنا في قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب اما قوله
في اخر الاية فلا تكونن من الممترين ففيه وجوه الاول ان هذا من باب التهييج
والالهاب كقوله ولا تكونن من المشركين والثاني التقدير فلا تكونن من الممترين
في ان اهل الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والثالث يجوز ان يكون قوله ولا
تكونن خطابا لكل احد والمعنى انه لما ظهرت الدلايل فلا ينبغي ان يمتري فيه احد
والرابع قيل ان هذا الخطاب وان كان في الظاهر للرسول الا ان المراد منه
الامة المسئلة الثانية قوله والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك
بالحق قرا ابن عامر وحفص بالتشديد منزل والباقون منزل بالتخفيف والفرق
بين التنزيل والانزال قد ذكرناه مرارا المسئلة الثالثة قال الواحدي افغير الله
ابتغي حكما الحكم والحاكم واحد عند اهل اللغة غير ان بعض اهل التاويل قال
الحكم اكمل من الحاكم لان الحاكم كل من يحكم واما الحكم فهو الذي لا يحكم الا بالحق
والمعنى انه تعالى حكم حق لا يحكم الا بالحق فلما اظهر المعجز الواحد وهو القران فقد
حكم بصحة هذه النبوة واما انه يظهر ساير المعجزات ام لا فلا تاثير له في هذا
الباب بعد ان ثبت انه تعالى حكم بصحة هذه النبوة بواسطة اظهار
المعجز الواحد قوله تعالى وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته
وهو السميع العليم في الاية مسايل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي
وتمت كلمة ربك بغير الف على الواحد والباقون كلمات على الجمع قال اهل
المعنى الكلمة والكلمات معناها ما جاء من وعد ووعيد وثواب وعقاب فلا تبديل
منه ولا تغير له كما قال ما يبدل القول لدي ومن قرا كلمات بالجمع قال ان معناها
الجمع فوجب ان يجمع في اللفظ ومن قرا على الوحدة فلانهم قالوا الكلمة قد يراد بها
الكلمات الكثيرة اذا كانت مضبوطة بضابط واحد كقولهم قال زهير في
كلمته يعنون قصيدته ويقال اسنوى في كلمته فكذلك مجموع القران كلمة
واحدة في كونه حقا وصدقا ومعجزا المسئلة الثانية في تعلق هذه الاية
بما قبلها انه تعالى لما بين في الاية السابقة ان القران معجز فذكر

وبهذه الاية انه تمت كلمة ربك والمراد بالكلمة القران اى تم القران فى كونه معجزا
دالا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم وقوله صدقا وعدلا قال ابو على الفارسى
صدقا وعدلا مصدران منتصبان على الحال من الكلمة تقديره صادقة
عادلة فهذا وجه تعلق هذه الاية بما قبلها والله اعلم المسئلة الثالثة
اعلم ان هذه الاية تدل على ان كلمة الله تعالى تمت فخلة وفى تفسير هذا التمام
وجوه الاول ما ذكرنا انها كافية وافية بكونه معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه
وسلم والثانى انها كافية فى بيان ما يحتاج المكلفون اليه الى قيام القيامة
علما وعملا الثالث ان حكم الله هو الذى حصل فى الازل ولا يحدث بعد ذلك
شئ فذلك الذى حصل فى الازل هو التمام والزيادة عليه ممتنعة وهذا هو المراد
من قوله عليه السلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة الصفة الثانية
من صفات كلام الله كونها صدقا والدليل عليه ان الكذب نقص والنقص على الله
محال بالدلايل السمعية لانه يلزم الدور وهو باطل واعلم ان الكلام
كما يدل على ان الخلف فى وعد الله محال فهذا ايضا يدل على ان الخلف فى وعيده
محال بخلاف ما قاله الواحدى فى تفسير قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها ان الخلف فى وعيد الله جائز وذلك لان وعد الله ووعيده
كلمة الله فلما دلت هذه الاية على ان كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق
علم ان الخلف كما انه ممتنع فى الوعد فكذلك ممتنع فى الوعيد الصفة الثالثة
من صفات كلمة الله كونها عدلا وفيه وجهان الاول ان كل ما حصل فى القران
نوعان الخبر والتكليف اما الخبر فالمراد كلما اخبر الله عن وجوده او عن
عدمه ويدخل فى الخبر عن وجود ذات الله وحصول صفاته اعنى كونه
تعالى قادرا سميعا بصيرا ويدخل فيه من صفات التقديس والتنزيه كقوله
لم يلد ولم يولد وقوله لا تاخذه سنة ولا نوم ويدخل فيه الخبر اقسام افعال
الله وكيفية تدبيره لملكوت السموات والارض وعالمى الارواح والاجسام
ويدخل فيه الخبر عن احكام الله فى الوعد والوعيد والثواب والعقاب
ويدخل فيه الخبر عن اقسام الله تعالى ويدخل فيه الخبر عن النبوات
واقسام المعجزات ويدخل فيه الخبر عن احوال الحشر والقيامة وصفات
اهل الجنة والنار ويدخل فيه الخبر عن احوال المتقدمين والخبر عن الغيوب المستقبلة
وكل هذه الاقسام داخلة تحت الخبر واما التكليف فيدخل فيه كل امر ونهى
بوجه منه سبحانه على عبده سواء كان ذلك العبد ملكا او بشرا او شيطانا
وسواء كان ذلك فى شرعنا او فى شرايع الانبياء المتقدمين او فى شرايع الملائكة
المقربين الذين هم سكان السموات والجنة والنار والعرش وما وراه مما لا نعلم احوالهم
اذا عرفت انحصار مباحث القران فى هذين القسمين فنقول قال تعالى وتمت كلمات
ربك صدقا ان كان من باب الخبر وعدلا ان كان من باب التكليف وهذا ضبط

فى غاية

فى غاية الحسن والقول الثانى فى تفسير قوله صدقا وعدلا ان كلما اخبر الله عنه
من وعد ووعيد وثواب وعقاب فهو صدق لانه لا مبدل وان يكون واقعا وهو
بعد وقوعه عدلا لان افعاله منزهة عن ان يكون بصفة الظلمية الصفة الرابعة
من صفات كلمة الله تعالى قوله لا مبدل لكلماته وفيه وجوه الاول انا بينا
ان المراد من قوله وتمت كلمة ربك انها تامة فى كونها معجزة دالة على صدق
محمد صلى الله عليه وسلم وقال لا مبدل لكلماته والمعنى ان هؤلاء الكفار
يلقون الشبهات لا تاثير لها فى هذه الدلالة البينة بل تلك الدلالة
الظاهرة باقية جلية قوية لا تزول بسبب شبهات الكفار وشبهات اولئك
الجهال والوجه الثانى ان يكون المراد انها تبقى مصونة عن التحريف والتغيير
كما قال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والوجه الثالث المراد انها مصونة
عن التناقض كما قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الرابع
المراد ان احكام الله تعالى لا تقبل التبديل والزوال لانها ازلية والازلى
لا يزول واعلم ان هذا الوجه الاصول القوية فى اثبات الجبر لانه تعالى لما
حكم على زيد بالسعادة وحكم على عمرو بالشقاوة ثم قال ولا مبدل لكلمات الله يلزم
امتناع ان ينقلب السعيد شقيا وبالضد فالسعيد من سعد فى بطن امه قوله
تعالى وان تطع اكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن
وان هم الا يخرصون ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم
بالمهتدين اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات الكفار ثم بين بالدليل
صحة نبوته بين ان بعد زوال الشبهة وظهور الحجة لا ينبغى ان يلتفت
العاقل الى كلمات الجهال ولا ينبغى ان يتشوش بسبب كلماتهم الفاسدة فقال
وان تطع اكثر من فى الارض يضلوك وهذا يدل على ان اكثر اهل الارض
كانوا ضلالا لان الاضلال لا بد وان يكون مسبوقا بالضلال واعلم ان حصول هذا
الضلال والاضلال لا يخرج عن احد امور ثلاثة اولها المباحث المتعلقة
بالالهيات فان الحق فيها واحد واما الباطل ففيه كثرة ومنها القول بالشرك
اما كما يقول بقول الزنادقة وهو الذى اخبر الله عنه فى قوله وجعلوا لله شركاء
الجن واما كما يقوله عبدة الكواكب واما كما يقوله عبدة الاصنام وثانيها المباحث
المتعلقة بالاحكام وهى كثيرة فان الكفار كانوا يحرمون البحاير والسوايب
والوصايل ويحللون الميتة فقال تعالى وان تطع اكثر من فى الارض فيما يعتقدونه
من الحكم على الباطل بانه حق وعلى الحق بانه باطل يضلوك عن سبيل الله اى عن الطريق
الحق والمنهج الصدق ثم قال ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وفيه
مسايل المسئلة الاولى المراد ان هؤلاء الكفار الذين ينازعونك فى دينك ومذهبك
غير قاطعين بصحة مذاهبهم بل لا يتبعون الا الظن وهم خراصون كذابون
فى ادعاء القطع فكثير من المفسرين يقولون المراد من ذلك الظن رجوعهم

في اثبات مذاهبهم الى تقليد اسلافهم **المسئلة الثانية** تمسك نفاة القياس
هذه الاية فقالوا دلت ان الله تعالى ذم الكفار في كثير من الايات بسبب كونهم
متبعين الظن والشيء الذي يجعله الله تعالى موجبا لذم الكفار لابد وان يكون
في اقصى مراتب الذم والعمل بالقياس يوجب اتباع الظن فوجب كونه مذموما
محرما لا يقال لما ورد الدليل القاطع بكونه حجة كان العمل به عملا بدليل
مقطوع لا بدليل مظنون لانا نقول هذا مدفوع من وجوه الاول ان ذلك
الدليل القاطع اما ان يكون عقليا واما ان يكون سمعيا والاول باطل لان
العقل لا مجال له في ان العمل بالقياس جائز او غير جائز لا سيما عند من ينكر
تحسين العقل وتقبيحه والثاني ايضا باطل لان الدليل السمعي انما يكون قاطعا
لو كان متواترا وكانت الفاظه غير محتملة لوجه اخر سوى هذا المعنى
الواحد ولو حصل مثل هذا الدليل لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة الا
ان مع ذلك لا يتم العمل بالقياس الا مع اتباع الظن وبيانه ان التمسك
بالقياس مبني على مقامين احدهما ان الحكم في محل الوفاق معلل بكذا
والثاني ان ذلك المعنى حاصل في محل الخلاف فهذان المقامان لو كانا
معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا مما لا خلاف بين العقلاء في صحته
وان كان مجموعهما او احدهما ظنيا فحينئذ لا يتم العمل بهذا القياس الا بمتابعة
الظن وحينئذ يندرج تحت النص الدال على ان متابعة الظن مذمومة
والجواب لم لا يجوز ان يقال الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح اذا لم يستند
امارة وهو مثل ظن الكفار اما اذا كان الاعتقاد الراجح مستندا الى امارة
فهذا الاعتقاد لا يسمى ظنا وبهذا الطريق سقط هذا الاستدلال والله اعلم
ثم قال تعالى ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في تفسيره قولان الاول ان يكون المراد
انك بعد ما عرفت ان الحق ما هو والباطل ما هو فلا تكن في قيدهم بل فوض امرهم
الى خالقهم لانه تعالى عالم بان المهتدي من هو والضال من هو فيجازي كل احد
ما يليق بعمله والثاني ان يكون المراد ان هولاء الكفار وان اظهروا من انفسهم
ادعاء الجزم واليقين فهم كاذبون والله تعالى عالم باحوال قلوبهم وبواطنهم
ومطلع على كونهم متحيرين في سبيل الضلال تائهين في اودية الجهل
المسئلة الثانية قوله ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله فيه قولان
الاول قال بعضهم اعلم ههنا بمعنى يعلم والتقدير ان ربك يعلم من يضل عن
سبيله وهو اعلم بالمهتدين فان قيل فهذا يوجب وقوع التفاوت في علم الله
وهذا محال قلنا لا شك ان حصول التفاوت في علم الله تعالى محال الا ان
المقصود من هذا اللفظ ان العناية باظهار هداية المهتدين فوق العناية
باظهار ضلال الضالين ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم

وان اساتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة الثاني ان موضع
من رفع بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام والمعنى ان ربك هو اعلم اي الناس
يضل عن سبيله قال وهذا مثل قوله لنعلم اي الحزبين احصى وهذا قول
المبرد والزجاج والكسائي والفراء قوله تعالى **فكلوا مما ذكر اسم الله
عليه ان كنتم باياته مومنين** في الاية مباحث نذكرها في معرض السوال والجواب
السوال الاول الفاء في قوله فكلوا يقتضي تعلقا بما تقدم فما ذلك الشيء والجواب
قوله فكلوا مسبب عن انكار اتباع المضلين الذين يحلون الحرام ويحرمون
الحلال وذلك انهم كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله
فما قتله الله احق ان تاكلوا مما قتلتموه انتم فقال الله للمسلمين ان كنتم
متحققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وهو المذكى باسم الله السوال
الثاني القوم كانوا يحلون كل ما ذبح على اسم الله ولا يتنازعون فيه وانما
النزاع في انهم كانوا ايضا يحلون اكل الميتة والمسلمون كانوا يحرمونها فاذا
كان كذلك كان ورود الامر باباحة ما ذكر اسم الله عليه عبثا لانه يقتضي اثبات
الحكم في المتفق عليه وترك الحكم في المختلف فيه والجواب فيه وجهان الاول
لعل القوم كانوا يحرمون اكل المذكاة ويبيحون اكل الميتة فالله تعالى رد عليهم
في الامرين فحكم بحل المذكاة بقوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه على ان المراد تحليلها
وتحريم الميتة بقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الثاني ان تحمل قوله
فكلوا مما ذكر اسم الله عليه على ان المراد اجعلوا اكلكم مقصورا على ما ذكر اسم الله
عليه فيكون المعنى تحريم اكل الميتة فقط السوال الثالث قوله فكلوا مما ذكر اسم الله
عليه صيغة الامر وهي للاباحة وهذه الاباحة حاصلة في حق المومن وغير المومن
وكلمة ان في قوله ان كنتم باياته مومنين والمراد انه لو قال باباحة اكل الميتة
لقادح ذلك في كونه مومنا قوله تعالى **وما لكم الا تاكلوا مما ذكر
اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كثيرا ليضلون باهوائهم بغير علم ان ربك هو اعلم بالمعتدين**
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع وحفص عن عاصم وقد فصل لكم ما حرم
عليكم بالفتح في الحرفين وقرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بالضم في الحرفين
وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم فصل بالفتح وحرم بالضم فمن
قرا بالفتح في الحرفين فقد احتج بوجهين الاول انه متمسك في فتح قوله
فصل بقوله قد فصلنا الايات وفي فتح قوله حرم بقوله اتل ما حرم
الوجه الثاني التمسك بقوله مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل بالضم في الحرفين
فحجتهم قوله حرمت عليكم وقد فصل لكم ما حرم عليكم فيجب ان يكون مسندا
الى الفاعل لتقدم ذكر اسم الله سبحانه واما الذين قروا بالضم في الحرفين
فحجتهم قوله حرمت عليكم الميتة وقوله حرمت تفصيل لما اجمل في الاية فلما
وجب في النص التفصيل ان يقال حرمت عليكم الميتة بفعل ما لم يسم فاعله

وجب في الاجمال كذلك وهو قوله ما حرم عليكم ولما ثبت وجوب حرم بضم الحاء
فكذلك يجب فصل بضم الفاء لان هذا المفصل هو ذلك المجمل بعينه وايضا
فانه تعالى قال وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا فقوله مفصلا يدل
على فصل واما من قرا فصل بالفتح وحرم بالضم فحجته في قوله قد
فصلنا الايات وفي قوله حرم قوله حرمت عليكم الميتة المسئلة الثانية
قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم اكثر المفسرين قالوا المراد منه قوله
تعالى في اول سورة المائدة من اخر ما انزل بالمدينة وقوله فصل يقتضي ان يكون
ذلك المفصل متقدما على هذا المجمل والمدني متاخر عن المكي والمتاخر يمتنع
كونه متقدما بل الاولى ان يقال المراد قوله تعالى بعد هذه الاية قل لا
اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه وهذه الاية وان كانت مذكورة
بعد هذه الاية بقليل الا ان هذا القدر من التاخر لا يمنع ان يكون هو
المراد وقوله الا ما اضطررتم اليه اي دعتكم الضرورة الى اكله بسبب
شدة المجاعة ثم قال وان كثيرا ليضلون باهوائهم وفيه مسايل المسئلة الاولى
قرا ابو عمرو وابن كثير ليضلون بفتح الياء وكذلك في سورة يونس ربنا ليضلوا
وفي ابرهيم ليضلوا وفي الحج ثاني عطفه ليضل وفي الزمر اندادا ليضل و
قرا عاصم وحمزة والكسائي جميع ذلك بضم الياء وقرا نافع وابن عامر
ها هنا وفي يونس بفتح الياء وفي ساير المواضع بالضم فمن قرا بالفتح
اشار الى كونه ضالا ومن قرا بالضم اشار الى كونه مضلا قالوا وهو اقوى
في الذم لان كل مضل فانه يجب ان يكون ضالا وقد يكون ضالا ولا يكون
مضلا فالمضل اكثر استحقاقا للذم من الضال المسئلة الثانية المراد من
قوله ليضلون قيل انه عمرو بن لحي فمن دونه من المشركين لانه اول من غير
دين اسمعيل واتخذ البحاير والسوايب واكل الميتة وقوله بغير علم يريد ان عمرو
بن لحي اقدم على هذه المذاهب عن الجهالة الصرفة والضلالة المحضة و
قال الزجاج المراد منه الذين يحللون الميتة ويناظرونكم في احلالها
ويحتجون عليها بقولهم لما احل ما تذبحونه انتم فبان يحل ما يذبحه الله اولى
وكذلك كلما يضلون فيه من عبادة الاوثان والطعن في نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم فانما يتبعون الهوى والشهوة ولا بصيرة عندهم ولا علم المسئلة الثالثة
دلت الاية على ان القول في الدين بمجرد التقليد حرام لان القول بالتقليد
قول بمحض الهوى والشهوة والاية دلت على ان ذلك حرام ثم قال تعالى
ان ربك هو اعلم بالمعتدين والمراد منه انه هو العالم بما في قلوبهم وضمايرهم
من التعدي وطلب نصرة الباطل والسعي في اخفاء الحق واذا كان عالما باحوالهم
وكان قادرا على مجازاتهم فهو تعالى يجازيهم عليها والمقصود من هذه الكلمة
التهديد والتخويف قوله تعالى وذروا ظاهر الاثم وباطنه ان الذين يكسبون

الاثم سيجزون بما كانوا يفترون

اعلم انه

اعلم انه تعالى لما بين انه فصل المحرمات اتبعه بايجاب تركها بالكلية بهذه
الاية والمراد من الاثم ما يوجب الاثم وذكروا في باطن الاثم وظاهره
وجهين الاول ان هذا ظاهر الاثم الاعلان بالزنا وباطنه الاسرار به
وقال الضحاك كان اهل الجاهلية يرون الزنا حلالا ما كان سرا فحرم
الله تعالى بهذه الاية السر منه والعلانية الثاني ان هذا النهي عام
في جميع المحرمات وهو اصح لان تخصيص اللفظ العام بصورة معينة
من غير دليل غير جائز ثم قيل المراد ما اعلنتم وما اسررتم وقيل ما عملتم
وما نويتم وقال ابن الانباري يريد وذروا الاثم من جميع جهاته كما تقول ما اخذت
من هذا المال قليلا ولا كثيرا يريد ما اخذته بوجه من الوجوه وقال اخرون معنى
الاية النهي عن الاثم مع بيان انه لا يخرج من كونه اثما بسبب اخفايه وكتمانه
ويمكن ان يقال المراد من قوله وذروا ظاهر الاثم النهي عن الاقدام على
الاثم وباطنه ليظهر بذلك ان الداعي له الى ترك ذلك ليس الا خوف الله لا خوف
الناس وقال اخرون ظاهر الاثم افعال الجوارح وباطنه افعال القلوب من
الكبر والحسد والعجب وارادة الشر للمسلمين ويدخل فيه الاعتقاد والعزم
والنظر والظن والتمني والندم على الخيرات وبهذا يظهر فساد قول من
يقول ان ما يوجد في القلب لا يؤخذ به اذا لم يقترن به عمل فانه تعالى
نهى عن كل هذه الاقسام بهذه الاية ثم قال تعالى الذين يكسبون الاثم
سيجزون بما كانوا يفترون ومعنى الاقتراف قد تقدم ذكره وظاهر
النص يدل على انه يعاقب المذنب الا ان المسلمين اجمعوا على انه
اذا تاب لم يعاقب واصحابنا ارادوا شرطا ثانيا وهو انه تعالى قد يعفو
عن المذنب فيترك عقابه كما قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
وانه لفسق وان الشياطين ليوحون الى اوليايهم ليجادلوكم وان اطعتموهم
انكم لمشركون اعلم انه تعالى لما بين انه يحل اكل ما ذبح على اسم الله ذكر
بعده تحريم ما لم يذكر عليه اسم الله ويدخل فيه الميتة وما ذبح على ذكر
الاصنام والمقصود منه ابطال ما ذكره المشركون في الاية مسايل
المسئلة الاولى نقل عن عطاء انه قال كل ما لم يذكر اسم الله عليه من طعام
او شراب فهو حرام وتمسك بعموم هذه الاية واما ساير الفقهاء فانهم
اجمعوا على تخصيص هذا العموم ثم اختلفوا فقال مالك كل ذبح لم يذكر
عليه اسم الله فهو حرام سواء ترك ذلك الذكر عمدا او نسيانا وهو قول
ابن سيرين وطايفة من المتكلمين وقال ابو حنيفة رحمه الله ان ترك
الذكر عمدا حرم وان ترك نسيانا حل وقال الشافعي رضي الله عنه كل متروك
التسمية سواء ترك عمدا حرم وان ترك او خطا اذا كان الذابح

مسلما حل وقد ذكرنا هذه المسئلة على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى الا
ما ذكيتم فلا فائدة في الاعادة قال الشافعي هذا النهي مخصوص بما اذا ذبح
على اسم النصب ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وانه لفسق واجمع المسلمون
على انه لا يفسق اكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية وثانيها قوله وان الشياطين
ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وهذه المناظرة انما كانت في مسئلة
الميتة روي ان ناسا من المشركين قالوا للمسلمين ما يقتله الصقر والكلب
تاكلونه وما يقتلونه ولا تاكلون ما يقتله الله فهذه المناظرة مخصوصة
باكل الميتة وثالثها قوله وان اطعتموهم انكم لمشركون وهذا مخصوص بما ذبح
على اسم النصب يعني لو رضيتم بالهتها وذلك يوجب الشرك قال الشافعي
فاول الاية وان كان عاما بحسب الصيغة الا ان اخرها لما حصلت
فيه هذه القيود الثلاثة علمنا ان المراد من ذلك العموم هو هذا الخصوص
ومما يؤكد هذا المعنى انه تعالى قال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه
لفسق فقد صار هذا النهي مخصوصا بما اذا كان هذا الاكل فسقا ثم طلبنا
في كتاب الله تعالى انه متى يصير فسقا فرأينا هذا الفسق مفسرا في اية اخرى
وهي قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة
او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فصار الفسق
في هذه الاية مفسرا بما اهل به لغير الله واذا كان كذلك قوله ولا تاكلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق مخصوصا بما اهل به لغير الله والمقام
الثاني ان يترك التمسك بهذه المخصصات لكن نقول لم قلتم
انه لم يوجد ذكر الله هاهنا والدليل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال ذكر الله مع المسلم سواء قال او لم يقل ويحمل هذا الذكر على
ذكر القلب والمقام الثالث وهو ان نقول هب هذا الدليل يوجب الحرمة
الا ان ساير الدلايل المذكورة في هذه المسئلة توجب الحل والحرمة ومتى
تعارضت وجب ان يكون الراجح هو الحل لان الاصل في الماكولات الحل
وايضا يدل على جميع العمومات المقتضية لحل الاكل والانتفاع كقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله كلوا واشربوا ولانه مستطاب بحسب
الحس فيحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات ولانه مال لان الطبع يميل
اليه فوجب ان لا يحرم لانه عليه السلام نهى عن اضاعة المال هذا
تقرير الكلام في المسئلة ومع ذلك فيقول الاولى بالمسلم ان يحترز عنه
لان ظاهر هذا النص قوي **المسئلة الثانية** الضمير في قوله وانه لفسق
الى ماذا يعود فيه قولان الاول ان قوله لا تاكلوا يدل على الاكل لان
الفعل يدل على المصدر فهذا الضمير عايد الى هذا المصدر والثاني كانه
جعل ما لم يذكر اسم الله عليه في نفسه فسقا على سبيل المبالغة اما قوله

وان

وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم فيه قولان الاول ان المراد
من الشياطين هاهنا ابليس وجنوده وسوسوا الى اوليائهم من المشركين
ليخاصموا محمدا عليه السلام واصحابه في اكل الميتة والثاني قال عكرمة وان الشياطين
هاهنا يعني مردة المجوس ليوحون الى اوليائهم من مشركي قريش وذلك
وذلك لانه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجوس من اهل فارس وكتبوا الى قريش
وكانت بينهم مكاتبة ان محمدا واصحابه يزعمون انهم يتبعون امر الله ثم يزعمون
ان ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله حرام فوقع في نفس ناس من المسلمين
من ذلك شيء فنزلت الاية ثم قال وان اطعتموهم يعني في استحلال الميتة انكم
لمشركون قال الزجاج وفيه دليل على ان كل من احل شيئا مما حرم الله او حرم
شيئا مما احل الله فهو مشرك وانما سمي مشركا لانه اثبت حاكما سوى الله وهذا
هو الشرك **المسئلة الثالثة** قال الكعبي الاية حجة على ان الايمان اسم
لجميع الطاعات وان كان معناه في اللغة التصديق كما جعل تعالى الشرك
اسما لكل ما كان مخالفة لله تعالى وان كان في اللغة مختصا بان يعتقد لله شريكا
في الحكم الى تكليف وبهذا التقدير يرجع معنى هذا الشرك الى الاعتقاد فقط
قوله تعالى **اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس
كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا
يعملون** في الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية
الاية الاولى ان المشركين يجادلون المؤمنين في دين الله ذكر مثلا يدل على
المؤمن المهتدي وعلى حال الكافر الضال فبين ان المؤمن المهتدي بمنزلة
من كان ميتا فجعل حيا بعد ذلك واعطي نورا يهتدي به مصالحه وان الكافر
بمنزلة من هو في الظلمات منغمس فيها لا خلاص له منها فيكون متحيرا
على الدوام ثم قال تعالى كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون وعند هذا
جاءت مسئلة الجبر والقدر فقال اصحابنا ذلك المزين هو الله تعالى
ودليله ما سبق ذكره من ان الفعل يتوقف على حصول الداعي وحصوله لا بد
وان يكون بخلق الله تعالى والداعي عبارة عن علم واعتقاد او ظن باشتمال
ذلك الفعل على نفع زايد وصلاح راجح فهذا الداعي لا معنى له الا هذا التزيين
فاذا كان موجد هذا الداعي هو الله كان المزين لا محالة هو الله تعالى و
قالت المعتزلة المزين هو الشيطان وحكوا عن الحسن انه قال زينه
لهم والله الشيطان واعلم ان هذا في غاية الضعف لوجوه الاول الدليل
القاطع الذي ذكرناه والثاني ان هذا المثل مذكور لتمييز حال المؤمن عن الكافر
فيدخل فيه الشيطان فان كان اقدام ذلك الشيطان على ذلك الكفر
الشيطان على ذلك الكفر لشيطان اخر لزم الذهاب الى غير النهاية
والا فلا بد من مزين اخر سوى الشيطان الثالث انه تعالى صرح بان ذلك

المؤمن ليس الا هو فيما قبل هذه الاية وما بعدها اما قبلها فقوله ولا تسبوا
الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل
امة عملهم واما ما بعد هذه الاية فقوله وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر
مجرميها المسئلة الثانية اومن كان ميتا فاحييناه قرا نافع ميتا مشددا
والباقون مخففا قال اهل اللغة الميت مخففا ميت ومعناهما واحد خفف
تخفيف ميت ومعناهما واحد خفف او ثقل المسئلة الثالثة قال اهل المعاني
قد وصف الكفار بانهم اموات في قوله اموات غير احياء
وفي قوله انك لا تسمع الموتى وفي قوله وما يستوي الاعمى والبصير وما يستوي
الاحياء ولا الاموات وانما جعل الكفر موتا لانه جهل والجهل
يوجب الحيرة والدهشة فهو كالموت الذي يوجب السكون وايضا
الميت لا يهتدي الى شيء والجاهل كذلك والهدى علم وبصيرة والعلم
والبصائر يوجب حصول العفو والنجاة وقوله وجعلنا له نورا يمشي به
في الناس عطف على قوله فاحييناه فوجب ان يكون هذا النور مغايرا
لتلك الحياة والذي يخطر بالبال والعلم عند الله ان الارواح البشرية
لها اربع مراتب في المعرفة فاولها كونها مستعدة لقبول هذه المعارف
وذلك الاستعداد الاصلي يختلف في الارواح فربما كانت الروح موصوفة
باستعداد كامل قوي شريف وربما كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا
ويكون صاحبه بليدا ناقصا والمرتبة الثانية ان يحصل لها العلوم
الكلية الاولية وهي المسماة بالعقل والمرتبة الثالثة ان يحاول
ذلك الانسان تركيب تلك البديهيات ويتوصل بتركيبها الى تعرف
المجهولات الكسبية الا ان تلك المعارف لا تكون حاضرة
بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها
قدر عليه والمرتبة الرابعة ان تكون المعارف القدسية والجلايا
الروحانية حاضرة بالفعل ويكون جوهر ذلك الروح مشرقا بتلك
المعارف القدسية مستضيئا بها مستكملا بظهورها فيه اذا عرفت
هذا فنقول المرتبة الاولى وهي حصول الاستعداد فقط هي المسماة
بالموت والمرتبة الثانية وهي ان تحصل العلوم البديهية الكلية
فيه وهي المشار اليها بقوله فاحييناه والمرتبة الثالثة وهي
ان تتركب تلك البديهيات حتى يتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات
النظرية فهي المراد من قوله وجعلنا له نورا والمرتبة الرابعة وهي قوله
يمشي به في الناس اشارة الى كونه مستحضرا لتلك الجلايا القدسية
ناظرا اليها وهذه اشارة الى درجات سعادات النفس الانسانية وعن ايضا
ان يقال الحياة عبارة عن الاستعداد القائم بجوهر الروح والنور عبارة

عن انفصال نور الوحي والتنزيل فانه لا بد في الابصار من امرين من سلامة
الحاسة ومن طلوع الشمس فكذلك البصيرة فلا بد فيها من امرين من
سلامة حاسة العقل ومن طلوع نور الدين ومنهم من قال نور الحكمة
والاقوال نور الوحي والتنزيل فلهذا السبب قال المفسرون المراد بهذا
النور القران ومنهم من قال نور الحكمة والاقوال باسرها متقاربة والتحقيق
ما ذكرناه اما مثل الكفر الكافر فهو كمن في الظلمات وليس بخارج منها
وفي قوله ليس بخارج منها دقيقة عقلية وهي ان الشيء اذا دام حصوله مع
الشيء صار كالامر الذاتي والصفة اللازمة فاذا دام كون الكافر في
ظلمات الجهل والاخلاق الذميمة صارت تلك الظلمات كالصفة اللازمة
يعسر ازالتها عنه نعوذ بالله من هذه الحالة وايضا الواقف في الظلمات
يبقى متحيرا لا يهتدي الى وجه خلاصه فيستولي عليه الخوف والفزع والعجز
والوقوف المسئلة الرابعة اختلفوا في ان هذين المثلين المذكورين
هل هما مخصوصان بانسانين معينين او هو عام في كل مؤمن وكافر
فيه قولان الاول انه خاص بانسانين على التعيين ثم فيه وجوه الاول قال
ابن عباس روي ان ابا جهل رمى النبي صلى الله عليه وسلم بفرث وحمزة يومئذ
لم يؤمن فاخبر حمزة بها فجاء حمزة راجعا من الصيد وبيده قوس فلقي ابا جهل
فضرب راسه بقوسه فقال ابو جهل اما ترى ما جاء به سفه عقولنا وسب
الهتنا فقال حمزة وانتم اسفه الناس تعبدون الحجارة من دون الله اشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فنزلت
الاية والرواية الثانية قال مقاتل نزلت الاية في النبي صلى الله عليه وسلم
وابي جهل وذلك انه قال زاحمنا عبد مناف في الشرف حتى اذا صرنا كفرسي
رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نؤمن به الا ان يأتينا وحي كما يأتيه
فنزلت هذه الاية والرواية الثالثة قال عكرمة الكلبي نزلت في عمار بن ياسر
وابي جهل والرواية الرابعة قال الضحاك نزلت في عمر بن الخطاب وابي جهل
والقول الثاني ان هذه الاية عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين وهذا
هو الحق لان المعنى اذا كان حاصلا في الكل كان التخصيص محض التحكم وايضا
قد ذكرنا ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة فالقول بان سبب نزول
هذه الاية المعينة كذا وكذا مشكل الا اذا قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ان مراد الله من هذه الاية العامة فلان بعينه المسئلة الخامسة
هذه الاية من اقوى الدلائل ايضا على ان الايمان والكفر من الله فاحييناه
وقوله وجعلنا نورا يمشي به في الناس قد بينا انه كناية عن المعرفة والهدى
وذلك يدل على ان كل هذه الامور انما تحصل بالله ومن الله والدلائل العقلية
ساعدت على صحته وهو دليل الداعي على ما لخصنا وايضا فان عاقلا لا يختار

الجهل والكفر لنفسه فمن المحال ان يختار الانسان جهل نفسه كافرا جاهلا فلما
قصد تحصيل الايمان والمعرفة ولم يحصل ذلك وانما حصل ضده وهو الكفر
والجهل علمنا ان ذلك حصل بايجاد غيره فان قالوا انما اختاره لاعتقاده
في ذلك الجهل انه علم قلنا فحاصل هذا الكلام انه انما اختار الجهل لسابقة
جهل فان كان الكلام في ذلك الجهل السابق كما في المسبوق لزم الذهاب
الى غير النهاية والا وجب الانتهاء الى جهل يحصل فيه لا بايجاده وتكوينه
وهو المطلوب قوله تعالى وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها ليمكروا
فيها وما يمكرون الا بانفسهم وما يشعرون وفيه مسائل المسئلة الاولى
الكاف في قوله وكذلك يوجب التشبيه وفيه قولان الاول وكما جعلنا
في مكة صناديدها ليمكروا فيها كذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها
الثاني انه معطوف على ما قبله اي كما زينا للكافرين اعمالهم كذلك
جعلنا المسئلة الثانية الاكابر جمع الاكبر الذي هو اسم والاية
على التقديم والتاخير تقديره جعلنا مجرميها اكابر ولا يجوز ان تكون
الاكابر مضافة لانه لا يتم المعنى ويحتاج الى اضمار المفعول
الثاني للجعل لانك اذا قلت جعلت زيدا وسكت لم يفد الكلام حتى تقول
رئيسا او دليلا وما اشبه ذلك لاقتضاء الجعل مفعولين ولانك اذا اضفت
الاكابر فقد اضفت الصفة الى الموصوف وذلك لا يجوز عند البصريين
المسئلة الثالثة صار تقدير الاية جعلنا في كل قرية مجرميها اكابر
ليمكروا فيها وذلك يقتضي انه تعالى انما جعلهم بهذه الصفة لانه اراد
منهم ان يمكروا بالناس وهذا يدل على ان الخير والشر بارادة الله تعالى
اجاب الجبائي عنه بان يحمل هذا اللام على لام العاقبة وذكر غيره
انه تعالى لما لم يمنعهم عن المكر صار شبيها بما اذا اراد ذلك فجاء الكلام
على سبيل التشبيه وهذا السؤال مع جوابه قد تكرر سوالا خارجة
عن الحد والحصر المسئلة الرابعة قال الزجاج انما جعل المجرمين اكابر
لانهم لاجل رياستهم اقدر على الغدر والمكر وترويج الاباطيل على الناس من
غيرهم ولان كثرة المال وقوة الجاه تحمل الانسان على المبالغة والانهماك في
حفظهما وذلك الحفظ لا يتم الا بجميع الاخلاق الذميمة من المكر والغدر
والكذب والغيبة والنميمة والايمان الكاذبة ولو لم يكن للمال والجاه
عيب سوى ان الله تعالى حكم بانه انما وصف بهذه الصفات الذميمة من
كان له مال وجاه لكفى ذلك دليلا على خساسة المال والجاه ثم قال تعالى وما
يمكرون الا بانفسهم وما يشعرون والمراد منه ما ذكرنا حقيقة ذلك
في اول سورة البقرة في تفسير قوله الله يستهزئ بهم ثم قالت المعتزلة
لاشك ان قوله وما يمكرون الا بانفسهم مذكور في معرض التهديد والزجر

فلوكان

٢٧٨

فلو كان ما قبل هذه الاية يدل على انه تعالى اراد منهم ان يمكروا بالناس
فكيف يليق بالرحيم الكريم ان يريد المكر ويخلق فيهم ثم يهددهم
عليه ويعاقبهم اشد العقاب عليه واعلم ان معارضة هذا الكلام بالوجوه
المشهورة قد ذكرناها مرارا قوله تعالى واذا جاءتهم اية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى
مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين اجرموا
صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون اعلم انه تعالى حكى
من مكر هؤلاء الكفار وحسدهم انه متى ظهرت لهم معجزة قاهرة تدل
على نبوة محمد عليه السلام قالوا لن نؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا المنصب من
عند الله تعالى وهذا يدل على نهاية حسدهم وانهم انما بقوا مصرين
على الكفر لا لطلب الحجة بل لنهاية الحسد قال المفسرون ان الوليد
ابن المغيرة قال والله لو كانت النبوة حقا لكنت اولى بها من محمد فاني
اكثر منه مالا وولدا فنزلت هذه الاية وقال الضحاك اراد كل واحد منهم
ان يخص بالوحي والرسالة كما اخبر الله عنه في قوله بل يريد كل امرئ منهم
ان يؤتى صحفا منشرة وظاهر الاية التي نحن في تفسيرها يدل على ذلك
ايضا لانه تعالى قال واذا جاءتهم اية الاية وهذا يدل على ان جماعة منهم
كانوا يقولون هذا الكلام وايضا فما قبل هذه الاية يدل على ذلك
ايضا وهو قوله وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها ثم ذكر
عقيب تلك الاية انهم قالوا لن نؤمن لك حتى نؤتى مثل ما اوتي
رسل الله وظاهره يدل على ان المكر المذكور في الاية الاولى هو هذا
الكلام الخبيث واما قوله لن نؤمن لك حتى نؤتى مثل ما اوتي الاية
فيه قولان الاول وهو المشهور اراد القوم ان يحصل لهم النبوة والرسالة
كما حصلت لمحمد عليه السلام وان يكونوا متبوعين لا تابعين مخدومين
لا خادمين والقول الثاني وهو قول الحسن ومنقول عن ابن عباس ان
المعنى واذا جاءتهم اية من القران تامرهم باتباع محمد صلى الله عليه وسلم
قالوا لن نؤمن حتى وهو قول مشركي العرب لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من
الارض ينبوعا الى قوله حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه يريدون كتابا من الله
الى ابي جهل والى فلان وفلان كتابا على حدة وعلى هذا التقدير فالقوم
ما طلبوا النبوة وانما طلبوا ان تاتيهم ايات قاهرة ومعجزات ظاهرة
مثل معجزات الانبياء المتقدمين تدل على صحة نبوة محمد عليه السلام قال
المحققون والقول الاول اولى لان قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته لا يليق
الا بالقول الاول لمن نصر القول الثاني ان يقول انهم لما اقترحوا تلك الايات
القاهرة فلو اجابهم الله اليها واظهر تلك المعجزات وفق التماسهم لكانوا قد
قربوا من منصب الرسالة وحينئذ يصلح قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته

جوابا عن هذا الكلام واما قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته فالمعنى ان للرسالة
موضعا مخصوصا لا يصلح وضعها الا فيه ممن كان مخصوصا موصوفا بتلك
الصفات التي لاجلها يصح وضع الرسالة فيه كان رسولا والا فلا والعالم
بتلك الصفات ليس الا الله سبحانه واعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسئلة
فقال بعضهم النفوس والارواح متساوية في تمام الماهية فحصول النبوة
والرسالة لبعضها دون بعض تشريف من الله واحسان وتفضل وقال آخرون
بل النفس البشرية مختلفة بجواهرها وماهيتها فبعضها حرة طاهرة عن
علايق الجسمانيات مشرقة بالانوار الالهية مستعلية مؤثرة وبعضها
خسيسة كدرة محبة للجسمانيات فالنفس ما لم تكن من القسم الاول
لم يصلح القبول للوحي والرسالة ثم ان القسم الاول يقع الاختلاف فيه
بالزيادة والنقصان والقوة والضعف والمراتب لا نهاية لها فلا جرم كانت
مراتب الرسل مختلفة فمنهم من حصلت له المعجزة القوية والتبع القليل ومنهم
من حصلت له معجزة او اثنان وحصل له تبع عظيم ومنهم من كان الرفق
غالبا عليه ومنهم من كان التشديد غالبا عليه وهذا النوع من البحث فيه
استقصاء ولا يليق ذكره بهذا الموضع وقوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته
فيه تنبيه على دقيقة اخرى وهي ان اقل ما لا بد منه في حصول النبوة والرسالة
مع هذه الصفات ثم بين تعالى انهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة
سيصيبهم صغار عند الله وعذاب شديد وتقريره ان الثواب لا يتم الا بامرين
التعظيم والمنفعة والعقاب ايضا انما يتم بامرين الاهانة والضرر والله تعالى
توعدهم بمجموع هذين الامرين في هذه الاية اما الاهانة فقوله سيصيبهم
صغار عند الله وانما قدم ذكر الصغار على ذكر الضرر لان القوم انما تمردوا
عن طاعة محمد عليه السلام طلبا للعز والكرامة فالله تعالى بين انه يقابلهم بضد
مطلوبهم فاول ما يوصل اليهم انما يوصل الصغار والذل والهوان وفي قوله
صغار عند الله وجوه الاول ان يكون المراد ان هذا الصغار انما يحصل في الاخرة
حيث لا حاكم ينفذ حكمه سواه والثاني ان يصيبهم صغار بحكم الله وايجابه
في دار الدنيا فلما كان ذلك الصغار هذا حاله جاز ان يضاف الى عند الله
الثالث ان يكون المراد سيصيب الذين اجرموا صغار ثم استانف وقال عند الله
اي معد لهم ذلك والمقصود منه التاكيد الرابع ان يكون المراد من عند الله
على هذا التقدير فلا بد من اضمار كلمة واما بيان الضرر والعذاب فهو قوله
وعذاب شديد ويحصل بهذا الكلام انه تعالى اعد لهم الخزي العظيم والعذاب الشديد
ثم بين ان ذلك انما يصيبهم لاجل مكرهم وكيدهم قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما
يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون

وا لاية

٣٧٩

في الاية مسائل المسئلة الاولى تمسك اصحابنا بهذه الاية في بيان ان الهداية والضلال
من الله تعالى واعلم ان هذه الاية كما ان لفظها يدل على قولنا فلفظها ايضا يدل
على الدليل القاطع العقلي الذي في هذه الاية كما ان المسئلة وبيانه ان العبد
قادر على الايمان وقادر على الكفر فقدرته بالنسبة الى هذين الامرين حاصلة على
التسوية فيمتنع صدور الايمان عنه بدلا من الكفر والكفر بدلا من الايمان الا
اذا حصل في القلب داعية اليه وقد بينا ذلك مرارا كثيرة في هذا الكتاب وتلك
الداعية لا معنى لها الا علمه واعتقاده او ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على
مصلحة زائدة ومنفعة راجحة فانه اذا حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك
الى فعل الشيء وان حصل في القلب علم او اعتقاد او ظن بكون ذلك الفعل مشتملا
على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك الى تركه وبينا بالدليل ان حصول
هذه الدواعي لا بد وان يكون من الله تعالى وان مجموع القدرة مع الداعي
توجب الفعل اذا ثبت هذا فنقول يستحيل ان يصدر الايمان عن العبد الا اذا
خلق الله في قلبه اعتقاد ان الايمان راجح المنفعة زائد المصلحة واذا حصل في
القلب هذا الاعتقاد مال القلب وحصل في النفس رغبة شديدة في تحصيله فهذا
هو شرح الصدر للايمان واما اذا حصل في القلب اعتقاد ان الايمان بمحمد عليه السلام
مثلا سبب للمفسدة العظيمة في الدين والدنيا ويوجب المضار الكثيرة فعند هذا
يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الايمان بمحمد صلى الله عليه
وسلم ونبوة عظيمة عنه وهذا هو المراد من انه تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا
فصار تقدير الاية ان من اراد الله منه الايمان قوى دواعيه الى الايمان ومن
اراد الله منه الكفر قوى صوارفه عن الايمان وقوى دواعيه الى الكفر ولما ثبت بالدليل
العقلي ان الامر كذلك ثبت ان لفظ القران مشتمل على هذه الدلالة العقلية
واذا انقطع قاطع البرهان على صحة لفظ القران فليس وراءه بيان ولا برهان قالت
المعتزلة في هذه الاية مقامان المقام الاول بيان انه لا يمكن تقريرها من وجوه لا دلالة
في هذه الاية على قولكم والمقام الثاني بيان التاويل المطابق لمذهبنا وقولنا اما
المقام الاول فتقريره من وجوه الاول ان الاية هذه الاية ليس فيها انه تعالى اضل
قوما او يضلهم لانه ليس فيها اكثر من انه اذا اراد انسانا فعل به كيت وكيت واذا اراد اضلاله
فعل به كيت وكيت وليس في الاية انه يريد ذلك او لا يريد والدليل عليه انه تعالى قال
لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فبين تعالى انه كيف يفعل اللهو لو
اراده ولا خلاف انه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعله الوجه الثاني انه تعالى لم يقل
ومن يرد ان يضله عن الاسلام بل انه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعله الوجه
الثاني انه تعالى لم قال ومن يرد ان يضله فلم قلتم ان المراد ومن يضله عن
الوجه الثالث انه تعالى بين في اخر الاية انه انما فعل بهذا الكافر جزاء على كفره
وانه ليس ذلك على سبيل الابتداء فقال كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون

الرابع ان قوله تعالى ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فهذا يشعر بان
جعل الصدر ضيقا متقدم حصوله على حصول الضلال وان حصول ذلك المتقدم
له اثر في حصول الضلال وذلك باطل بالاجماع اما عندنا فلانا لا نقول به واما
عندكم فلان المقتضي لحصول الجهل والضلال وذلك هو ان الله تعالى يخلقه فيه عبده
ثبتت بهذه الوجوه الاربعة ان هذه الاية لا تدل على قولكم اما المقام الثاني وهو ان
ان نفسر هذه الاية على وجه يليق بقولنا وتقريره من وجوه الاول وهو الذي
اختاره اختاره الجبائي ونصره القاضي فنقول تقدير الاية من يرد الله ان يهديه
يوم القيامة الى طريق الجنة يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه ولا يزول
عنه وتفسير هذا الشرح هو انه تعالى يفعل به الطافا تدعوه الى البقاء
على الايمان والثبات عليه وهذا النوع الطاف لا يمكن فعلها بالمومن الا بعد
ان يصير مومنا وهي بعد ان يصير الرجل مومنا يدعوه الى البقاء على الايمان والثبات
عليه واليه الاشارة بقوله تعالى ومن يومن بالله يهد قلبه وبقوله والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا فاذا امن عبد واراد الله ثباته فحينئذ يشرح صدره اي
يفعل به الالطاف التي تقتضي ثباته على الايمان ودوامه عليه واما اذا كفر و
عاند واراد الله تعالى ان يضله عن طريق الجنة فعند ذلك يلقي في صدره الضيق
والحرج ثم سال الجبائي نفسه وقال كيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبي النفوس لا
غم لهم البته ولا خوف واجاب عنه بانه تعالى لم يخبر انه يفعل بهم ذلك في كل
وقت فلا يمتنع كونهم في بعض الازمان طيبي القلوب وسال القاضي نفسه على
هذا الجواب سوالا اخر فقال يجب ان يقطعوا في كل كافر بانه يجد من نفسه
ذلك الضيق والحرج في بعض الاوقات واجاب بان قال وكذلك نقول
ودفع ذلك لا يمكن خصوصا عند ورود ادلة وافية وعند ظهور نصرة الله
المومنين وظهور الذلة والصغار فيهم هذا غاية تقرير الجواب الوجه
الثاني في التاويل قالوا لا يجوز ان يقال المراد لمن يرد الله ان يهديه الى الجنة
يشرح صدره للاسلام اي يشرح صدره للاسلام عند ذلك الوقت الذي
يهديه فيه الى الجنة لانه لما راى انه بسبب الايمان وجد هذه الدرجة العالية
والمرتبة الشريفة ترى يزداد رغبته في الايمان ويحصل في قلبه مزيد
انشراح وميل الشيء اليه ومن يرد ان يضله عن طريق الجنة ففي ذلك
الوقت يضيق صدره ويحرج بسبب الحزن الشديد الذي ناله عند الحرمان
من الجنة والدخول في النار قالوا فهذا وجه قريب واللفظ محتمل له فوجب
حمل اللفظ عليه الوجه الثالث في التاويل ان يقال حصل في الكلام تقديم
وتاخير فيكون المعنى من شرح صدره بالايمان فقد اراد الله ان يهديه اي
يخصه بالالطاف الداعية الى الثبات على الايمان او يهديه بمعنى انه يهديه
الى طريق الجنة او يضله تعني انه ومن جعل صدره ضيقا حرجا عن الايمان

فقد اراد

٢٨٠

فقد اراد الله ان يضله عن طريق الجنة او يضله بمعنى انه يحرمه عن الالطاف
الداعية الى الثبات على الايمان فهذا هو مجموع كلامهم في هذا الباب والجواب
عما قالوه اولا من انه تعالى لم يقل في هذه الاية انه يضله بل المذكور فيه
انه لو اراد ان يضله لفعل كيت وكيت فنقول ان قوله تعالى في اخر الاية كذلك
يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون وهذا تصريح بانه يفعل به ذلك الاضلال
لان حرف الكاف للتشبيه والتقدير وكما جعلنا ذلك الضيق والحرج في
صدره فكذلك يجعل الرجس على الذين لا يومنون وهذا تصريح بانه يفعل به ٧ قلوب
ذلك الاضلال لان حرف الكاف للتشبيه والجواب عما قالوه ثانيا وهو قوله
ومن يرد ان يضله ليس فيه بيان انه يضله عن الدين والجواب عما قالوه ثالثا
من ان قوله كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يومنون يدل على انه
تعالى انما يلقي ذلك الضيق والحرج في صدورهم جزاء على كفرهم فنقول لا نسلم
ان المراد ذلك بل المراد كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين قضى عليهم
بانهم لا يومنون والجواب عما قالوه رابعا من ان ظاهر الاية يقتضي ان يكون ضيق
الصدر وحرجه شيئا متقدما على الاضلال وموجبا له فنقول والامر كذلك
لانه تعالى اذا خلق في قلبه اعتقادا بان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب
الذم في الدنيا والعقوبة في الاخرة فهذا الاعتقاد يوجب اعراض النفس وانزواء
القلوب عن قبول ذلك الايمان ويحصل في ذلك القلب نفرة ونبوة عن قبول ذلك
الايمان وهذه الحالة شبيهة بالضيق الشديد لان الطريق اذا كان ضيقا
لم يقدر الداخل على ان يدخل فيه فكذلك القلب اذا حصل فيه الاعتقاد امتنع
دخول الايمان فيه ولاجل حصول هذه المشابهة من هذا الوجه اطلق لفظ الضيق
والحرج عليه فقد سقط هذا الكلام واما الوجه الاول من التاويلات الثلاثة
التي ذكروها فالجواب عنه ان حاصل ذلك الكلام يرجع الى تفسير الضيق والحرج
باستيلاء الغم والحزن على قلب الكافر وهذا بعيد لانه تعالى ميز الكافر عن المومنين
بهذا الضيق والحرج فلو كان المراد منه حصول الغم والحزن في قلب الكافر لوجب
ان يكون ما يحصل في قلب الكافر من الغموم والهموم والاحزان ازيد مما يحصل في قلب
المومن بزيادة يعرفها كل واحد ومعلوم انه ليس الامر كذلك بل الامر في حق
الكافر والمومن على التسوية بل كان الحزن والبلاء في حق المومن اكثر قال تعالى ولولا
ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة
ومعارج عليها يظهرون وقال عليه الصلاة والسلام خص البلاء بالانبياء ثم
الاولياء ثم الامثل فالامثل اما الوجه الثاني من التاويلات الثلاثة
فهو ايضا مدفوع لانه يرجع حاصله الى ايضاح الواضحات لان كل واحد
يعلم بالضرورة ان كل من هداه الله الى الجنة بسبب الايمان فانه يفرح بسبب
تلك الهداية وينشرح صدره للايمان مزيد انشراح في ذلك الوقت كذلك

القول في قوله ومن يضله من طريق الجنة فانه يضيق قلبه في ذلك الوقت فان حصول
هذا المعنى معلوم بالضرورة فحمل الاية عليه اخراج الاية من الفائدة واما الوجه
الثالث من الوجه الثلاثة فهو يقتضي تفكيك نظم الاية وذلك لان الاية
تقتضي ان يحصل انشراح الصدر من قبل الله اولا ثم يترتب عليه حصول الهداية
والايمان ولئن عكستم القضية فقلتم العبد يحصل بنفسه ملتشرح الصدر ثم
ان الله تعالى بعد ذلك يهديه يعني انه يخصه بمزيد الالطاف الداعية الى الثبات
على الايمان والدلايل اللطيفة انما يمكن التمسك بها اذا ابقينا ما فيها من التركيبات
والترتيبات فاما اذا ابطلناها وازلناها لم يكن التمسك بشي منها اصلا
وفتح هذا الباب يوجب ان لا يمكن التمسك بشي من الايات وانه طعن في
القران واخراج له عن كونه حجة فهذا هو الكلام المفصل على هذه السوالات
ثم انا نختم الكلام في هذه المسيلة بهذه الخاتمة القاهرة وهي انا بينا ان
فعل الايمان يتوقف على ان يحصل في القلب داعية جازمة الى فعل الايمان
وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى وكذا القول في جانب الكفر ولفظ
الاية منطبق على هذا المعنى ان تقدير الاية فمن يرد الله ان يهديه قوى في
قلبه ما يدعوه الى الايمان ومن يرد ان يضله القى في قلبه ما يصرفه عن
الايمان ويدعوه الى الكفر وقد ثبت بالبرهان العقلي ان الامر يجب ان يكون
كذلك وعلى هذا التقدير فجميع ما ذكروه من السوالات ساقط المسيلة
الثانية في تفسير الالفاظ ما شرح الصدر ففي تفسيره وجهان الاول
قال الليث يقال شرح الله صدره فانشرح اي وسع صدره لقبول ذلك
الامر فتوسع واقول ان الليث فسر شرح الصدر بتوسيع الصدر ولا شك
انه ليس المراد منه ان يوسع صدره على سبيل الحقيقة ما ذكرنا فيما تقدم
ولا باس باعادته فنقول اذا اعتقد الانسان في عمل من الاعمال ان ثبوته م
ان نفعه زايد وضرره راجح مال طبعه اليه وقويت رغبته في حصوله وحصل
في القلب استعداد شديد لتحصيله فتسمى هذه الحالة سعة للنفوس واذا
اعتقد في عمل من الابيات الاعمال ان شره زايده وضرره راجح عظمت النفرة
عنه وحصل في الطبع نفرة ونبوه عن قبوله ومعلوم اذا كان ضيقا لم
يتمكن الداخل فيه واذا كان واسعا قدر الداخل على الدخول فيقا دواذا
حصل اعتقاد ان الامر الفلاني زايد النفع والخير وحصل الميل اليه فقد حصل
ذلك الميل في ذلك القلب فيقال اتسع الصدر له واذا حصل اعتقاد انه زايد
الضرر والمفسدة لم يحصل في القلب ميل اليه ضاق الصدر تشبيها له
بالطريق الذي لا يمكن الدخول فيه فهذا تحقيق الكلام في سعة الصدر وضيقه
والوجه الثاني في تفسير الشرح يقال شرح فلان امره اذا اظهره و
اوضحه وشرح مسيلة اذا كانت مشكلة فبينها واعلم ان لفظ

الشرح

الشرح غير مختص بالجانب الحق لانه ورد في الاسلام في قوله افمن شرح
الله صدره للاسلام وفي الكفر قوله ولكن من شرح بالكفر صدرا قال
المفسرون لما نزلت هذه الاية سيل رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقيل له كيف يشرح الله صدره فقال عليه السلام يقذف نورا فيه
حتى ينفسح وينشرح فقيل له وهل لذلك من امارة يعرف بها فقال
عليه السلام الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد
للموت قبل نزوله واقول هذا الحديث من ادل الدلايل على صحة ما ذكرناه
في تفسير شرح الصدر وتقريره ان الانسان اذا تصور ان الاشتغال
بعمل الاخرة زايد النفع والخير وان الاشتغال بعمل الدنيا زايد الضرر
والشر فاذا حصل الجزم بذلك اما بالبرهان او التجربة او التقليد
لابد وان يترتب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة في الاخرة
وهو المراد من الانابة الى دار الخلود والنفرة من الدنيا والمراد من
التجافي عن دار الغرور واما الاستعداد للموت قبل نزوله فهو يشتمل
على امرين اعني النفرة عن الدنيا والرغبة في الاخرة واذا عرفت هذا
فنقول الداعي الى الفعل لابد وان يحصل قبل حصول الفعل وشرح الصدر
للايمان عبارة عن حصول الداعي الى الايمان فهذا المعنى اشعر ظاهر الاية
بان شرح الصدر متقدم على حصول الايمان وكذا القول في جانب الكفر اما
قوله ومن يرد الله ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ففيه مباحث الاول
قرا ابن كثير ضيقا ساكنة الياء وكذلك كل ما في القران والباقون مشددة
الياء مكسورة فيحتمل ان يكون المشدد والمخفف بمعنى واحد كسيد وسيد
وهين وهين وميت وميت وقرا نافع وابو بكر عن عاصم حرجا بكسر الراء
والباقون بفتحها قال الفراء وهو في كسره ونصبه بمنزلة الواحد والفرد
والفرد والدنف والدنف قال الزجاج الحرج في اللغة ما ضيق الصدر
ومعناه انه ضيق جدا فمن قال رجل حرج الصدر بفتح الراء فمعناه ذو حرج
في صدره ومن قال حرجا جعله فاعلا وكذلك رجل دنف ذو دنف
نعت البحث الثاني قال بعضهم الحرج بكسر الراء الضيق والحرج بكسر
الراء الضيق والحرج بالفتح جمع حرجة وهو الموضع الكثير الاشجار الذي
لا تناله الراعية وحكى الواقدي رحمه الله في هذا الباب حكايتين احدهما
روى عن عبيد بن عمير عن ابن عباس انه قرا هذه الاية وقال هاهنا احد
من بني بكر قال رجل نعم قال ما الحرجة فيكم قال الوادي الكثير الاشجار المستمسك
الذي لا طريق فيه فقال ابن عباس كذلك قلب الكافر والثانية روى الواحدي
عن ابي الصلت الثقفي قال قرا عمر بن الخطاب هذه الاية قال ابغوني رجلا من
كنانة واجعلوه راعيا فاتوه به فقال له عمر يا فتى ما الحرجة الشجاة فتيه

بحثان البحث الاول منكم قال الحرجة هنا الشجرة تحدق بها الاشجار ولا يصل اليها
راعية اما قوله كانما يصعد في السماء ففيه بحثان البحث الاول قرا ابن كثير
يصعد ساكنة الضاد وقرا ابو بكر عن عاصم يصاعد بالالف وتشديد الصاد
بمعنى يتصاعد والباقون يصعد بتشديد الصاد بمعنى والعين بغير الف واما
قراءة ابن كثير يصعد فهي من الصعود الى السماء فكما ان ذلك التكليف يثقل
على القلب فكذلك الايمان يثقل على قلب الكافر واما قراءة ابي بكر يصاعد فهو
مثل يتصاعد واما قراءة الباقين يصعد فهو بمعنى يتصعد فادغمت
التاء في الصاد ومعنى يتصعد يتكلف ما يثقل عليه البحث الثاني في كيفية
هذا التشبيه وجهان الاول كما ان الانسان اذا كلف ما يثقل عليه الصعود
الى السماء ثقل ذلك التكليف عليه وعظم وقعه عليه وقويت نفرته عنه
وكذلك الكافر يثقل عليه الايمان ويعظم نفرته عنه والثاني
ان يكون التقدير ان قلبه يتباعد عن الاسلام ويتباعد عن قبول الايمان
تشبيه ذلك البعد ببعد من يصعد من الارض الى السما واما قوله كذلك
يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ففيه بحثان البحث الاول الكاف
في قوله كذلك تفيد التشبيه بشيء وفيه وجهان الاول التقدير ان جعل الرجس
عليهم كجعله ضيق الصدر في قلوبهم الثاني قال الزجاج التقدير مثل
ما قصصنا عليك يجعل الله الرجس البحث الثاني في تفسير الرجس فقال
ابن عباس هو الشيطان يسلط عليهم قال مجاهد الرجس ما لا خير فيه وقال
عطا الرجس العذاب وقال الزجاج الرجس اللعنة في الدنيا والعذاب
في الاخرة ونختم تفسير هذه الاية بما روى محمد بن كعب القرظي انه قال
تذاكرنا في امر القدر عند ابن عمر فقال لعنت القدرية على لسان سبعين
نبيا صلى الله عليهم فاذا كان يوم القيامة نادى منادي وقد جمع الناس
بحيث يسمع الكل اين خصماء الله فتقوم القدرية واورد القاضي هذا الحديث
في تفسيره وقال هذا الحديث من اقوى ما يدل على ان القدرية هم الذين
ينسبون افعال العباد الى الله قضاء وقدرا وخلقا لان الذين يقولون
هذا القول فهم خصماء الله لانهم يقولون لله فاي ذنب لنا فتميزه
حتى يعاقبنا وانت الذي خلقته فينا واردته منا وقضيت علينا ولم
تخلقنا الا له ولم تيسر لنا غيره فهؤلاء لابد وان يكونوا خصماء الله
بسبب هذه الحجة اما الذين قالوا ان الله مكن وازاح العلة وانما اتى العبد
من قبل نفسه وكلامه موافق لما يعامل به من انزال العقوبة ولا يكون خصماء الله
بل يكونون منقادين لله هذا كلام القاضي وهو عجيب جدا وذلك لانه يقال
له بعد ما عرفت من مذاهب خصومك انه ليس للعبد على الله حجة
اما الذين قالوا ان الله لا استحقاق بوجه من الوجوه وان كل ما يفعله الرب

في العبد

في العبد فهو حكمة وصواب وليس للعبد على ربه اعتراض ولا مناظرة فكيف يصير
الانسان الذي هذا دينه واعتقاده خصماء لله تعالى انما الذين يكونون خصماء
لله تعالى فهم المعتزلة وتقريره من وجوه الاول انه يدعي عليه وجوب الثواب
والعوض ويقول لو لم يعطي ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولا عن الربوبية
وصرت من السفهاء فهذا الذي مذهبه واعتقاده ذلك هو الخصم لله تعالى
والثاني من واظب على الكفر سبعين سنة ثم انه في اخر رمق حياته قال
لا اله الا الله محمد رسول الله عن القلب ثم مات فان رب العالمين
اعطاه النعم عنه لحظة واحدة فذلك العبد يقول الهنا الا اله ايا لك
ثم اياك ان تتركه لحظة واحدة فانك لو تركته واحدة صرت معزولا عن
الالهية والحاصل ان اقدام ذلك العبد على ذلك الايمان لحظة واحدة
اوجب على الله ايصال تلك النعم مدة لا اخر لها ولا طريق له البتة الى
الخلاص عن هذه العهدة فهذا هو الخصومة اما من يقول انه لا لاحد من
الملائكة والانبياء على الله تعالى فضل وكلما وصل اليهم من الثواب فهو تفضل
واحسان من الله فهذا لا يكون خصما والوجه الثالث في تقرير هذه
الخصومة ما حكي عن الشيخ ابو الحسن الاشعري لما فارق مجلس استاذه
ابي علي الجبائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه على اقاويله عظمت الوحشة
بينهما فاتفق ان يوما من الايام عقد مجلس التذكير وحضر عنده عالم من الناس
فذهب الشيخ ابو الحسن الى ذلك المجلس وجلس في بعض الجوانب مختفيا عن
الجبائي وقال لبعض من حضر هناك من العجائز اني اعلمك مسئلة فاذكرها
هذا الشيخ وقولي له كان لي ثلاثة من البنين واحد كان في غاية الدين
والزهد والثاني كان في غاية الكفر والفسق والثالث كان صبيا لم
تبلغ فماتوا على هذه الصفات فاخبرني ايها الشيخ عن احوالهم
فقال الجبائي اما الزاهد ففي درجات الجنة واما الكافر ففي دركات
النار واما الصبي فمن اهل السلامة فقال قولي له ان الصبي اراد ان يذهب
الى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها اخوه الزاهد
هل يمكن منه قال الجبائي لا لان الزاهد انما وصل الى تلك الدرجات العالية
بسبب انه اتعب نفسه في العلم والعمل وانت فليس معك ذلك فقال ابو الحسن
قولي له ان الصبي يقول يا رب العالمين ليس الذنب لي امتني قبل بلوغي
ولو ابقيتني فربما زدت على اخي الزاهد في الزهد فقال الجبائي يقول الله علمت
انك لو عشت لطغيت وكفرت وكنت مستوجب النار فقيل ان تصل
الى تلك الحالة راعيت مصلحتك وامتك حتى تنجو من العقاب فقال ابو الحسن
قولي له لو ان الاخ الفاسق الكافر رفع راسه من الدرك الاسفل من النار فقال
يا رب العالمين ويا احكم الحاكمين ويا ارحم الراحمين كما علمت من ذلك الاخ

الفائقة والدنيا نا الزائدة الف الف الف
سنة ثم اذا ازداد ان يقطع تلك النعم

الصغير انه لو بلغ كفر علمت منه ذلك فلم راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتي
قال الراوي فلما وصل الكلام الى هذا الموضع انقطع الجبائي فلما نظر رأى ابا الحسن
فعلم ان هذه المسئلة منه لا من العجوز ثم ان ابا الحسن البصري جاء بعد اربعة
ادوار او اكثر من بعد الجبائي فاراد ان يجيب عن هذا السؤال فقال نحن لا نرضى
في حق هؤلاء الاخوة الثلاثة بهذا الجواب الذي الذي ذكرتم بل ههنا لنا جوابان
اخران سوى ما ذكرتم قال وهو مبني على مسئلة اختلف شيوخنا وهي انه
هل يجب على الله تعالى ان يكلف العبد ام لا فقال البصريون التكليف محض
التفضل والاحسان وهو غير واجب على الله تعالى وقال البغداديون انه
واجب على الله قال فان فرعنا قول البصريين فلله تعالى ان يقول لذلك
الصبي اني طولت عمر الاخ الزاهد وكلفت على سبيل التفضل ولم يلزم
من كوني متفضلا على اخيك الزاهد بهذا التفضل ان اكون متفضلا عليك يلزم
بمثله واما ان فرعنا على قول البغداديين فالجواب ان يقال ان اطالة عمر اخيك
وتوجيه التكليف كان احسانا في حقه ولم يلزم منه عود مفسدة الى
الغير فلا جرم فعلته ولو فعلت اطالة التكليف كان اختنانا في عمرك وتوجيه
التكليف عليك كان يلزم منه عود مفسدة الى غيرك فلهذا السبب ما فعلت
ذلك في حقك فظهر الفرق وهذا التخبص لابي الحسن البصري سعيا منه في تخليص
شيخه المتقدم عن سؤال الاشعري بل سعيا منه في تخليص الاله عن سؤال العبد
واقول قبل الخوض في الجواب عن كلام الحسن صحة هذه المناظرة
الدقيقة بين العبد وبين الله تعالى انما لزمت على قول المعتزلة
فاما على قول اصحابنا فلا مناظرة البتة بين العبد وبين الرب وليس
للعبد ان يقول لربه لم فعلت كذا وما فعلت كذا فثبت ان خصماء الله
هم المعتزلة لا اهل السنة وذلك يقوي غرضنا ويحصل مقصودنا
ثم نقول اما الجواب الاول وهو ان اطالة العمر وتوجيه التكليف
تفضل فيجوز ان يخص به بعضا دون بعض فنقول هذا الكلام مدفوع
لانه تعالى لما اوصل التفضل الى احدهما فالامتناع من ايصاله قبيح
من الله تعالى لان الايصال الى هذا الثاني ليس فعلا شاقا على الله ولا
ولا يوجب دخول نقصان في ملكه بوجه من الوجوه وهذا الثاني
محتاج الى ذلك التفضل ومثل هذا الامتناع قبيح في الشاهد الا ترى
ان من منع غيره من النظر في مرآته المنصوبة على الجدار لعامة
الناس قبح ذلك لانه منع من النفع من غير اندفاع ضرر اليه ولا وصول
نفع اليه فان كان حكم العقل في التحسين والتقبيح مقبولا فليكن مقبولا
ههنا وان لم يكن مقبولا البتة في شيء من المواضع فيبطل كلية مذهبكم
فثبت ان هذا الجواب فاسد واما الجواب الثاني فهو ايضا فاسد وذلك

لان قولك

لان قولك تكليفه يتضمن مفسدة ليس معناه ان هذا التكليف لوجب لذاته
حصول تلك المفسدة والا لزم ان يحصل هذه المفسدة ابدا في حق الكل
وانه باطل بل معناه انه تعالى علم انه اذا كلف هذا الشخص بان انسانا اخر
يختار من قبل نفسه فعلا قبيحا فان اقتضى هذا القدر ان يترك الله تكليفه
فذلك قد علم من ذلك انه اذا كلفه فانه يختار الكفر عند ذلك التكليف فوجب
ان يترك تكليفه وذلك يوجب قبح تكليف من علم الله من حاله انه يكفر وان لم
يجب ههنا لم يجب هناك فاما القول بانه يجب عليه تركه لعلمه تعالى ان ذلك
الشخص يختار القبيح عند ذلك التكليف فهذا محض التحكم فثبت ان الجواب
الذي استخرجه ابو الحسن بلطيف فكره ودقيق نظره بعد خمسة ادوار ضعيف
فظهر ان خصماء الله تعالى هم المعتزلة لا اصحابنا قوله تعالى **وهذا صراط**
ربك مستقيما قد فصلنا الايات لقوم يذكرون في الاية مسائل **المسئلة الاولى**
قوله وهذا اشارة الى مذكور تقدم ذكره وفيه قولان الاول وهو الاقوى
عندي انه اشارة الى ما ذكره وقرره في الاية المتقدمة وهو ان الفعل
يتوقف على الداعي وحصول تلك الداعية من الله تعالى فوجب كون الفعل
من الله وذلك يوجب التوحيد المحض وهو كونه تعالى مبدأ لجميع الكائنات
الممكنات وانما سماه صراطا لانه يؤدي الى العلم بالتوحيد الحق وانما وصفه
بكونه مستقيما لان قول المعتزلة غير مستقيم وذلك لان رجحان
احد طرفي الممكن على الاخر اما ان يتوقف على المرجح اولا يتوقف فان توقف
على المرجح لزم ان يقال الفعل لا يصدر عن القادر الا عند انضمام الداعي
اليه وحينئذ يتم قولنا ويكون الكل بقضاء الله وقدره ويبطل قول المعتزلة
واما ان يتوقف رجحان احد طرفي الممكن على الاخر على مرجح وجب ان يحصل
هذا الاستغناء في كل الممكنات والمحدثات وحينئذ يلزم نفي الصنع والصانع
وابطال القول بالفعل والفاعل والتاثير والمؤثر فاما القول بان هذا الرجحان
يحتاج الى المؤثر في بعض الصور دون البعض بقول هؤلاء المعتزلة فهو
معوج غير مستقيم انما المستقيم هو الحكم بثبوت الحاجة
على الاطلاق وذلك يوجب عين مذهبنا فهذا القول هو المختار عندي
في تفسير هذه الاية والقول الثاني وهو ان قوله وهذا صراط ربك
مستقيما اشارة الى كل ما سبق ذكره في كل القرآن قال ابن عباس يريد هذا
الذي انت عليه يا محمد دين ربك وقال ابن مسعود يعني القرآن والقول
الاول اولى لان عود الاشارة الى اقرب المذكورات اولى واذا ثبت
هذا فنقول لما امر الله تعالى بمتابعته بما في الاية المتقدمة وجب ان تكون
هي من المحكمات لا من المتشابهات لانه تعالى اذا ذكر شيئا وبالغ
في الامر بالتمسك به والرجوع اليه والتعويل عليه وجب ان يكون

من المحكمات وانه يجب اجراوها على ظاهرها ويحرم التصرف فيها بالتاويل
المسئلة الثانية قال الواحدي انتصب مستقيما على الحال والعامل فيه هذا
وذلك ان ذا يتضمن معنى الاشارة كقوله هذا زيد قايما معناه اشير اليه
في حال قيامه واذا كان العامل في الحال معنى الفعل لا الفعل لم يجز تقديم الحال
عليه فانه لا يجوز قايما جا زيد ويجوز ضاحكا جا زيد اما قوله قد فصلنا الايات
لقوم يذكرون فنقول اما تفصيل الايات فمعناه ذكرها فصلا فصلا بحيث
لا يختلط واحد منها بالاخر والله تعالى قد بين صحة القول بالقضاء والقدر في
ايات كثيرة من هذه السورة متوالية متعاقبة بطرق كثيرة ووجوه مختلفة اما
قوله لقوم يذكرون فالذي اظنه والعلم عند الله تعالى انما جعل مقطع الاية
هذه اللفظة لانه تقرر في عقل كل احد ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الاخر
الا لمرجح فكانه تعالى يقول للمعتزلي تذكر ما تقرر في عقلك ان الممكن لا يترجح
احد طرفيه على الاخر الا لمرجح حتى يزول الشبهة عن قلبك بالكلية في
القضاء والقدر قوله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا
يعملون اعلم انه تعالى لما بين عظمة نعمته في الصراط المستقيم وبين
انه قد بين الايات لمن يكون من المتذكرين بين الفايدة الشريفة التي
تحصل من التمسك بذلك الصراط المستقيم فقال لهم دار السلام عند
ربهم وفي الاية تشريفات النوع الاول من التشريفات قوله تعالى لهم دار
السلام وفيه قولان الاول ان السلام من اسماء الله تعالى فدار السلام هي
الدار المضافة الى الله تعالى كما قيل للكعبة بيت الله وللخليفة عبد الله
والقول الثاني ان السلام صفة الدار ثم فيه وجهان الاول المعنى دار
السلامة والعرب تلحق الهاء في كثير من المصادر وتحذفها يقولون ضلال وضلالة
وسفاه وسفاهة ولذاذ ولذاذة ورضاع ورضاعة الثاني ان السلام جمع
السلامة وانما سميت الجنة بهذا الاسم لان انواع السلامة حاصلة فيها باسرها
اذا عرفت هذين القولين فالقايلون بالقول الاول قالوا انه اولى لان اضافة
الدار الى الله نهاية في تشريفها وتعظيمها واكبار قدرها وكان ذكر هذه الاضافة
مبالغة في تعظيم الامر والقايلون بالقول الثاني رجحوا قولهم من وجهين
الاول ان وصف الجنة بكونها دار السلامة ادخل في الترغيب من اضافة
الدار الى الله والثاني ان وصف الله تعالى بانه السلام في الاصل مجاز وانما
وصف بذلك لانه تعالى ذو السلام واذا امكن حمل الكلام على الحقيقة
كان اولى القول الثاني من التشريفات المذكورة في هذه الاية قوله عند ربهم
في تفسيره وجوه الاول المراد انه معد عنده تعالى كما تكون الحقوق معدة مهياة
حاضرة نظيره قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم وذلك نهاية في بيان وصولهم
اليها وكونهم على ثقة من ذلك الوجه الثاني وهو اقرب الى التحقيق ان قوله

عند

عند ربهم يشعر بان ذلك الامر المدخر موصوف بالقرب من الله وهذا القرب لا يكون
بالمكان والجهة فوجب كونه بالشرف والعلو والمرتبة وذلك يدل على ان
ذلك الشي بلغ في الكمال والرفعة الى حيث لا يعرف كنهه الا الله ونظيره
قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقال في صفة المؤمنين
الدنيا انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وقال تعالى في مقعد
صدق عند مليك مقتدر وقال في دارهم لهم دار السلام عند
ربهم وقال تعالى في ثوابهم جزاؤهم عند ربهم وذلك يدل على حصول كمال
صفة العندية النوع الثالث من التشريفات المذكورة في هذه
الاية قوله وهو وليهم والولي معناه القريب فقوله تعالى عند ربهم
يدل على قربهم من الله وقوله وهو وليهم يدل على قرب الله منهم
ولا نرى في العقل درجة للعبد اعلى من هذه الدرجة وايضا فقوله وهو وليهم
يفيد الحصر اي لا ولي لهم الا هو وكيف هذا التشريف انما حصل على التوحيد
المذكور في قوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام الاية فهولاء الا
الاقوام قد عرفوا من هذه الاية ان المدبر والمقدر ليس الا هو وان النافع
والضار ليس الا هو فلما عرفوا هذا انقطعوا عن كل ما سواه فما كان رجوعهم
الا اليه وما كان توكلهم الا عليه وما كان انسهم الا به فلما صاروا بالكلية
له لا جرم قال سبحانه وهو وليهم وهذا اخبار بانه سبحانه متكفل بجميع
مصالحهم في الدين والدنيا ويدخل فيه الحفظ والحراسة والمعرفة
والنصرة وايصال الخيرات ودفع البليات ثم قال بما كانوا يعملون وانما ذكر
ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل فان العمل لا بد منه وتحقيق القول فيه
ان بين النفس والبدن تعلقا شديدا وكما ان الهيات النفسانية قد تنزل
من النفس الى البدن مثل ما اذا تصور امرا مغضبا ظهر الاثر عليه في البدن
فيحس البدن ويسخن بذلك الهيات البدنية وقد يصعد من البدن
الى النفس فاذا واظب الانسان على اعمال البر والخير ظهرت الاثار
المناسبة لها في جوهر النفس وذلك يدل على ان السالك لا بد له
من العمل وانه لا سبيل الى تركه البتة البتة قوله تعالى ويوم يحشرهم
جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس وقال اولياؤهم
من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا قال
النار مثويكم خالدين فيها الا ما شاء الله ان ربك حكيم عليم
اعلم انه تعالى لما بين حال من يتمسك بالصراط المستقيم بين
بعده حال من يكون بالضد من ذلك ليكون اهل الجنة مردفة بقصة اهل
النار وليكون الوعيد تاليا للوعد وفيه مسايل المسئلة الاولى ويوم
يحشرهم منصوب بمحذوف واذكر يوم يحشرهم او يوم يحشرهم قلنا يا معشر الجن

اوقلنا يا معاشر الجن كان مالا يوصف لفظا عنه **المسئلة الثانية** الضمير في
قوله ويوم يحشرهم الى ماذا يعود فيه قولان الاول انه عائد الى المعلوم لا الى
المذكور وهو الثقلان وجميع المكلفين الذين علم ان الله يبعثهم والثاني
انه عائد الى المعلوم لا الى المذكور وهو الثقلان وجميع المكلفين الذين
علم ان الله يبعثهم والثاني انه عائد الى الشياطين الذين تقدم ذكرهم
في قوله وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن الاية
المسئلة الثالثة في الاية محذوف والتقدير ويوم يحشرهم جميعا فيقول
يا معشر الجن ويكون هذا القائل هو الله تعالى كما انه الحاشر لجميعهم وهذا القول
منه تعالى بعد الحشر لا يكون الا تبكيتا وبيانا لجهة انهم وان لم يتمردوا
في الدنيا ينتهي حالهم في الاخرة الى الاستسلام والانقياد والاعتراف
بالجرم وقال الزجاج التقدير فيقال لهم يا معشر الجن لانه لا يبعد
ان يتكلم الله بنفسه مع الكفار بدليل قوله تعالى في صفة الكفار فلا
يكلمهم الله ولا ينظر اليهم اما قوله قد استكثرتم من الانس فنقول
هذه الاية فيه من التاويل لان الجن لا يقدرون على الاستكثار من
نفس الانس لان القادر على الخلق وعلى الاحياء والعقل ليس الا الله
تعالى فوجب ان يكون المراد قد استكثرتم من الدعاء الى الضلال
مع مصادفة القبول اما قوله وقال اولياؤهم من الانس فالاقرب ان
فيه حذفا فكما قال للجن تبكيتا فكذلك قال للانس توبيخا لانه حصل من
الجن الدعاء ومن الانس القبول والمشاركة حاصلة بين الفريقين
فلما بكت تعالى كلا الفريقين حكى هاهنا جواب الانس وهو
قولهم ربنا استمتع بعضنا ببعض في قصرانفسهم بالسوق على
منافع الدنيا والاستمتاع بلذاتها الى ان بلغوا هذا المبلغ الذي
عنده ايقنوا بسوء عاقبتهم ثم هاهنا قولان في الاول ان قوله استمتع
بعضنا ببعض المراد منه استمتاع الجن بالانس والانس بالجن ثم على
هذا القول في المراد بذلك الاستمتاع وجهان الاول ان معنى
هذا الاستمتاع هو ان الرجل كان اذا سافر فامسى بارض قفر وخاف
على نفسه قال اعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه فيبيت امنا
في نفسه فهذا استمتاع الانس بالجن واما استمتاع الجن بالانس
فهو ان الانسي اذا عاذ بالجني كان ذلك تعظيما منهم للجن وذلك الجني
يقول قد سدت الانس والجن لان الانسي قد اعترف له بانه يقدر ان
يدفع عنه وهذا قول الحسن وعكرمة والكلبي وابن جريج واحتجوا بقوله
وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن والوجه الثاني
في تفسير هذا الاستمتاع ان الانس كانوا يطيعون الجن وينقادون

بحكمهم

بحكمهم فصار الجن كالرؤساء والانس كالاتباع والخادمين المطيعين الذين
لا يخالفون رئيسهم ومخدومهم في قليل ولا كثير ولا شك ان هذا الرئيس
ان هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم فهذا استمتاع الجن بالانس واما
استمتاع الانس بالجن فهو ان الجن كانوا يدلونهم على انواع الشهوات
واللذات والطيبات ويسهلون تلك الامور عليهم وهذا القول
اختيار الزجاج قال وهذا اولى من الوجه المتقدم والدليل عليه
قوله تعالى قد استكثرتم من الانس ممن كان يقول من الانس اعوذ
بسيد هذا الوادي وقيل القول الثاني اولى لان قوله ربنا استمتع
بعضنا ببعض هو كلام الانس خاصة ولان استمتاع الجن بالانس
وبالعكس امر قليل نادر لا يكاد يظهر اما استمتاع بعض الانس ببعض فهو
امر ظاهر فوجب حمل الكلام عليه وايضا قوله تعالى وقال اولياؤهم
من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض كلام الانس الذين هم اولياء الجن
فوجب ان يكون المراد من استمتاع بعضهم ببعض استمتاع بعض اولئك
القوم ببعض ثم قال تعالى حكاية عنهم وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا فالمعنى
ان ذلك الاستمتاع كان حاصلا الى اجل معين ووقت محدود ثم جاءت الحسرة
والندامة من حيث لا تنفع واختلفوا في ان ذلك الاجل اي الاوقات فقال
بعضهم هو وقت الموت وقال اخرون هو وقت التخلية والتمكين وقال
قوم ثالث المراد وقت المحاسبة في القيامة والذين قالوا بالقول
الاول قالوا انه يدل على ان كل من مات من مقتول وغيره فانه يموت
باجله لانهم اقروا انا بلغنا اجلنا الذي اجلت لنا وفيهم المقتول وغير
المقتول ثم قال تعالى النار مثويكم اي قال الله النار مثواكم المثوى فبين
تعالى ان ذلك المقام والمقر والمصير ثم لا يبعد ان يكون للانسان مقام
ومقر ثم يموت ويتخلص بالموت عن ذلك المثوى فبين تعالى ان ذلك
المقام والمثوى مخلد مؤبد وهو قوله تعالى خالدين فيها ثم قال تعالى
الا ما شاء الله وفيه وجوه الاول ان المراد منه استثناء اوقات المحاسبة
لان في تلك الاحوال ليسوا بخالدين في النار الثاني المراد جنبة الاوقات
التي ينقلون فيها من عذاب النار الى عذاب الزمهرير روي انهم يدخلون
واديا فيه برد شديد فهم يطلبون الرد من ذلك البرد الشديد الى
حر الجحيم الثالث قال ابن عباس استثنى الله قوما سبق في علمه انهم
يسلمون ويصدقون النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول يجب ان يكون
ما بمعنى من قال الزجاج القول الاول اولى لان معنى الاستثناء انما هو من يوم
القيمة لان قوله ويوم يحشرهم جميعا هو يوم القيامة ثم قال خالدين فيها
منذ يبعثون الا ما شاء الله من مقدار حشرهم في قبورهم ومقدار مدة محاسبتهم

في محاسبتهم الرابع قال ابو مسلم هذا الاستثناء غير راجع الى الخلود وانما هو راجع
الى الاجل المؤجل لهم وكانهم قالوا وبلغنا اجلنا الذي سميته لنا الا من اهلكته
قبل الاجل المسمى كقوله تعالى اولم يروا كم اهلكنا قبلهم من قرن وكما فعل بقوم نوح
وعاد وثمود ممن اهلكه الله قبل الاجل الذي لو امنوا لبقوا الى الوصول اليه
فتلخيص الكلام ان يقولوا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا ما سميت لنا من الاجل
الا من شئت ان تخترمه فاخترمته قبل ذلك لكفره وضلاله واعلم ان هذا
الوجه وان كان محتملا الا انه ترك الظاهر لترتيب الفاظ هذه الاية و
لما امكن اجراء الاية على ظاهرها فلا حاجة الى هذه التكليفات ثم قال ان ربك
حكيم عليم اي فيما يفعله من ثواب وعقاب وساير وجوه المجازاة وكانه تعالى يقول
انما حكمت لهولاء الكفار بعذاب الابد لعلمي انهم يستحقون ذلك والله اعلم
المسئلة الرابعة قال ابو علي الفارسي قوله النار مثواكم المثوى اسم للمصدر
دون المكان لان قوله خالدين فيها حال واسم الموضع لا يعمل عمل الفعل فقوله
النار مثواكم معناه النار اهل ان يقيموا فيها خالدين قوله تعالى وكذلك
نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون فيه مسايل المسئلة الاولى
في الاية فوايد الفائدة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عن الجن ان بعضهم
يتولى بعضا بين ان ذلك انما حصل بتقديره وقضائه فقال وكذلك نولي
بعض الظالمين بعضا والدليل على ان الامر كذلك ان القدرة صالحة للطرفين
اعني العداوة والصداقة فلولا حصول الداعي الى الصداقة لما حصلت
الصداقة وتلك الداعية لا تحدث الا بخلق الله تعالى قطعا للتسلسل فثبت
بهذا البرهان انه تعالى هو الذي يولي بعض الظالمين بعضا ولهذا التقدير
تصير هذه الاية دليلا لنا في مسئلة الجبر والقدر الفائدة الثانية انه تعالى
بين في اهل الجنة ان لهم دار السلام وبين تعالى انه وليهم بمعنى الحفظ
والحراسة والمعونة والنصرة فكذلك لما بين حال اهل النار ذكر ان
مقرهم ومثواهم النار ثم بين ان اولياءهم من تشبههم في الظلم والخزي
والنكال وهذه مناسبة لطيفة حسنة الفائدة الثالثة كان تشبيهه
في قوله وكذلك نولي يقتضي شيئا تقدم ذكره وتقديره كانه قال كما ازلت
بالجن والانس الذين تقدم ذكرهم العذاب الدايم الذي لا محيص منه كذلك
نولي بعض الظالمين بعضا لان الجنسية علة الضم فالارواح الخبيثة
تنضم الى ما يشاكلها في الخبث وكذا القول في الارواح الطاهرة فكل احد
يهتم بشان من يشاكله في النصرة والمعونة والتقوية المسئلة الثانية
الاية تدل على ان الرعية متى كانوا ظلمة فالله تعالى يسلط ظالما عليهم
فان ارادوا ان يتخلصوا من ذلك الامير الظالم فليتركوا الظلم وايضا الاية
تدل على انه لا بد في الخلق من امير وحاكم لانه تعالى اذا كان لا يخلي الظلمة على

من امير ظالم فبان لا يخلي اهل الصلاح من امير يحملهم على زيادة الصلاح
كان اولى قال علي رضي الله عنه لا يصلح للناس الا امير عادل او جاير
فانكروا قوله جاير فقال نعم يومن السبيل ويمكن من اقامة الصلوات وحج
بيت وروي ان ابا ذر سال رسول الله صلى الله عليه وسلم الامارة فقال
انك ضعيف وانها امانة وهي في القيامة خزي وندامة الا من اخذ بحقها
وادى الذي عليه فيها وعن مالك بن دينار جاء ومن عصاني جعلتهم

في بعض كتب الله انا الله مالك
الملوك قلوب الملوك بيدي
فمن اطاعني جعلتهم عليه رحمة

عليه نقمة لا تشتغلوا انفسكم بسب الملوك بيدي فمن اطاعني جعلتهم
عليه رحمة لكن توبوا الي اعطفهم عليكم اما قوله تعالى بما كانوا يكسبون
فالمعنى نولي بعض الظالمين بعضا بسبب كون ذلك البعض مكتسبا للظلم
والمراد منه ما بينا ان الجنسية علة للضم والله اعلم قوله تعالى يا معشر الجن والانس
الم ياتكم رسل منكم يقصون عليكم اياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا
قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على انفسهم
انهم كانوا كافرين اعلم ان هذه الاية من بقية ما ذكره الله
تعالى في توبيخ الكفار يوم القيامة وبين تعالى انه لا يكون
لهم الى الجحود سبيل فيشهدون على انفسهم انهم كانوا كافرين
وانهم لم يعذبوا الا بالحجة وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قال
اهل اللغة المعشر كل جماعة امرهم واحد ويحصل بينهم معاشرة ومخالطة
والجمع معاشر وقوله رسل منكم اختلفوا هل كان من الجن رسول ام لا فقال
الضحاك من الجن رسل كالانس وتلا هذه الاية وايضا قوله تعالى وان من
امة الا خلا فيها نذير ويمكن ان يحتج الضحاك بوجه اخر وهو قوله
تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا قال المفسرون والسبب فيه
ان استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك
فوجب في حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس ليكمل الاستيناس
اذا ثبت هذا المعنى فهذا السبب حاصل في الجن فوجب ان يكون رسول
الجن من الجن والقول الثاني وهو قول حجة الاكثرين انه ما كان
انه ما كان من الجن رسول البتة انما كانت الرسل من بني ادم وما رايت
في تقرير هذا القول حجة الا ادعاء الاجماع وهو بعيد لانه كيف ينعقد
الاجماع مع حصول الاختلاف ويمكن ان يستدل فيه بقوله تعالى
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين واجمعوا على
ان المراد بهذا الاصطفاء انما هو النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة
بهولاء القوم فقط واما عمدة الضحاك فظاهر هذه الاية والكلام عليه
من وجوه الاول انه تعالى قال يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم فهذا
يقتضي ان رسل الانس والجن تكون بعضا من ابعاض هذا المجموع فكان هذا

لقد ذكرنا في حمل اللفظ على ظاهره فلم يلزم من ظاهر هذه الآيات
اثبات رسول من الجن الثاني لا يبعد ان يقال ان الرسل كانوا من
الانس كانوا من الانس الا انه تعالى كان يلقي الداعية في قلوب قوم
من الجن حتى يسمعوا كلام الرسول ويأتوا قومهم من الجن ويخبروهم
بما سمعوه من الرسل وينذرونهم به كما قال واذ صرفنا اليك نفرا من الجن
يستمعون القرآن فاولئك الجن رسل الرسل فكانوا رسل الله تعالى
والدليل عليه انه تعالى سمى رسل عيسى رسل نفسه فقال اذ ارسلنا اليهم
اثنين وتحقيق القول فيه انه تعالى انما حكى عن الكفار بهذه الآية لانه
تعالى ازال العذر وازاح العلة بسبب انه ارسل الرسل الى الكل مبشرين
ومنذرين فاذا وصلت البشارة والنذارة الى الكل بهذا الطريق فقد
حصل ما هو المقصود من ازاحة العذر وازالة العلة وكان المقصود
حاصلا الوجه الثالث في الجواب قال الواحدي قوله تعالى رسل
منكم اراد من احدكم وهو الانس كقوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ
والمرجان اي من احدهما وهو الملح الذي ليس بعذب واعلم ان الوجهين
الاولين لا حاجة معهما الى ترك الظاهر اما هذا الثالث فانه
يوجب ترك الظاهر ولا يجوز المصير اليه الا لدليل منفصل ثم قال
تعالى يقصون عليكم آياتي فالمراد التنبيه على الادلة بالتأويل
وبالتلاوة وينذرونكم لقاء يومكم هذا اي يخوفونكم عذاب هذا اليوم
فلم يجدوا عند ذلك الا الاعتراف فلذلك قالوا شهدنا على انفسنا
فان قالوا ما السبب في انهم اقروا في هذه الآية بالكفر وجحدوه
في قوله والله ربنا ما كنا مشركين قلنا يوم القيامة يوم طويل والاحوال
فيه مختلفة فتارة يقرون واخرى يجحدون وذلك يدل على
شدة خوفهم واضطراب احوالهم فان من عظم خوفه كثر الاضطراب
في كلامه ثم قال تعالى وغرتهم الحياة الدنيا والمعنى انهم لما اقروا على
انفسهم بالكفر فكانه تعالى يقول وانما وقعوا في ذلك الكفر بسبب
انهم غرتهم الحياة الدنيا ثم قال تعالى وشهدوا على انفسهم انهم كانوا
كافرين والمراد انهم وان بلغوا في عداوة الانبياء والطعن في
شرائعهم ومعجزاتهم الى عاقبة امرهم انهم اقروا على انفسهم
بالكفر ومن الناس من حمل قوله وشهدوا على انفسهم كانوا
كافرين بانه تشهد عليهم الجوارح بالشرك والكفر ومقصودهم دفع
التكرار عن الآية فكيف ما كان فالمقصود من شرح احوالهم في القيامة
زجرهم في الدنيا عن الكفر والمعصية واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه
الآية على انه لا يحصل الوجوب البتة قبل ورود الشرع فانه لو حصل الوجوب

واستحقاق

واستحقاق العذاب قبل ورود الشرع لم يكن لهذا التعليل والذكر فائدة قوله تعالى
ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون اعلم انه
تعالى لما بين انه ما عذب الكفار الا بعد ان بعث اليهم الانبياء والرسل
بين بهذه الآية ان هذا هو العدل والحق الواجب وفي الآية مسائل
المسألة الاولى قال صاحب الكشاف قوله ذلك اشارة الى ما تقدم من
بعثه الرسل اليهم وانذارهم سوء العاقبة وهو خبر مبتدأ محذوف والتقدير
الامر ذلك واما قوله ان لم يكن ربك مهلك القرى ففيه وجوه الاول
انه تعليل والامر ما قصصنا عليك لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم
وكلمة ان ها هنا هي التي تنصب الافعال وثانيها يجوز ان تكون مخففة
من الثقيلة والمعنى انه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير في
قوله لانه ضمير الشأن والحديث والتقدير لان الشأن والحديث لم
يكن ربك مهلك القرى بالظلم وثالثها ان يجعل قوله تعالى ان لم يكن ربك
بدلا من قوله ذلك كقوله وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع
اما قوله بظلم ففيه وجهان الاول ان يكون المعنى وما كان ربك مهلك
القرى بسبب ظلم اقدموا عليه والثاني ان يكون المراد وما كان ربك مهلك
القرى ظالما عليهم وهو كقوله وما كان ربك ليهلك القرى بظلم
واهلها مصلحون فعلى الوجه الاول يكون الظلم فعلا للكفار وعلى الوجه
الثاني يكون عائدا الى فعل الله تعالى والوجه الاول اليق بقولنا لان
القول الثاني يوهم انه تعالى لو اهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالما
وليس الامر عندنا كذلك لانه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ولا اعتراض
عليه لاحد في شيء من افعاله واما المعتزلة فهذا القول الثاني مطابق
لمذهبهم موافق لمعتقدهم واما اصحابنا فمن فسر الآية بهذا الوجه
الثاني قال انه تعالى لو فعل ذلك لم يكن ظلما ولكنه يكون في صورة
الظلم فيما بيننا فوصف بكونه ظلما مجازا وتمام الكلام في هذين القولين
مذكور في سورة هود عند قوله بظلم واهلها مصلحون واما قوله واهلها
غافلون فليس المراد من هذه الغفلة ان يتغافل المرء عما يوعظ به بل معناه
ان لا يتبين لهم كيفية الحال واذ لا يزول عذرهم وعلتهم واعلم ان اصحابنا
يتمسكون بهذه الآية في اثبات انه يحصل الوجوب قبل الشرع وان العقل
المحض لا يدل على الوجوب البتة قالوا لانها تدل على انه تعالى ما عذب
احدا على امر من الامور الا بعد بعثة الرسل والمعتزلة قالوا انها
تدل من وجه آخر على ان الوجوب قد يتقرر قبل مجيء الشرع لانه تعالى
قال لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون فهذا الظلم اما ان يكون
عائدا الى العبد او الى الله تعالى فان كان الاول فهذا يدل على امكان ان

يصدر منه الظلم قبل البعثة وانما يكون الفعل ظلما قبل البعثة لو كان قبيحا ودنيا قبل البعثة وذلك هو المطلوب وان كان الثاني فذلك تقتضي ان يكون هذا الفعل قبيحا من الله وذلك لا يتم الا مع الاعتراف بتحسين العقل وتقبيحه قوله تعالى ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما تعملون في الاية المسايل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحده تعملون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على الغيبة المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما شرح احوال الثواب والدرجات واحوال اهل العقاب والدركات ذكر كلاما كليا فقال ولكل درجات مما عملوا وفي الاية قولان الاول ان قوله ولكل درجات مما عملوا عام في المطيع والعاصي والتقدير ولكل عامل فله في عمله درجات فتارة تكون في درجة ناقصة وتارة يترقى منها الى درجة كاملة وانه تعالى عالم بها على التفصيل التام فرتب على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق به من الجزاء ان خيرا فخير وان شرا فشر والقول الثاني ان قوله ولكل درجات مما عملوا مختص باهل الطاعة لان لفظ الدرجة لا يليق الا بهم وقوله وما ربك بغافل عما يعملون مختص باهل الكفر والمعصية والصواب هو الاول المسئلة الثالثة ان هذه الاية تدل على صحة قولنا في مسئلة الجبر والقدر وذلك لانه تعالى حكم لكل واحد في وقت معين بحسب فعل معين بدرجة معينة وعلم تلك الدرجة بعينها واثبت تلك الدرجة لذلك الانسان فلو لم يحصل ذلك لبطل ذلك الحكم ولصار ذلك العلم جهلا ولصار ذلك الاشهاد كذبا وذلك محال فثبت ان لكل درجات مما عملوا واذا كان الامر كذلك فقد جف القلم بما هو كاين الى يوم القيامة فالسعيد من سعد في بطن امه قوله تعالى وربك الغني ذو الرحمة ان يشا يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشا كما انشاكم من ذرية قوم اخرين في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين ثواب اصحاب الطاعات وعقاب اصحاب المعاصي والمحرمات وذكر ان لكل قوم درجة مخصوصة ومرتبة معينة بين ان تخصيص المطيعين بالثواب والمذنبين بالعذاب ليس لاجل ان يحتاج الى طاعة المطيعين او ينتقص بمعصية المذنبين فانه تعالى غني لذاته عن جميع العالمين ومع كونه غنيا فان رحمته كاملة عامة ولا سبيل الى ترتيبه هذه الارواح البشرية والنفوس الانسانية وايصالها الى درجات السعداء الابرار الا بترتيب الترغيب على الطاعات والترهيب على المحظورات فقال وربك الغني ذو الرحمة ومن رحمته على الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ولنرجع هنا الى بيان امرين الاول الى بيان كونه تعالى غنيا فنقول

انه تعالى

انه تعالى غني في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه لانه لو كان محتاجا لكان مستكملا بذلك الفعل والمستكمل بغيره ناقص بذاته وهو على الله محال وايضا فكل ايجاب وسلب يعرض فان كانت ذاته كافية في تحققه وجب دوام ذلك الايجاب او ذلك السلب بدوام ذاته وان لم تكن كافية فحينئذ يتوقف حصول تلك الحالة وعدمها على وجود سبب منفصل او عدمه فذاته لا تنفك عن ذلك الثبوت والعدم وهما موقوفان على وجود ذلك السبب المنفصل وعدمه والموقوف على الموقوف على الشي موقوف على الشي فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال فثبت انه تعالى غني على الاطلاق واعلم ان قوله تعالى وربك الغني يفيد الحصر فمعناه انه لا غني الا هو والامر كذلك لان واجب الوجود لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج فثبت انه لا غني الا هو فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله وربك الغني واما اثبات انه ذو الرحمة فالدليل عليه انه لا شك في وجود خيرات وسعادات ولذات وراحات اما بحسب الاحوال الجسمانية واما بحسب الاحوال الروحانية فثبت بالبرهان الذي ذكرناه ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته وانما يدخل في الوجود بايجاده وتكوينه فثبت ان كل ما دخل في الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهو من الحق وبايجاده وتخليقه ثم ان الاستقرا دل على ان الخير غالب على الشر وان المريض وان كان كثيرا الا ان الصحيح اكثر منه والجايع وان كان كثيرا فالشبعان اكثر منه وكذلك الاعمى والبصير فثبت انه لا بد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة وثبت انه اغلب من الشر والالم والافة وثبت ان مبدا تلك الخيرات والراحات باسرها هو من الله تعالى فثبت انه تعالى هو ذو الرحمة واعلم ان قوله وربك الغني ذو الرحمة يفيد الحصر فان معناه لا رحمة الا منه والامر كذلك لان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وكل ما سواه فهو منه والرحمة داخلة فيما سواه فثبت انه لا رحمة الا من الحق فثبت بهذا البرهان صحة هذا الحصر وثبت انه لا غني الا هو وثبت انه لا رحيم الا هو فان قال قايل فكيف يمكننا تصور رحمة الوالدين على الولد والمولى على العبد وكذلك ساير انواع الرحمة والجواب ان كلها عند التحقيق من الله ويدل عليه وجوه الاول لولا انه تعالى القى في قلب هذا الرحيم داعية الرحمة والا لما اقدم على الرحمة فلما كان موجد تلك الداعية هو الله

الا ترى ان الانسان يكون شديد الغضب على الانسان قاسي القلب عليه ثم ينقلب
رحيمًا رؤفا ناعما به من الحالة الاولى الى الثانية ليس الا لانقلاب تلك الدواعي
وثبت ان مقلب القلوب هو الله بالبرهان قطعًا للتسلسل وبالقرآن وهو
قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم فثبت انه لا رحمة الا من الله والثاني انّ ذلك
الرحيم اعطى الطعام والثياب والذهب ولكن لولا صحة المزاج والتمكن
من الانتفاع بتلك الاشياء لامكن الانتفاع فالذي اعطى صحة المزاج
والقدرة والمكنة هو الرحيم في الحقيقة والثالث انّ كل من اعطى غيره
شيئا فهو انما يعطي لطلب عوض وهو اما الثناء في الدنيا والثواب
في الآخرة او دفع الرقة الجنسية عن القلب واما هو تعالى فهو يعطي لا
لغرض اصلا فكان تعالى هو الرحيم الكريم فثبت بهذه البراهين اليقينية
صحة قوله وربك الغني ذو الرحمة بمعنى انه لا غني ولا رحيم الا هو واذا
ثبت انه ذو الرحمة ثبت انه غني عن الكل ثبت انه لا يستكمل
بطاعات المطيعين ولا ينتقص بمعاصي المذنبين واذا ثبت انه ذو الرحمة
ثبت انه غني عن الكل ثبت انه لا يستكمل بطاعات المطيعين ولا ينتقص
بمعاصي المذنبين واذا ثبت انه ذو الرحمة ثبت انه ما رتب العذاب
على الذنوب ولا الثواب على الطاعات الا لاجل الرحمة والكرم والجود
والاحسان كما قال في آية اخرى ان احسنتم احسنتم لانفسكم الآية
فهذا البيان الاجمالي كان في هذا الباب واما الكمال تفصيل تلك الحالة و
شرحها على البيان التام لا يليق بهذا الموضع اما المعتزلة قالوا هذه
الآية اشارة الى الدليل الدال على كونه تعالى منزها عن فعل القبيح
وعلى كونه سبحانه رحيمًا محسنا عنه وكل من كان بعباده اما المطلوب
الاول قالوا تقريره انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه
غنيا عنه وكل من كان كذلك فانه غني عن فعل القبيح اما المقدمة
الاولى فتقريرها انما يتم بمجموع مقدمات ثلاثة اولها انّ في الحوادث
ما يكون قبيحا نحو الظلم والسفه والكذب والعبث وهذه المقدمة غير
مذكورة في الآية لغاية ظهورها وثانيها كونه تعالى عالما بالمعلومات
واليه الاشارة بقوله قبل هذه الآية بقوله قبل هذه الآية وربك الغني
واذا ثبت هذه المقامات الثلاثة ثبت انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم
بكونه غنيا عنها واذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا لها لان المقدم على فعل
القبيح القبائح وعالم بكونه انما يقدم عليه اما لجهله بكونه قبيحا واما
لاحتياجه فاذا كان عالما بالكل امتنع كونه جاهلا بقبح القبائح واذا كان
غنيا عن الكل امتنع كونه محتاجا الى فعل القبائح وذلك يدل على انه تعالى

منزه عن فعل

منزه عن فعل القبائح متعال عنها فحينئذ يقطع بانه لا يظلم احدًا فلما كلف عبيده الافعال
وجب ان يثيبهم عليها ولما رتب العقاب والعذاب على فعل الماضي وجب ان يكون عادلا
فيها فبهذا الطريق ثبت كونه تعالى عادلا بالكل فان قال قائل هب انّ هذا الطريق نفى الظلم
عنه تعالى فما الفائدة في التكليف الجواب ان التكليف احسان ورحمة على ما هو مقرر
في كتب الكلام فقوله وربك الغني اشارة الى المقام الثاني فهذا تقرير الدلائل التي
استنبطها طوائف العقلاء من هذه الآية على صحة قولهم واعلم يا اخي ان الكل لا
يحاولون الا التقديس والتعظيم وسمعت الشيخ الامام الوالد عمر بن الحسين رحمه
الله قال سمعت الشيخ ابا القاسم سليمان بن ناصر الانصاري كان يقول نظر اهل السنة
على تعظيم الله تعالى في جانب القدرة ونفاذ المشيئة ونظر المعتزلة على تعظيم الله في
جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فاذا تاملت علمت احدًا لم يصف الله الا بالتعظيم
والاجلال والتقديس والتنزيه لكن منهم من اخطا ومنهم من اصاب ورجاء الكل
متعلق بهذه الكلمة وهي قوله وربك الغني ذو الرحمة ثم قال تعالى ان يشا يذهبكم و
يستخلف من بعدكم ما يشاء والمعنى انه تعالى لما وصف نفسه بانه ذو الرحمة
فقد كان يجوز ان يظن ظانّ انه وان كان ذا رحمة الا ان لرحمته معدنا مخصوصا
وموضعا معينا فبين تعالى انه قادر على وضع الرحمة في هذا الخلق وقادر على ان
يخلق قومًا آخرين ويضع رحمته فيهم وعلى هذا الوجه يكون الاستغناء على العالمين
اكمل واتم والمقصود التنبيه على ان تخصيص الرحمة بهؤلاء ليس لاجل انه لا يمكنه اظهار
رحمته الا بخلق هؤلاء اما قوله ان يشا يذهبكم فالاقرب انّ المراد به الاهلاك ويحتمل
الآية ايضًا ويحتمل ايضا ان لا يبلغهم مبلغ التكليف اما قوله تعالى ويستخلف من بعدكم يعني
من اهلاكم لان الاستخلاف لا يكون الا على طريق البدل من فائت اما قوله ما يشاء فالمراد
منه خلق ثالث ورابع واختلفوا فقال بعضهم خلقا آخرين امثال الجن والانس يكونون
اطوع قال ابو مسلم بل المراد انه قادر على ان يخلق خلقا ثالثا مخالفا للجن والانس
قال القاضي وهذا الوجه اقرب لان القوم يعلمون بالعادة انه تعالى قادر
على انشاء امثال هذا الخلق فمتى حمل على خلق ثالث ورابع يكون اقوى في دلالة
القدرة فكانه تعالى نبه على ان قدرته ليست مقصورة على جنس دون جنس من
الخلق الذين يصلحون لرحمته العظيمة التي هي الثواب فبين بهذا الطريق انه تعالى لرحمته
لهؤلاء الاقوام الحاضرين ابقاهم وامهلهم ولو شاء لاماتهم وافناهم وابدل بهم
سواهم ثم بين تعالى علة قدرته على ذلك فقال كما انشاكم من ذرية قوم آخرين لان العاقل
اذا تفكر علم انه تعالى خلق الانسان من نطفة ليس فيها من صورته قليل ولا كثير
فوجب ان يكون ذلك لمحض القدرة والحكمة واذا كان كذلك فكما قدر على تصوير
هذه الاجسام بهذه الصورة الخاصة فكذلك يقدر على تصويرهم بصور مخالفة لها
وقرأ القراء ذرية بضم الذال وقرأ زيد بن ثابت بكسر الذال قال الكسائي
هما لغتان وقال تعالى انما توعدون لآت قال الحسن اى من مجيء الساعة لانهم

كانوا ينكرون القيامة والقول فيه احتمال اخر وهو ان الوعد مخصوص بالاخبار عن
الثواب فقوله انما توعدون لات يعني كل ما يتعلق بالوعد والثواب فهو ات لا محالة
فتخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على ان جانب الوعيد ليس كذلك ويقوي هذا بوجه
وهو انه تعالى قال وما انتم بمعجزين لا يخرجون عن قدرتنا وحكمتنا فالحاصل
انه لما ذكر الوعد جزم بكونه آتيا ولما ذكر الوعيد ما زاد على قوله وما انتم بمعجزين
وذلك يدل على ان جانب الرحمة والاحسان غالب قوله تعالى قل يا قوم اعملوا
على مكانتكم اني عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار انه لا يفلح
الظالمون اعلم انه تعالى لما بين بقوله انما توعدون لات امر رسوله
من بعده ان يهدد من ينكر البعث من الكفار فقال قل يا قوم
اعملوا على مكانتكم وفيه مباحث البحث الاول قرا ابو بكر عن عاصم
مكاناتكم بالالف على الجمع في كل القران والباقون مكانتكم قال الواحدي الوجه
الافراد لانه مصدر والمصادر في اكثر الامر مفردة وقد يجمع في بعض الاحوال
الا ان الغالب هو الاول البحث الثاني قال صاحب الكشاف المكانة تكون
مصدرا يقال مكن مكانة اذا تمكن ابلغ التمكن وبمعنى المكان يقال مكان
ومكانة ومقام ومقامة فقوله اعملوا على مكانتكم يحتمل اعملوا على تمكنكم
من امركم واقصى استطاعتكم وامكانكم ويحتمل ايضا ان يراد اعملوا على
حالتكم التي انتم عليها يقال للرجل اذا امر ان يثبت على حاله على مكانتك يا فلان
اي اثبت على ما انت عليه لا تنحرف عنه اني عامل اي انا عامل على مكانتي التي انا عليها
فالمعنى اثبتوا على كفركم وعداوتكم لي فاني ثابت على الاسلام وعلى مصابرتكم
فسوف تعلمون اينا له العاقبة المحمودة وطريقة هذا الامر طريقة قوله اعملوا
ما شئتم وهو تفويض الامر اليه على سبيل التهديد البحث الثالث من
تكون له عاقبة الدار ذكر الفراء في موضعه من الاعراب وجهين الاول انه
نصب بوقوع العلم عليه الثاني ان يكون رفعا على معنى تعلمون اينا تكون له
عاقبة الدار كقوله لنعلم اي الحزبين البحث الرابع قوله فسوف تعلمون من تكون
له عاقبة الدار وذلك لان العاقبة تكون على الكفار ولا تكون لهم كما يقال
لهم الكثرة ولهم الظفر وفي ضده يقال عليهم الكرة والظفر البحث الخامس قرا حمزة
والكسائي من يكون بالياء وفي القصص ايضا والباقون في سورتين بالتاء قال
الواحدي العاقبة مصدر كالعافية وتانيثه غير حقيقي فمن انث فكقوله
فاخذتهم الصيحة ومن ذكر فكقوله واخذ الذين ظلموا الصيحة وقال
جاءتكم موعظة وفي اية اخرى فمن جاءه موعظة ثم قال انه لا يفلح
الظالمون والغرض منه بيان ان قوله اعملوا على مكانتكم تهديد وتخويف
لا انه امر وطلب ومعناه ان هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا يفوزون بمطلوبهم
البتة قوله تعالى وجعلوا لله مما ذرا من الحرث والانعام

نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا
يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما كانوا يحكمون
اعلم انه تعالى لما بين طريقتهم في انكار البعث والقيامة ذكر عقيبه
انواعا من جهالاتهم وركاكات اقوالهم تنبيها على ضعف عقولهم
وقلة محصولهم وتنفيرا للعقلاء عن الالتفات الى كلماتهم فمن جملتها انهم
يجعلون لله من حروثهم كالتمر والقمح ومن انعامهم كالضان والمعز والبقر نصيبا
فقالوا هذا لله بزعمهم يريد بكذبهم فان قيل اليس ان جميع الاشياء لله فكيف نسبوا
الى الكذب في قولهم هذا لله قلنا افرازهم النصيبين نصيبا لله ونصيبا للشيطان
هو الكذب قال الزجاج وتقدير الكلام وجعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا
ودل على هذا المحذوف تفصيل القسمين فيما بعد قوله هذا لله بزعمهم وهذا
لشركائنا وجعل الاوثان شركاء لهم لانهم جعلوا لها نصيبا من اموالهم
ينفقونها عليها ثم قال تعالى فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله
فهو يصل الى شركائهم وفي تفسيره وجوه الاول قال ابن عباس كان المشركون
يجعلون لله من حروثهم وانعامهم نصيبا وللاصنام نصيبا فما كان
للصنم انفقوه عليه وما كان لله اطعموه للضيفان والمساكين ولا ياكلون
منه البتة فان سقط مما جعلوه لله في نصيب الاوثان تركوه للاوثان
وقالوا ان الله غني عن هذا وان سقط مما جعلوه للاوثان في نصيب الله اخذوه
وردوه الى نصيب الصنم وقالوا انه الثاني قال الحسن والسدي كان اذا
هلك الذي لاوثانهم شيء اخذوا بدله مما لله ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله عز وجل
الثالث قال مجاهد المعنى اذا انفجر من سقي ما جعلوه للشيطان في نصيب الله
سدوه وان كان على ضد ذلك تركوه الرابع قال قتادة اذا اصابتهم حاجة
استعانوا بما لله ووفروا ما جعلوه لشركائهم الخامس قال مقاتل ان زكا ونما نصيب
الالهة يزك نصيب لله تركوا نصيب الالهة وقالوا لو شاء الله ازكى نصيب نفسه
وان زكا نصيب الله ولم يزك نصيب الالهة قالوا لا بد لالهتنا من
نفقة واخذوا نصيب الله واعطوه السدنة فذلك قوله فما كان لشركائهم يعني
نماء الحرث والانعام فلا يصل الى الله يعني الى المساكين وانما قال الى الله لانهم
يفرزونه لله ويسمونه نصيب الله وما كان لله فهو يصل اليهم ثم انه تعالى ذم هذا
الفعل فقال ساء ما يحكمون وذكر العلماء في كيفية هذه الاساءة وجوها كثيرة الاول
انهم رجحوا جانب الاصنام في الرعاية والحفظ على جانب الله وهو سفه الثاني انهم جعلوا
بعض النصيب لله وجعلوا بعضه لغيره مع انه تعالى هو الخالق للجميع وهو ايضا سفه
الثالث ان ذلك الحكم حكم احدثوه من قبل انفسهم ولم يشهد بصحته عقل ولا شرع
فكان ايضا سفها الرابع انه لو حسن افراز نصيب للكل

حجر وقدر والخامس انه لا تاثير للاصنام في حصول الحرث والانعام ولا قدرة لها ايضاً على الانتفاع بذلك النصيب وكان افراز النصيب لها عبثاً فثبت بهذه الوجوه انه ساء ما يحكمون والمقصود من حكاية امثال هذه المذاهب الفاسدة ان يعرف الناس قلة عقول وان يصير ذلك سبباً لتحقيرهم في اعين العقلاء وان لا يلتفت احد الى كلامهم البتة قوله تعالى وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان هذا النوع الثاني من احكامهم الفاسدة ومذاهبهم الباطلة وقوله وكذلك عطف على قوله وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث اي كما فعلوا ذلك فكذلك زين لكثير منهم شركاؤهم قتل اولادهم والمعنى ان جعلهم لله نصيباً نهاية في الجهل بمعرفة الخالق المنعم واقدامهم على قتل نفسهم نهاية في الجهالة والضلالة وذلك يفيد التنبيه على ان احكام هؤلاء واحوالهم تشاكل بعضها بعضاً في الركاكة والخساسة المسئلة الثانية كان اهل الجاهلية يدفنون بناتهم احياء خوفاً من الفقر او من التزويج وهو المراد من هذه الاية اختلفوا في المراد بالشركاء فقال مجاهد شركاؤهم شياطينهم امروهم بان ابادوا اولادهم خشية العيلة وسميت الشياطين شركاء لانهم اطاعوهم في معصية الله واضيفت الشركاء اليهم لانهم اتخذوها كقوله تعالى اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون من دون الله وقال الكلبي كان لالهتهم سدنة وخدام وهم الذين كانوا يزينون للكفار قتل اولادهم فكان الرجل يقوم في الجاهلية فيحلف بالله لئن ولد له كذا وكذا غلاماً لينحرن احدهم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبد الله وعلى هذا القول شركاؤهم السدنة سموا شركاء كما سميت الشياطين شركاء في قول مجاهد المسئلة الثالثة قرا ابن عامر وحده بضم الزاي وكسر الياء قتل بضم اللام اولادهم بنصب الدال شركائهم بالخفض والباقون زين بفتح الزاي والياء قتل بفتح اللام اولادهم بالجر شركاؤهم بالرفع اما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم الا انه فصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول به وهو الاولاد وهو مكروه في الشعر كما في قوله

فزججتها بمزجة ... زج القلوص ابي مزاده

واذا كان مستكرها في الشعر فكيف في القران الذي هو معجز في الفصاحة قالوا والذي حمل ابن عامر على هذه القراءة انه راى في بعض المصاحف شركائهم مكتوباً بالياء ولو قرا بجر الاولاد والشركاء لاجل ان الاولاد شركاؤهم في اموالهم لوجد في ذلك منه وجه عن هذا الارتكاب

واما

واما القراءة المشهورة فليس فيها الا تقديم المفعول على الفاعل ونظيره قوله تعالى لا ينفع نفساً ايمانها وقوله واذ ابتلى ابرهيم ربه والسبب في تقديم المفعول هو انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى وموضع التعجب هاهنا اقدامهم على قتل اولادهم فلهذا السبب حصل هذا التقديم ثم قال تعالى ليردوهم الارداء في اللغة الاهلاك وفي القران ان كدت لتردين قال ابن عباس ليردوهم في النار واللام هاهنا محمول على لام العاقبة كما في قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً وقوله وليلبسوا عليهم دينهم اي ليخلطوا لانهم كانوا على دين اسمعيل فهذا الذي اتاهم بهذه الاوضاع الفاسدة اراد ان يزيلهم عن ذلك الدين الحق ثم قال تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه قال اصحابنا انه يدل على ان كل ما فعله المشركون بمشية الله تعالى وقالت المعتزلة انه محمول على مشية الالجاء وقد سبق ذكره مراراً فذرهم وما يفترون وعلى هذا قانون قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله وما يفترون يدل على انهم كانوا يقولون ان الله امرهم بقتل اولادهم وكانوا كاذبين في ذلك القول قوله تعالى وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ اعلم ان هذا نوع ثالث من احكامهم الفاسدة وهي انهم قسموا انعامهم اقساماً فاولها ان قالوا هذه انعام وحرث حجر فقوله حجر فعل بمعنى مفعول كالذبح والطحن ويستوي في الوصف به المذكر والمونث والواحد والجمع لان حكمه حكم الاسماء غير الصفات واصل الحجر المنع سمي العقل حجراً لمنعه من القبايح وفلان في حجر القاضي اي في منعه وقرا الحسن وقتادة حجر بضم الحاء وعن ابن عباس حرج وهو من التضييق وكانوا اذا عينوا شيئاً من حرثهم وانعامهم لالهتهم قالوا لا نطعمها الا من نشاء يعنون خدم الاوثان والرجال دون النساء والقسم الثاني من انعامهم الذي قالوا فيه انعام حرمت ظهورها وهي البحاير والسوايب والحوامي وقد مر تفسيره في سورة المايدة والقسم الثالث انعام لا يذكرون اسم الله عليها في الذبح وانما يذكرون اسماء الاصنام وقيل لا يحجون عليها ولا يلبون على ظهورها ثم قال تعالى افتراء عليه وانتصابه على انه مفعول له او حال او مصدر موكد لان قولهم ذلك في معنى الافتراء ثم قال تعالى سيجزيهم بما كانوا يفترون والمقصود منه الوعيد قوله تعالى وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ في الاية مسايل المسئلة الاولى هذا نوع رابع من قضاياهم الفاسدة كانوا يقولون في اجنة البحاير والسوايب ما ولد منها حياً فهو خالص للذكور لا ياكل منه الاناث وما ولد ميتاً اشترك فيه الذكور والاناث سيجزيهم وصفهم المراد منه الوعيد انه حكيم عليم ليكون الجزاء واقعاً على حد الحكمة وبحسب الاستحقاق المسئلة الثانية ذكر ابن الانباري

في تانيث خالصة ثلاثة اقوال قولين للفراء وقولا للكسائي احدها ان
الهاء ليست للتانيث وانما هي للمبالغة في الوصف كما قالوا راويه وعلامة
ونسابه وداهية وطاغيه وكذلك يقول هو خالصة لي وخالصي لي وهذا
قول الكسائي والقول الثاني ما في قوله ما في بطون هذه الانعام عبارة عن
الاجنة واذا كانت عبارة عن مونث جاز تانيثه على المعنى وتذكيره على اللفظ
كما في هذه الاية فانه انث خبره الذي هو خالصة لمعناه وذكر في قوله ومحرم
على اللفظ والثالث ان يكون مصدرًا والتقدير وخالصة لمعناه وذكر
في قوله ومحرم على اللفظ كما في هذه الاية والثالث كقولهم عطاوك
عافيه والمطر رحمة والرخص نعمة المسئلة الثالثة قرا ابن عامر وان يكن
بالياء ميتة بالرفع وقرا ابن كثير وان يكن بالياء ميتة بالنصب اما قراءة
ابن عامر فوجهها انه الحق الفعل علامة التانيث لما كان الفاعل مونثا
في اللفظ واما قراءة ابن كثير فوجهها ان قوله ميتة اسم يكن وخبره مضمر والتقدير
وان يكن لهم ميتة او وان يكن هناك ميتة وذكر لان الميتة بمعنى الميت قال
ابو علي لم يلحق الفعل علامة التانيث لما كان الفاعل المسند اليه تانيثه
غير حقيقي ولا يحتاج الكون الى خبر لانه بمعنى حدث ووقع واما قراءة عاصم
تكن بالياء ميتة بالنصب فالتقدير وان تكن المذكور ميتة فانث الفعل لهذا
السبب واما قراءة الباقين فان يكن بالياء ميتة بالنصب فتاويلها وان يكن
المذكور ميتة ذكروا الفعل لانه مسند الى ضمير ما تقدم في قوله ما في بطون
هذه الانعام وهو مذكر وانتصب قوله ميتة لما كان الفعل مسندًا الى الضمير
قوله تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله
افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين في الاية مسائل المسئلة
الاولى انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم اولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله ثم
انه تعالى جمع هذين الامرين في هذه الاية وبين ما لزمهم على هذا الحكم وهو
الخسران والسفاهة وعدم العلم وتحريم ما رزقهم الله والافتراء على الله
والضلال وعدم الاهتداء فهذه امور سبعة كل واحد منها سبب تام في حصول
الذم اما الاول فهو الخسران وذلك لان الولد نعمة من الله للعبد فاذا
سعى في ابطاله فقد خسر خسرانا عظيما لا سيما ويستحق على ذلك الابطال
الذم العظيم في الدنيا والعقاب العظيم في الاخرة اما الذم في الدنيا فلان
الناس يقولون قتل ولده خوفا من ان ياكل طعامه وليس في الدنيا ذم اشد منه
واما العقاب في الاخرة فلان قرابة الاولاد اعظم موجبات المحبة فمع
حصولها اذا اقدم على الحاق اعظم المضار به كان ذلك اعظم انواع الذنوب
فكان موجبا لاعظم انواع العقاب النوع الثاني السفاهة وهي عبارة عن
الخفة المذمومة وذلك لان قتل الولد انما يكون للخوف من الفقر والفقر وان

كان ضررا الا ان القتل اعظم ضررا منه وايضا فهذا القتل ناجز وذلك
الفقر موهوم فالتزام اعظم المضار على سبيل القطع حذرا من ضرر قليل
موهوم لا شك انه سفاهة النوع الثالث قوله بغير علم المقصود ان
هذه السفاهة انما تولدت من عدم العلم ولا شك ان الجهل اعظم المنكرات
والقبائح النوع الرابع تحريم ما احل الله وهذا ايضا من اعظم انواع الحماقة
لانه يمنع نفسه عن تلك المنافع والطيبات ويستوجب بسبب ذلك
المنع اعظم انواع العذاب والعقاب النوع الخامس الافتراء على الله ومعلوم
ان الجراءة على الله والافتراء عليه اعظم الذنوب واكبر الكبائر النوع السابع
انهم ما كانوا مهتدين والفائدة فيه انه قد يضل الانسان عن الحق
الا انه يعود الى الاهتداء فبين تعالى انهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتداء
قط فثبت انه تعالى ذم الموصوفين بقتل الاولاد وتحريم ما احل الله لهم
بهذه الصفات السبع الموجبة لاعظم انواع الذم وذلك نهاية المبالغة
قوله تعالى وهو الذي انشا جنات معروشات وغير معروشات والنخل
والزرع مختلفا اكله والزيتون والرمان متشابها وغير
متشابه كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا
تسرفوا انه لا يحب المسرفين في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم
انه تعالى جعل مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد والنبوة
والمعاد واثبات القضاء والقدر وانه تعالى بالغ في تقرير هذه الاصول
وانتهى الكلام الى شرح احوال السعداء والاشقياء ثم انتقل منه الى
تهجين طريقة من انكر البعث والقيامة ثم اتبعه بحكاية اقوالهم
الركيكة وكلماتهم الفاسدة في مسائل اربعة والمقصود التنبيه
على ضعف عقولهم وقلة محصولهم وتنفيرا للناس من الالتفات
الى قولهم والاغترار بشبهاتهم فلما تم هذه الاشياء عاد بعدها الى
ما هو المقصود الاصلي وهو اقامة الدلائل على تقرير التوحيد فقال
وهو الذي انشا جنات معروشات واعلم انه قد سبق ذكر هذا الدليل
في هذه السورة وهو قوله وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات
كل شيء الاية فالاية المتقدمة ذكر تعالى فيها خمسة انواع وهي الزرع
والنخل وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفي هذه الاية التي
نحن في تفسيرها ذكر هذه الخمسة باعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب
لانه ذكر العنب ثم النخل ثم الزرع ثم الزيتون ثم الرمان وذكر في الاية
المتقدمة انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه فامر تعالى هناك بالنظر
في احوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم ثم ذكر في هذه الاية

كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده فاذن في الانتفاع وامر بصرف
جزء منها الى الفقراء فالذي حصل به الامتياز بين الاثنين ان هنالك
امر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم وههنا اذن في الانتفاع بها و
ذلك تنبيه على ان الامر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم متقدم على
الاذن في الانتفاع لان الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية ابدية
والحاصل من الانتفاع سعادة جسمانية سريعة الانقضاء والاول بالتقديم
اولى فلهذا السبب قدم الله تعالى الامر بالاستدلال بها على الاذن بالانتفاع
بها المسئلة الثانية قوله وهو الذي انشأ اي خلق يقال نشأ الشيء ينشأ
نشأة ونشاءة اذا ظهر وارتفع والله ينشيه انشاء اي يظهره ويرفعه
قوله جنات معروشات يقال عرشت الكرم اعرشه عرشا وعرشته
تعريشا اذا عطفت العيدان التي ترسل عليها قضبان الكرم والواحد عرش
والجمع عروش ويقال عريش وجمعه عرش واعترش العنب العريش اعتراشا
اذا علاه اذا عرفت هذا فنقول في قوله معروشات وغير معروشات
اقوال الاول ان المعروشات وغير المعروشات كلاهما الكرم فان بعض الاعناب
تعرش وبعضها بل يبقى على وجه الارض منبسطا والثاني المعروشات العنب
التي يجعل لها عرش وغير المعروشات كل ما ينبت على وجه الارض منبسطا
القرع والبطيخ الثالث المعروشات ما يحتاج الى ان يتخذ له عريش يحمل
عليه فيمسكه وهو الكرم وما يجري مجراه وغير المعروش هو القائم
من الشجر المستغني باستوائه وذهابه علوا وقوة ساقه عن التعريش الرابع
المعروشات تحصل في البساتين والعمرانات مما يغرسه الناس واهتموا به
فعرشوه وغير معروشات مما انبته الله وحشيا في البراري والجبال فهو
غير معروش وقوله والنخل والزرع فسر ابن عباس الزرع بجميع الحبوب التي
يقتات مختلفا اكله اي لكل شيء منها طعم غير طعم الاخر والاكل كل ما اكل
وههنا المراد ثمر النخل والزرع ومضى القول في الاكل عند قوله
فآتت اكلها كل حين وقوله مختلفا نصب على الحال اي انشاه في حال اختلاف
اكله فان قيل كيف انشاه في حال اختلاف اكله وهو قد انشاه من قبل ظهور
اكله واكل ثمره والجواب انه تعالى انشاها حال اختلاف اكله وهو قد انشاها
من قبل ثمرها وصدق هذا الانشاء في صدق انه تعالى انشاءها قبل ذلك وايضا
انما نصبت على الحال مع انه يؤكل بعد ذلك لان اختلاف اكله مقدر كما تقول
مررت برجل معه صقر صائدا به غدا اي مقدرا للصيد به غدا وقرأ ابن كثير
ونافع اكله وخذ الضمير في قوله مختلفا اكله فالسبب فيه انه اكتفى باعادة
الذكر على احدهما من اعادته عليهما جميعا كقوله تعالى واذا رأوا تجارة
او لهوا انفضوا اليها المراد اليهما وقوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه

اما قوله

اما قوله متشابها وغير متشابه فقد سبق تفسيره في الاية المتقدمة ثم قال
تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر وفيه مباحث الاول انه تعالى لما خلق كيفية
خلقه لهذه الاشياء ذكر ما هو المقصود الاصلي من خلقها وهو انتفاع المكلفين
بها فقال كلوا من ثمره واختلفوا في الفائدة فيه فقال بعضهم الاباحة وقال
اخرون بل المقصود منه اباحة الاكل قبل اخراج الحق لانه تعالى لما
اوجب الحق فيه كان يجوز ان يحرم على المالك تناوله لمكان شركة المساكين
فيه بل هذا هو الظاهر فاباح تعالى هذا الاكل واخرج وجوب الحق منه
من ان يكون مانعا من هذا التصرف وقال بعضهم بل اباح تعالى ذلك
ليبين ان المقصود من خلق هذه النعم اما الاكل واما التصدق وانما قدم
ذكر الاكل على التصدق لان رعاية النفس مقدمة على رعاية الغير قال تعالى
ولا تنس نصيبك من الدنيا البحث الثاني تمسك بعضهم بقوله كلوا من
ثمره اذا اثمر بان الاصل في المنافع الاباحة والاطلاق لان قوله كلوا
خطاب عام يتناول الكل فصار هذا جاريا مجرى قوله خلق لكم ما في الارض
جميعا وايضا يمكن التمسك به على ان الاصل عدم وجوب الصوم وان من ادعى
ايجابه كان هو المحتاج الى الدليل فيتمسك به في ان المجنون اذا افاق في اثناء
النهار لا يلزمه قضاء ما مضى وفي ان الشارع في صوم النفل لا يجب عليه الاتمام
البحث الثالث قوله كلوا من ثمره يدل على ان صيغة الامر قد ترد في غير موضع الوجوب
وفي غير موضع الندب وعند هذا قال بعضهم الاصل في الاستعمال الحقيقة
فوجب جعل هذه الصيغة مفيدة لرفع الحجر فلهذا قالوا الامر مقتضاه الاباحة الا
انا نقول نعلم بالضرورة من لغة العرب ان هذه الصيغة تفيد ترجيح جانب
الفعل وان حملها على الحقيقة لا يصار اليه الا بدليل منفصل اما قوله تعالى
وآتوا حقه يوم حصاده ففيه ابحاث الاول قرأ ابن عامر وابو عمرو وعاصم
حصاده بفتح الحاء والباقون حصاده بكسر الحاء قال الواحدي قال
جميع اهل اللغة يقال حصاد وحصاد وجداد وجداد وقطاف وقطاف
وجداد وجداد قال سيبويه جاءوا بالمصادر حين ارادوا انتهاء الزمان
على مثال فعال وربما قالوا فعال البحث الثاني في تفسير قوله وآتوا حقه
ثلاثة اقوال الاول قال ابن عباس في رواية عطاء يريد به العشر ونصف
العشر مما سقي وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس والضحاك فان
قالوا كيف يؤدي الزكاة يوم الحصاد والحب في السنبل وايضا هذه السورة مكية
وايجاب الزكاة مدني قلنا لما تعذر قوله تعالى وآتوا على ظاهره بالدليل
الذي ذكرتم لا جرم حملناه على تعلق حق الزكاة به في ذلك الوقت والمعنى
اعزموا على ايتاء الحق يوم الحصاد ولا تؤخروه عن اول وقت يمكن فيه الايتاء والجواب
عن السؤال الثاني لا نسلم ان الزكاة ما كانت واجبة بمكة وقيل ايضا

هذه الاية مكية واوّل ان هذا حق فى المال سوى الزكاة قال مجاهد اذا حصدت
فحضرك المساكين فاطرح لهم منه واذا دسته فاطرح لهم واذا ادسته
فاطرح لهم منه واذا عرفت كيله فاعزل زكاته والقول الثانى ان هذا
كان قبل وجوب الزكاة فلما فرضت الزكاة نسخ هذا وهذا قول سعيد بن
جبير والاصح هو القول الاول والدليل عليه قوله تعالى واتوا حقه انما يحسن
ذكره لو كان ذلك الحق معلوما قبل ورود هذه الاية لئلا تبقى هذه الاية
مجملة قال عليه السلام ليس فى المال حق سوى الزكاة فوجب ان يكون
المراد بهذا الحق حق الزكاة البحث الثانى قوله تعالى واتوا حقه يوم
حصاده بعد ذكر الانواع الخمسة وهو العنب والنخل والزرع والزيتون
والرمان يدل على وجوب الزكاة فى الكل وهذا يقتضى وجوب الزكاة فى
الثمار كما كان يقوله ابو حنيفة رحمه الله فان لفظ الحصاد مخصوص
بالزرع فنقول لفظ الحصيد فى اصل اللغة غير مخصوص بالزرع لان الحصد
فى اللغة عبارة عن القطع وذلك يتناول الكل وايضا الضمير فى قوله حصاده
يجب عوده الى اقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان فوجب
ان يكون الضمير عائدا اليه البحث الرابع قال ابو حنيفة العشر وا
جب فى القليل والكثير وقال الاكثرون انه لا يجب الا اذا بلغ خمسة
اوسق واحتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال قوله واتوا حقه يقتضى
ثبوت حق فى القليل والكثير واذا كان ذلك الحق هو الزكاة وجب
القول بوجوب الزكاة فى القليل والكثير اما قوله تعالى ولا تسرفوا
فاعلم ان لاهل اللغة فى تفسير الاسراف قولان الاول قال ابن الاعرابى
السرف تجاوز ما حد لك والثانى قال شمر سرف المال ما ذهب منه من
غير منفعة اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين فيه اقوال الاول ان الانسان
اذا اعطى كل ماله ولم يوصل الى عياله شيا فقد اسرف لانه قد جاء الخبر
ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وروى ان ثابت بن قيس بن شماس عمد الى جذاذ
نخله فاخذها ثم قسمها فى يوم واحد ولم يدخل منها الى منزله شيئا فانزل الله
تعالى واتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا اى لا تعطوا كله والثانى قال
سعيد بن المسيب اى لا تمنعوا الصدقة وهذان القولان يشتركان فى
ان المراد من الاسراف مجاوزة الحد الا ان الاول مجاوزة فى الاعطاء والثانى
مجاوزة فى المنع الثالث قال مقاتل معناه لا تشركوا الاصنام فى الحرث
والانعام وهذا ايضا من باب المجاوزة لان من اشرك الاصنام فى الحرث والانعام
فقد جاوز ما حد له الرابع قال الزهرى معناه لا تنفقوا فى معصية الله كانت
قال مجاهد لو كان ابو قبيس ذهبا فانفقه رجل فى طاعة الله لم يكن
مسرفا ولو انفق درهما فى معصية الله كان مسرفا وهذا المعنى اراد حاتم

الطائى

الطائى حين قيل له لا خير فى السرف فقال لا اسراف فى الخير وعلى هذا القول
الثانى فى معنى السرف فان من انفق فى معصية فقد انفق فيما لا نفع فيه
ثم قال تعالى انه لا يحب المسرفين والمقصود منه الزجر لان كل مكلف
لا يحبه الله فهو من اهل النار والدليل عليه قوله تعالى وقالت اليهود
والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فدل هذا
على ان كل من احبه الله فليس هو من اهل النار وذلك يفيد من بعد الوجوه
ان من لا يحبه الله فهو من اهل النار قوله تعالى ومن الانعام حمولة وفرشا
كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين ثمانية
ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين قل آلذكرين حرم ام الانثيين
اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نبؤنى بعلم ان كنتم صادقين ومن
الابل اثنين ومن البقر اثنين قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت
عليه ارحام الانثيين ام كنتم شهداء اذ وصيكم الله بهذا فمن اظلم ممن افترى
على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله لا يهدى القوم الظالمين
اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية انعامه على عباده بالمنافع النباتية اتبعها
بذكر انعامه عليهم بالمنافع الحيوانية فقال تعالى ومن الانعام حمولة
وفرشا وفى الاية مسايل المسئلة الاولى الواو فى قوله ومن الانعام حمولة
وفرشا توجب العطف على ما تقدم من قوله وهو الذى انشأ جنات معروشات
وغير معروشات وانشأ من الانعام حمولة وفرشا واكثر اهل اللغة فى تفسير
الحمولة والفرش واقربها الى التحصيل وجهان الاول ان الحمولة ما يحمل
الاثقال والفرش للذبح او ينسج من وبره وصوفه وشعره للفرش
الثانى الحمولة الكبار التى تصلح للحمل والفرش الصغار كالفصلان
والعجاجيل والغنم لانها دانية من الارض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش
المفروش عليها ثم قال تعالى كلوا مما رزقكم الله يريد ما احلها لكم
قالت المعتزلة انه تعالى امر باكل الرزق ومنع من اكل الحرام وينتج
ان الرزق ليس بحرام ثم قال تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان
اى فى التحليل والتحريم من عند انفسكم كما فعل اهل الجاهلية وخطوة
خطوات جمع وهو ما بين القدمين قال الزجاج فى خطوات الشيطان
ثلاثة اوجه بضم الطاء وفتحها واسكانها ومعناه طرق الشياطين
اى لا تسلكوا الطريق الذى سوله لكم الشيطان ثم قال تعالى انه لكم عدو
مبين اى بين العداوة واخرج ادم من الجنة وهو القايل لاحتنكن ذريته
الا قليلا ثم قال تعالى ثمانية ازواج وفيه بحثان الاول فى انتصاب قوله
ثمانية وجهان الاول قال الفراء بالبدل من قوله حمولة وفرشا والثانى ان
يكون التقدير كلوا مما رزقكم الله ثمانية ازواج البحث الثانى الواحد اذا كان وحده

فهو فرد فاذا كان معه غيره من جنسه سمي وجاو هما زوجا وهما زوجان بدليل قوله
تعالى خلق الزوجين الذكر والانثى وبدليل قوله ثمانية ازواج ثم فسرها بقوله
من الضان اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين ثم قال من
الضان اثنين يعني الذكر والانثى والضان ذوات الصوف من الغنم قال الزجاج
وهي جمع ضاين وضاينة وتاجر وتجر ويجمع الضان ايضا الضئين بكسر الضاد
وفتحها وقوله ومن المعز اثنين وقرى المعز بفتح العين والمعز ذوات
الشعر من الغنم ويقال للواحد ماعز ومعزى فمن قرا المعز بفتح العين فالمعز
فهو جمع ماعز مثل خادم وخدم وطالب وطلب وحارس وحرس ومن قرا بسكون
العين فهو ايضا جمع ماعز كقولهم صاحب وصحب وتاجر وتجر وراكب وركب
واما انتصاب اثنين فلان تقدير الاية انشا ثمانية ازواج انشا من الضان
اثنين ومن المعز اثنين وقوله الذكرين حرم ام الانثيين نصب الذكرين
بقوله حرم والاستفهام يعمل فيه ما بعده ولا يعمل فيه ما قبله قال المفسرون
ان المشركين من اهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الانعام والابل
والبقر فذكر من كل واحد من هذه الاربعة زوجين ذكرا وانثى ثم
قال ان كان حرم منها الذكر وجب ان يكون كل ذكورها حراما
وان كان حرم الانثى وجب ان يكون كل اناثها حراما وقوله اما
اشتملت عليه ارحام الانثيين وجب تحريم الاولاد كلها لان الارحام
تشتمل على الذكور والاناث وهذا ما اطبق عليه المفسرون في
تفسير هذه الاية وهو عندي بعيد جدا لان لقايل ان يقول هب ان هذه
الانواع الاربعة اعني الضان والمعز والابل والبقر محصورة في الذكور والاناث
الا انه لا يجب ان يكون علة تحريم ما حكموا بتحريمه محصورة في الذكورة بل
علة تحريمها كونها بحيرة او سائبة او وصيلة او حاميا او سائر الاعتبارات
كما انا اذا قلنا انه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لاجل الاكل فاذا
قيل ان ذبح الحيوان ان كان قد حرم لكونه ذكرا وجب ان يحرم
كل حيوان ذكر وان كان قد حرم لكونه انثى وجب ان يحرم كل حيوان
انثى ولما لم يكن هذا الكلام لازما علينا فكذا هذا الوجه الذي ذكره
المفسرون في تفسير هذه الاية ويجب على العاقل ان يذكر في تفسير
كلام الله تعالى وجها صحيحا فاما تفسيره بالوجوه الفاسدة فلا يجوز
والاقرب عندي فيه وجهان احدهما ان يقال هذا الكلام وارد على
سبيل الاستدلال على ابطال قولهم بل هو استفهام على سبيل الانكار
يعني انكم لا تعترفون بنبوة نبي ولا تعترفون بشريعة شارع فكيف تحكمون بان
هذا يحل وان ذلك يحرم وثانيها ان حكمهم بالبحيرة والسائبة والوصيلة

والحام

والحام مخصوص بالابل فالله تعالى بين ان النعم عبارة عن هذه الانواع
الاربعة ولم يحكموا بهذه الاحكام في الاقسام الثلاثة وهي الضان
والمعز والبقر فكيف خصصتم الابل بهذا الحكم على التعيين فهذا ما عندي
في هذه الاية والله اعلم بمراده ثم قال تعالى ام كنتم شهداء اذ وصاكم
الله بهذا والمراد هل شاهدتم الله حرم هذا اذ كنتم لا تؤمنون برسول
وحاصل الكلام من هذه الاية انكم لا تعترفون بنبوة احد من الانبيا فكيف
تثبتون هذه الاحكام المختلفة ولما بين ذلك قال فمن اظلم ممن افترى
على الله كذبا ليضل الناس بغير علم يريد عمرو بن لحي لانه هو الذي غير شريعة
اسمعيل والاقرب ان يكون هذا محمولا على كل من فعل ذلك لان اللفظ عام والعلة
الموجبة لهذا الحكم عامة فالتخصيص تحكم محض قال المحققون ان من افترى
الكذب في تحريم مباح استحق هذا الوعيد الشديد على الله فكيف الكذب
في مسايل التوحيد ومعرفة الذات والصفات وفي النبوات والملايكة
ومباحث المعاد فكيف يكون وعيده اشد واشد قال القاضي دلت الاية على
ان الاضلال عن الدين مذموم لا يليق بالله تعالى لانه اذا ذم الاضلال
الذي ليس فيه الا تحريم المباح فالذي هو اعظم منه اولى بالذم وجوابه
انه ليس كلما كان مذموما منا كان مذموما من الله تعالى الا ترى ان الجمع
بين العبيد والاماء وتسليط الشهوة عليهم وتمكينهم من اسباب الفجور
مذموم منا وغير مذموم من الله تعالى وكذا هاهنا ثم قال ان
الله لا يهدي القوم الظالمين قال القاضي لا يهديهم الى ثوابه والى
زيادات الهدى التي يختص المهتدي بها وقال اصحابنا المراد منه
الاخبار بانه تعالى لا يهدي اولئك المشركين اي لا ينقلهم من ظلمات
الكفر الى نور الايمان والكلام في ترجيح احد القولين على الاخر معلوم
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون
ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم وعلى الذين هادوا
حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما
الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم
ببغيهم وانا لصادقون فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة
ولا يرد باسه عن القوم المجرمين اعلم انه تعالى لما بين فساد
طريق اهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من المطعومات اتبعه بالبيان الصحيح
في هذا الباب فقال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما وفي الاية مسايل المسئلة
الاولى قرا ابن كثير وحمزة الا ان تكون ميتة اي الا ان تكون العين او النفس او الجثة

ميتة وقرا ابن عامر الا ان تكون ميتة اى الا ان يكون الماكول ميتة او الا ان
يكون الموجود ميتة المسئلة الثانية لما بين الله تعالى ان التحريم والتحليل
لا يثبت الا بالوحى قال قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه على الكل
باكله وذكر هذا ليظهر ان المراد منه هو بيان ما يحل ويحرم من الماكولات
ثم ذكر امور اربعة اولها الميتة وثانيها الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير
فانه رجس ورابعها الفسق وهو الذى اهل به لغير الله فقوله قل لا اجد
فيما اوحى الى محرما الا هذه الاربعة مبالغة فى بيان الا الوحى وثبت انه
لا وحى من الله تعالى الا الى محمد صلى الله عليه وسلم وثبت انه
تعالى انه لا محرم الا هذه الاربعة وذلك لانه لما ثبت انه لا طريق الى
معرفة المحرمات والمحللات الا الوحى وثبت انه لا وحى من الله تعالى الا الى
محمد صلى الله عليه وسلم وثبت انه تعالى بامره لا يحرم الا هذه
ان يقول انى لا اجد فيما اوحى الى من المحرمات الا هذه الاربعة كان هذا
مبالغة فى انه لا يحرم الا هذه الاربعة واعلم ان هذه السورة
مكية فبين تعالى فى هذه السورة المكية انه لا يحرم الا هذه
الاربعة ثم اكد هذا بان قال فى سورة النحل انما حرم عليكم الميتة
والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا
عاد فان الله غفور رحيم وكلمة انما تفيد الحصر فقد حصلت لنا
ايتان مكيتان يدلان على حصر المحرمات فى هذه الاربعة ثم بين
فى سورة البقرة وهى سورة المدنية ايضا انه لا محرم الا هذه الاربعة
فقال انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله
وكلمة انما تفيد الحصر فصارت هذه المدنية مطابقة لتلك الاية لقوله
قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الا كذا وكذا فى الاية المكية ثم ذكر تعالى
فى سورة المائدة قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
واجمع المفسرون على ان المراد بقوله الا ما يتلى عليكم هو ما ذكره بعد
هذا بقليل وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل
به لغير الله ثم قال تعالى والمنخنقة والموقوذة والمتردية
والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وكل هذه الاشيا اقسام الميتة
وانه تعالى انما اعادها بالذكر لانهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل
فثبت ان الشريعة من اولها الى اخرها كانت مستقرة على هذا الحكم
وعلى هذا الحصر فان قال قايل فيلزمكم فى التزام هذا الحصر
تحليل النجاسات والمستقذرات ويلزم عليه ايضا تحليل الخمر فيلزمكم
تحليل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة مع ان الله
تعالى حكم بتحريمها قلنا هذا لا يلزمنا من وجوه الاول انه تعالى

قال

قال فى هذه الاية او لحم خنزير فانه رجس معناه انه تعالى انما حرم لحم
الخنزير لكونه نجسا فهذا يقتضى ان النجاسة علة لتحريم الاكل فوجب
ان يكون كل نجس فانه يحرم اكله واذا كان هذا مذكورا فى الاية كان
السؤال ساقطا والثانى انه تعالى قال فى اية اخرى ويحرم عليهم
الخبائث وذلك يقتضى تحريم كل الخبائث والنجاسات خبائث فوجب القول
بتحريمها الثالث الامة مجمعة على حرمة تناول النجاسات فهب انا التزمنا
تخصيص هذه الصورة بدلالة النقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه
وسلم فى باب النجاسات فوجب ان يبقى فيما سواها على وفق الاصل تمسكا
بعموم كتاب الله تعالى فى الاية المكية والمدنية فهذا اصل مقرر
كامل فى باب ما يحل ويحرم من المطعومات واما الخمر فالجواب عنها
انها نجسة فيكون من الرجس فيدخل تحت قوله فانه رجس وتحت قوله ويحرم
عليهم الخبائث وايضا ثبت تخصيصه بالنقل المتواتر من دين محمد صلى الله
عليه وسلم فى تحريمه وبقوله تعالى فاجتنبوه وبقوله واثمهما اكبر من نفعهما
والعام المخصوص حجة فى غير محل التخصيص فيبقى هذه الاية فيما عداها
حجة واما قوله يلزم تحليل الموقوذة والمتردية والنطيحة فالجواب
عنه من وجوه احدها انها ميتات فكانت داخلة تحت هذه الاية وثانيها
انا نخصص عموم هذه الاية بتلك الاية وثالثها ان نقول انها ان كانت
ميتة دخلت تحت عموم هذه الاية وان لم يكن ميتة فنخصصها بتلك الاية
فان قال قايل المحرمات من المطعومات اكثر مما ذكر فى هذه الاية فما وجهها
اجابوا عنه من وجوه الاول ان المعنى لا اجد محرما مما كان اهل الجاهلية
تحرمه من البحاير والسوايب وغيرها الا ما ذكر فى هذه الاية وثانيها
المراد ان وقت نزول هذه الاية لم يكن لحوم غير ما نص عليه فى هذه
الاية ثم وجدت محرمات اخرى بعد ذلك وثالثها ان اللفظ عام الا ان
تخصيص عموم القران بخبر الواحد جائز فنحن نخصص هذا العموم باخبار
الاحاد ورابعها ان مقتضى هذه الاية ان نقول انه لا احد فى القران ويجوز
ان يحرم الله سوى هذه الاربعة على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولقايل ان يقول هذه الاجوبة ضعيفة اما الجواب الاول فضعيف لوجوه
الاول انه لا يجوز ان يكون المراد من قوله قل لا اجد فيما اوحى الى محرما ما
كان تحرمه اهل الجاهلية من السوايب والبحاير وغيرها اذ لو كان المراد
ذلك لما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما ذبح على النصب داخلة تحته
ولم تكن هذه الاشياء داخلة تحت قوله قل لا اجد فيما اوحى الى محرما ما كان
تحرمه اهل الجاهلية من السوايب والبحاير وغيرها اذ لو كان المراد ذلك

لما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما ذبح على النصب داخلة تحته ولو لم تكن
هذه الاشيا داخلة تحت قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لما حسن
استثناؤها منه ولما رأينا ان هذه الاشيا مستثناة عن تلك الكلمة علمنا
انه ليس المراد من تلك الكلمة ما ذكروها وثانيها انه تعالى حكم بفساد
قولهم بتحريم تلك الاشيا ثم انه تعالى بين في هذه الاية حصر المحرمات
في هذه الاربعة وتحليل تلك الاشيا التي حرمها اهل الجاهلية لا يمنع من
تحليل غيرها فوجب ابقاء هذه الاية على عمومها لان تخصيصها يوجب ترك
العمل بعمومها من غير دليل وثالثها انه تعالى ذكر في سورة البقرة انما
حرم عليكم هذه الاشياء الاربعة وكلمة انما تفيد الحصر وهذه الاية في سورة
البقرة غير مسبوقة بحكاية اقوال اهل الجاهلية في تحريم البحاير والسوايب
فسقط هذا العذر واما جوابهم الثاني في سورة البقرة انما حرم
عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير اية مدنية نزلت بعد استقرار
الشريعة وكلمة انما تفيد الحصر فثبتت هاتان الايتان على ان الحكم الثابت
في شريعة محمد من اولها الى اخرها ليس الا حصر المحرمات في هذه الاشياء
الاربعة كان هذا اعترافا بحل ما سواها فالقول بتحريم شي خامس يكون نسخا
ولا شك ان مدار الشريعة على ان الاصل عدم النسخ لانه لو كان احتمال
طريان الناسخ معادلا لاحتمال بقاء الحكم على ما كان فحينئذ لا يمكن
التمسك بشي من النصوص في اثبات شي من الاحكام لاحتمال ان يقال
انه وان كان ثابتا الا انه زال ولما اتفق الكل على ان الاصل عدم النسخ
وان القايل به والذاهب اليه هو المحتاج الى الدليل علمنا فساد هذا
السؤال اما جوابهم الثالث وهو انا نخصص عموم القران بخبر الواحد
فنقول ليس هذا من التخصيص بل هذا صريح النسخ لان قوله تعالى قل لا
اجد فيما اوحي الي محرما مبالغة في انه لا يحرم سوى هذه الاربعة
وقوله في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة وكذا القول بحصر المحرمات
في هذه الاربعة لان كلمة انما تفيد الحصر فالقول بانه ليس الامر كذلك
يكون رفعا لهذا الحصر الذي ثبت بمقتضى هاتين الايتين انه كان
ثابتا في اول الشريعة بمكة وفي اخرها بالمدينة ونسخ القران بخبر
الواحد لا يجوز واما جوابهم الرابع فضعيف ايضا لان قوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما يتناول كل ما كان موحيا سواء كان ذلك
الوحي قرانا او غيره وايضا فقوله تعالى في سورة البقرة انما حرم
عليكم يزيل هذا الاحتمال فثبت بالتقرير الذي ذكرناه قوة هذا الكلام
وصحة هذا المذهب وهو الذي كان يقول به مالك بن انس رحمه الله

ومن

٢٩٧

ومن السؤالات الضعيفة ان كثيرا من الفقها خصصوا عموم هذه الاية
بما نقل انه عليه السلام قال ما استخبثه العرب فهو حرام وقد علم ان
الذي يستخبثه العرب غير مضبوط فسيد العرب بل سيد العالمين محمد
صلى الله عليه وسلم لما راهم ياكلون الضب قال يعافه طبعي ثم ان
هذا الاستقذار ما صار سببا لتحريم الضب واما ساير العرب ففيهم
من لا يستقذر شيئا وقد يختلفون في بعض الاشيا فيستقذرها قوم
ويستطيبها اخرون فعلمنا ان امر الاستقذار غير مضبوط بل هو
مختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع
بذلك الامر الذي ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم المسئلة الثانية
اعلم انا قد ذكرنا المسايل المتعلقة بهذه الاشياء الاربعة في سورة البقرة
على سبيل الاستقصاء ولا فايدة في الاعادة فاولها الميتة ودخلها
التخصيص في قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد
وثانيها الدم المسفوح والسفح الصب يقال سفح الدم والدمع سفحا
وسفح سفوحا اذا سال وانشد ابو عبيدة لكثير

اقول ودمعي واكف عند رسمها ... عليك سلام الله والدمع يسفح

قال ابن عباس يريد ما خرج من الانعام وهي احيا وما يخرج من
الاوداج عند الذبح وعلى هذا التقدير لا يدخل فيه الكبد والطحال لجمودهما
وما يختلط باللحم من الدم فانه غير سايل وسئل ابو مجلد عما يتلطخ من
اللحم بالدم وعن القدر التي يرى فيها حمرة الدم فقال لا باس به انما
نهي عن الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير فانه رجس ورابعها قوله او فسقا
اهل لغير الله وهو منسوق على قوله الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير وسمي ما اهل به لغير الله فسقا لتوغله في باب الفسق كما
يقال فلان كرم وجود اذا كان كاملا فيهما ومنه قوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق واما قوله تعالى فمن اضطر غير
باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم والمعنى انه تعالى لما بين في هذه الاربعة
انها محرمة بين ان عند الاضطرار يزول ذلك التحريم وهذه الاية
قد استقصينا في تفسيرها في سورة البقرة وقوله عقيب ذلك فان
الله غفور رحيم يدل على حصول الرخصة ثم بين تعالى انه حرم على
اليهود اشيا اخر سوى هذه الاربعة وهي نوعان فالاول انه حرم عليهم
كل ذي ظفر وفيه مباحث الاول قال الواحدي في الظفر لغات ظفر
بضم الفاء وهو الظا وظفر بسكون الفا وظفر بكسر الظاء وسكون الفاء وهو
قراءة الحسن وظفر بكسرهما وهو قراءة ابي السمال البحث الثاني قال
الواحدي اختلفوا في كل ذي ظفر الذي حرمه الله على اليهود وروي

عطاء عن ابن عباس انه الابل فقط وفي رواية اخرى عنه انه الابل والنعامة
وهو قول مجاهد وقول عبد الله بن مسلم انه كل ذي مخلب من الطير
وكل ذي حافر من الدواب ثم قال كذلك المفسرون وسمى الحافر ظفرا على
الاستعارة واقول اما حمل الظفر على الحافر فبعيد من وجهين الاول
ان الحافر لا يكاد يسمى ظفرا والثاني انه لو كان الامر كذلك لوجب
ان يقال انه تعالى حرم كل حيوان له حافر وذلك باطل لان الاية
تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم مع حصول الحافر لهما واذا
ثبت هذا فنقول وجب حمل اللفظ على المخالب والبراثن لان المخالب
الات جوارح الصيد في الاصطياد والبراثن الات السباع في الاصطياد
وعلى هذا التقدير يدخل فيه انواع السباع والكلاب والسنانير ويدخل
فيه الطيور التي تصطاد لان هذه الصفة تعم هذه الاجناس اذا ثبت
هذا فنقول قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر يفيد
تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين الاول ان قوله وعلى الذين
هادوا حرمنا كذا وكذا يفيد الحصر في اللغة والثاني انه لو كان هذه
الحرمة ثابتة في حق الكل لم يبق لقوله وعلى الذين هادوا حرمنا فائدة
فثبت ان تحريم السباع وذوي المخلب من الطير مختص باليهود فوجب
ان لا تكون محرمة على المسلمين فصارت هذه الاية دالة على حل هذه الحيوانات
على المسلمين وعند هذا نقول الذي روي انه صلى الله عليه وسلم حرم كل
ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطيور ضعيف لانه خبر
واحد على خلاف كتاب الله فوجب ان لا يكون مقبولا وعلى هذا التقدير
فيقوى قول مالك في هذه المسئلة النوع الثاني من الاشياء التي
حرمها الله على اليهود خاصة قوله تعالى ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما بين تعالى انه حرم على اليهود شحوم البقر والغنم
ثم في الاية قولان الاول انه تعالى استثنى عن هذا التحريم ثلاثة
انواع اولها قوله الا ما حملت ظهورهما قال ابن عباس الا ما علق من الشحم
فاني لم احرمه قال قتادة الا ما علق بالظهر والجنب من داخل
بطونهما واقول ليس على الظهور والجنب شحم الا اللحم الابيض فبهذا
التقدير لو خلقت الابيض السمين الملتصق باللحم الاحمر وعلى هذا
التقدير فذلك اللحم السمين يكون مسمى بالشحم وبهذا التقدير لو حلف لا ياكل
الشحم فوجب ان يحنث باكل ذلك اللحم السمين والاستثناء الثاني قوله تعالى
او الحوايا قال الواحدي وهي المباعر والمصارين واحدتها حاوية وحوية
قال ابن الاعرابي هي الحوية والحاوية وهي الدوارة التي في بطن الشاة
قال ابن السكيت حاوية وحوايا مثل زاوية وزوايا اذا عرفت هذا فالمراد

ان الشحوم الملتصقة بالمباعر والمصارين غير محرمة والاستثناء الثالث
قوله تعالى او ما اختلط بعظم قالوا انه شحم الالية في قول جميع المفسرين
وقال ابن جريج كل شحم في القوائم والجنب والراس وفي العينين والاذنين
يقولون انه اختلط بعظم فهو حلال لهم وعلى هذا التقدير فالشحم
الذي حرمه الله عليهم هو الثرب وشحم الكلية القول الثاني
في الاية ان قوله او الحوايا غير معطوف بحرف او على المستثنى منه
والتقدير حرمت عليهم شحومهما والحوايا او ما اختلط بعظم الا ما
حملت الظهور فانه غير محرم قالوا ودخول كلمة او كدخولها في قوله
ولا تطع منهم اثما او كفورا والمعنى كل هؤلاء اهل ان يعصى فاعص هذا
واعص هذا فكذا ههنا المعنى حرمنا عليهم هذا وهذا ثم قال تعالى
ذلك جزيناهم ببغيهم والمعنى انا انما خصصناهم بهذا التحريم جزاء
على بغيهم وهو قتلهم الانبياء واخذهم الربا واستحلالهم اموال الناس
بالباطل ونظيره قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم
ثم قال تعالى وانا لصادقون اي في الاخبار عن تخصيصهم بهذا التحريم
بسبب بغيهم قال القاضي نفس التحريم لا يجوز ان يكون عقوبة على جرم صدر
عنهم لان التكليف تعريض للثواب والتعريض للثواب احسان فلم
يجز ان يكون التكليف جزاء على الجرم المتقدم والجواب ان المنع من
الانتفاع يمكن ان لمزيد الثواب ويمكن ان يكون للجرم المتقدم وكل
واحد منهما غير مستبعد ثم قال تعالى فان كذبوك يعني ان كذبوك
في ادعاء النبوة والرسالة وكذبوك في تبليغ هذه الاحكام فقل ربكم ذو
رحمة واسعة فلذلك لا يعجل عليكم بالعقوبة ولا يرد باسه اي عذابه
اذا جاء الوقت عن القوم المجرمين يعني الذين كذبوك فيما يقول قوله
تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا
اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا
باسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن
وان انتم الا تخرصون قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم
اجمعين اعلم انه تعالى لما حكى عن اهل الجاهلية اقدامهم
على الحكم في دين الله بغير حجة ولا دليل حكى عنهم عذرهم في كل
ما يقدمون عليه من الكفريات فيقولون لو شاء الله منا ان لا نكفر
لمنعنا عن هذا الكفر وحيث لم يمنعنا عنه ثبت انه مريد لذلك واذا
اراد منا الكفر ذلك امتنع منا تركه وكنا معذورين فيه وفي الاية
مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المعتزلة زعموا ان هذه الاية تدل
على قولهم في مسئلة ارادة الكائنات من سبعة اوجه الاول انه

حكى عنهم عن الكفار صريح في قول المجبرة وهو قولهم ولو شاء الله منا ان
لا نشرك لم نشرك وانما حكى عنهم هذا القول في معرض الذم والتقبيح
وجب كون هذا المذهب مذموما باطلا والثاني انه تعالى قال
كذب وفيه قراءتان بالتخفيف والتثقيل اما التخفيف فهي تصريح في
انهم كذبوا في ذلك القول يدل على ان الذي يقوله المجبرة في هذه
المسئلة كذب واما القراءة بالتشديد فلا يمكن حملها على ان القوم
استوجبوا الذم بسبب انهم كذبوا هذا المذهب لانا لو حملنا الاية
عليه لكان هذا المعنى ضدا للمعنى الذي يدل عليه قراءة كذب بالتخفيف
وحينئذ يصير احدى القراءتين ضدا للقراءة الاخرى وذلك يوجب
التناقض في كلامه تعالى واذا بطل ذلك وجب حمله على ان المراد منه
ان كل من كذب نبيا من الانبياء في الزمان المتقدم فانما كذبه بهذا
الطريق لانه يقول الكل بمشية الله تعالى فهذا الذي انا عليه من الكفر
انما حصل بمشية الله تعالى فلم يمنعني منه فهذا الطريق متعين لكل
الكفار المتقدمين منهم والمتاخرين في تكذيب الانبياء وفي دفع
دعوتهم عن انفسهم واذا حملنا الاية على هذا الوجه صارت القراءة
بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتخفيف ويصير مجموع القراءتين دالا على
ابطال قول المجبرة الوجه الثالث في دلالة الاية على قولنا قوله تعالى
حتى ذاقوا باسنا وذلك يدل على انهم استوجبوا الوعيد من الله في
ذهابهم الى المذهب الوجه الرابع قوله تعالى قل هل عندكم من علم
فتخرجوه لنا ولا شك انه استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل
على ان القائلين بهذا القول ليس لهم علم ولا حجة وهذا يدل على فساد
هذا المذهب لان كلما كان حقا كان القول به علما الخامس قوله
تعالى ان تتبعون الا الظن مع انه تعالى قال في سائر الايات ان الظن
لا يغني من الحق شيئا السادس قوله تعالى ان انتم الا تخرصون والخرص
اقبح انواع الكذب وايضا قال تعالى قتل الخراصون السابع قوله تعالى
قل فلله الحجة البالغة وتقريره انهم احتجوا في دفع دعوة الانبياء
والرسل عن انفسهم بان قالوا لو كان كلما حصل فهو بمشية الله تعالى واذا شاء
الله منا ذلك فكيف يمكننا تركه واذا كنا عاجزين عن تركه فكيف
يامرنا بتركه وهل في وسعنا وطاقتنا ان ناتي بفعل على خلاف مشية الله
فهذا هو حجة الكفار على الانبياء فقال تعالى بل الحجة البالغة لله تعالى
من وجهين الاول انه تعالى اعطاكم عقولا كاملة وافهاما وافية واذانا
سامعة وعيونا باصرة واقدركم على الخير والشر وازال الاعذار والموانع
بالكلية عنكم فان شئتم ذهبتم الى عمل الخيرات والا فالى المعاصي

والمكنات

والمكنات وهذه القدرة والمكنة معلومة الثبوت بالضرورة وزوال الموانع والعوائق معلومة
الثبوت ايضا بالضرورة واذا كان الامر كذلك كان ادعاءكم انكم عاجزون عن الايمان والطاعة
دعوى باطلة فثبت بما ذكرنا انه ليس لكم على الله حجة بل لله الحجة البالغة عليكم الوجه الثاني
انكم تقولون لو كانت افعالنا واقعة بجعلنا على خلاف مشية الله تعالى لكنا قد غلبنا الله تعالى
وقهرناه واتينا بالفعل على مضادته ومخالفته وذلك يوجب كونه عاجزا ضعيفا وذلك يقدح
في كونه الها فاجاب تعالى عنه بان العجز والضعف انما يلزم لو لم اكن قادرا على حملهم على
الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء لان ذلك يبطل وانا قادرون على ذلك وهو
المراد من قوله فلو شاء لهداكم اجمعين الا اني لا احملكم على الايمان والطاعة على سبيل
القهر والالجاء لان ذلك يبطل الحكمة المطلوبة من التكليف فثبت بهذا البيان ان
الذي يقولونه من انا لو اتينا بعمل على خلاف مشية الله تعالى فانه يلزم منه كونه تعالى عاجزا
ضعيفا كلام باطل فهذا اقصى ما يمكن ان يذكر في تمسك المعتزلة بهذه الاية والجواب
المعتمد في هذا الباب ان نقول انا بينا ان هذه السورة من اولها الى اخرها تدل على صحة
قولنا ومذهبنا ونقلنا في كل اية ما يذكرونه من التاويلات واجبنا عنها باجوبة واضحة
قوية مؤكدة بالدلائل العقلية القاطعة واذا ثبت هذا فلو كان المراد من هذه الاية كان
ما ذكرتم لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى وانه يوجب اعظم انواع الطعن فيه اذا
ثبت هذا فنقول انه تعالى حكى عن القوم انهم قالوا لو شاء الله ما اشركنا ثم قال [illegible]
عقيبه كذلك كذب الذين من قبلهم فهذا يدل على ان القوم قالوا لما كان الكل بمشية
الله وتقديره كان التكليف عبثا وكانت دعوة الانبياء باطلة فنبوتهم ورسالتهم
باطلة ثم انه تعالى بين ان التمسك بهذا الطريق في ابطال النبوة باطل لانه
اله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا اعتراض لاحد في فعله فهو تعالى يشاء الكفر
الكفر من الكافر ومع هذا بعث الانبياء وامر بالايمان وورود الامر على خلاف الارادة
غير ممتنع فالحاصل انه تعالى حكى عن الكفار انهم يتمسكون بمشية الله تعالى في
ابطال نبوة الانبياء ثم انه تعالى بين ان هذا الاستدلال فاسد باطل فانه
لا يلزم من ثبوت المشية لله تعالى في كل الامور دفع دعوة الانبياء وعلى هذا
الطريق فقد سقط هذا الاستدلال بالكلية وجميع الوجوه التي ذكرتموها في
التقبيح والتحسين عائد الى تمسكهم بثبوت المشية لله تعالى في كل على
دفع دعوة الانبياء وكون الحاصل ان هذا الاستدلال باطل وليس فيه البتة
ما يدل على القول بالمشية باطل فان قالوا هذا العذر انما يستقيم اذا قراناه
بالتخفيف فانه يسقط هذا العذر بالكلية فنقول فيه وجهان الاول انا نمنع
صحة هذه القراءة والدليل عليه انا بينا ان هذه السورة من اولها الى اخرها
تدل على قولنا فلو كانت هذه الاية دالة على قولهم لوقع التناقض ولخرج القران
عن كونه كلاما لله تعالى ويندفع هذا التناقض بان لا نقبل هذه القراءة فوجب
المصير الى التاويل والثاني انا سلمنا صحة هذه القراءة لكنا نحملها على ان
ان القوم كذبوا في انه يلزم من ثبوت مشية الله في كل افعال العباد سقوط نبوة
الانبياء وبطلان دعوتهم واذا حملناه على هذا الوجه لم يبق لهم تعلق بهذه الاية

تمت البية والحمد لله الذى اعاننا على الخروج من هذه العقد القوية ومما يقوى
ما ذكرناه ما روى ان ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول لا قدر
فقال ان كان فى البيت احد منهم اخذت عليه تاويله اما يقرا انا كل شئ
خلقناه بقدر انا نحن نحيى الموتى ونكتب ما قدموا واثارهم قال ابن عباس
اول ما خلق الله القلم فقال اكتب القدر فجرى بما يكون الى قيام الساعة
وقال صلوات الله عليه المكذبون بالقدر مجوس هذه الامة المسئلة الثانية
زعم سيبويه ان عطف الظاهر على المضمر المرفوع فى الفعل قبيح ولا يجوز ان
يقال قمت وزيد وذلك لان المعطوف عليه اصل والمعطوف فرع والمضمر
ضعيف والمظهر قوى وجعل القوى فرعا للضعيف ولا يجوز اذا عرفت هذا
الاصل فنقول ان جا الكلام فى جانب الاثبات فهو يوجب تاكيد الضمير فتقول قمت انت
وزيد وان جا فى جانب النفى قال ما قمت ولا زيد اذا ثبت هذا فنقول قوله لو شاء الله
ما اشركنا ولا اباونا عطف قوله ولا اباونا على الضمير فى قوله ما اشركنا الا انه
تخلل بينهما كلمة لا جرم حسن هذا العطف قال الجابع الاصفهانى ان حرف العطف
يجب ان يكون الا انه متاخرا عن اللفظة الموكدة للضمير حتى يحسن ويندفع
المحذور والمذكور من عطف القوى على الضعيف وهذا المقصود انما يحصل
اذا قلنا ما اشركنا ولا اباونا حتى يكون كلمة لا مقدمة على حرف العطف اما
هاهنا حرف العطف مقدمة على كلمة لا وحينئذ يعود المحذور والجواب ان
كلمة لا لما دخلت على قوله اباونا كان ذلك موجبا اضمار فعل هناك لان صرف
النفى الى ذوات الاباء لا يجوز بل يجب صرف هذا النفى الى فعل ما يصدر منهم وذلك
هو الاشتراك فكان التقدير ما اشركنا ولا اشرك اباونا وعلى هذا التقدير فالاشكال
زايل المسئلة الثالثة احتج اصحابنا على قولهم الكل بمشية الله تعالى بقوله
فلو شاء لهديكم اجمعين فكلمة لو فى اللغة تفيد انتفاء الشئ لانتفاء غيره فدل
هذا على انه تعالى ما شاء الله ان يهديهم وما هداهم ايضا وتقريره بحسب الدليل
العقلى ان قدرة الكافر على الكفر لم يكن قدرة على الايمان فتوقف رجحان احد
الطرفين على حصول الداعية المرجحة مع القدرة فمجموعهما يوجب الفعل وحيث
لم يحصل الفعل علمنا ان تلك الداعية لم يحصل واذا لم يحصل امتنع منه فعل
الايمان فاذا امتنع ذلك منه امتنع ان يريده الله تعالى منه لان ارادة المحال
محال فثبت ان ظاهر القران دل على انه تعالى ما اراد الايمان من الكافر والبرهان
العقلى الذى قررناه يدل عليه ايضا فبطل قولهم من كل الوجوه اما قوله يحمل
هذه الاية على مشية الالجا فنقول هذا التاويل انما يحسن المصير اليه لو ثبت
بالبرهان العقلى امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام اما لما قام البرهان العقلى
على ان الحق ليس الا ما دل عليه هذا الظاهر فكيف يصار اليه التاويل ثم نقول هذا
التاويل باطل من وجوه الاول ان هذا الكلام لا بد فيه من اضمار فنحن نقول التقدير
لو شاء الهداية لهداكم وانتم تقولون التقدير لو شاء الهداية على سبيل الالجا لهداكم
فاضماركم اكثر وكان قولكم مرجوحا الثانى انه تعالى يريد من الكافر الايمان الاختيارى

والايمان

٣١٠

والايمان الحاصل بالالجاء غير الايمان الحاصل بالاختيار وعلى هذا التقدير يلزم كونه
تعالى عاجزا عن تحصيل مراده لان مراده هو الايمان الاختيارى وانه لا يقدر البتة
على تحصيله فكان القول بالعجز لازما الثالث ان هذا الكلام موقوف على الفرق
بين الايمان الحاصل بالاختيار وبين الايمان الحاصل بالالجاء اما الايمان الحاصل بالاختيار
فانه يمتنع حصوله الا عند حصول داعية جازمة وارادة لازمة فان الداعية
التى يترتب عليها حصول الفعل اما ان تكون بحيث يجب ترتب الفعل عليها او لا
يوجب فان وجب فهى الداعية الضرورية فحينئذ لا يبقى بينها وبين الداعية
الحاصلة بالالجاء فرق وان لم يجب ترتب الفعل عليها فحينئذ يمكن تخلف الفعل
عنها فلنفرض تارة ذلك الفعل متخلفا عنها وتارة غير متخلف فامتياز
احد الوقتين على الاخر لا بد وان يكون لمرجح زايد فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام
الداعية وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم عند انضمام هذا القيد ان الزايد
ان وجب الفعل لم يبق بينه وبين الضرورة فرق وان لم يجب افتقر الى قيد
زايد ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان الفرق الذى ذكروه بين الداعية الاختيارية
وبين الداعية الضرورية وان كان فى الظاهر معتبر الا انه عند التحقيق
والبحث لا يبقى له محصول قوله تعالى قل هلم شهداءكم الذين يشهدون ان
الله حرم هذا فان شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع اهواء الذين كذبوا
باياتنا والذين لا يؤمنون بالاخرة وهم بربهم يعدلون اعلم
انه تعالى لما ابطل على الكفار جميع انواع حججهم بين انه ليس لهم على قولهم
شهود البتة وفى الاية مسايل المسئلة الاولى هلم كلمة دعوة الى الشئ والمعنى
ايتوا شهداءكم وفيه قولان الاول انه يستوى فيه الواحد والاثنان والجمع
والذكر والانثى قال تعالى قل هلم شهداءكم الذين يشهدون والقائلون لاخوانهم
هلم الينا واللغة الثانية يقال للاثنين هلما وللجمع هلموا وللمراة هلمى
وللاثنتين هلما وللجمع المونث هلممن والاول افصح المسئلة الثانية فى اصل
هذه الكلمة قولان قال الخليل وسيبويه انها ها ضمت اليها لم ومعنى لم اى
اجمع ويكون بمعنى ادن يقال لفلان لمة اى دنو ثم جعلوها كالكلمة الواحدة
والفايدة فى قولنا ها استعطاف المامور واستدعا اقباله على الامر الا انه
لما كثر استعماله حذف عنه الالف على سبيل التخفيف كقولك لم ابل ولا ادر ولم تك
وقال الفرا اصلها هل ام ارادوا بها حرف الاستفهام الامر بالقصد كانك تقول
اقصد وفيه وجه اخر وهو ان يقال كان يقول لنا ام اى اقصد والتقدير هل
قصد والمقصود من هذا الاستفهام الامر بالقصد كانك تقول اقصد وفيه وجه
اخر وهو ان يقال كان الاصل ان قالوا هل لك فى الطعام ام لا اى اقصد ثم شاع
فى الكل كما ان كلمة تعالى كانت مخصوصة بصورة معينة ثم عمت المسئلة الثالثة
امر الله تعالى نبيه باستدعا اقامة الشهدا من الكافرين ليظهر ان لا شاهد لهم
على تحريم ما حرموه ومعنى هلم احضروا شهداءكم ثم قال فان شهدوا فلا تشهد معهم
تنبيها على كونهم كاذبين ثم بين تعالى انه ان وقعت منهم تلك الشهادة عن

تباع للهوى فامر نبيه ان لا يتبع اهواءهم ثم زاد في تقبيح ذلك بانهم
لا يؤمنون بالاخرة وكانوا ممن ينكرون البعث والنشور وزاد في تقبيحه ذلك
بانهم يعدلون بربهم فيجعلون له شركا قوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم
عليكم الا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا ولا تقتلوا اولادكم من املاق
نحن نرزقكم واياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصيكم به لعلكم تعقلون اعلم
انه تعالى لما بين فساد ما يقوله الكفار وان الله حرم علينا كذا وكذا اردفه تعالى
ببيان الاشيا التي حرمها عليهم وهي الاشيا المذكورة في هذه الاية وفيها
مسايل المسئلة الاولى تعال من الخاص الذي صار عاما واصله ان تقول من
هو في مكان عال لمن هو اسفل منه ثم كثر وعم وما في قوله ما حرم ربكم منصوب
وفي ناصبه وجهان الاول انه منصوب بقوله اتل والتقدير اتل الذي حرمه عليكم
والثاني انه منصوب بحرم والتقدير فان قيل قوله لا تشركوا به شيئا وبالوالدين
احسانا كالتفصيل لما اجمله في ما حرم عليكم وذلك باطل لان ترك الشرك
والاحسان بالوالدين واجب لا محرم والجواب من وجوه الاول ان المراد من
لان ترك الشرك والاحسان ان التحريم ان يجعل لحريما معينا وذلك بان
بينه بيانا مضبوطا معينا فقوله اتل ما حرم ربكم عليكم معناه اتل عليكم ما
بينه بيانا شافيا بحيث جعل له حريما معينا وعلى هذا التقدير فالسؤال
زايل والثاني ان الكلام تم عند قوله ما حرم ربكم ثم ابتدا فقال عليكم ان
لا تشركوا كما قال عليكم انفسكم الثالث ان يكون قوله ان لا تشركوا بمعنى
لا تشركوا والتقدير اتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئا والرابع ان يكون
ان في قوله ان لا تشركوا مفسرة بمعنى اي وتقدير الاية اتل ما حرم ربكم عليكم
اي لا تشركوا اي ذلك التحريم هو قوله لا تشركوا به شيئا فان قيل فقوله
وبالوالدين احسانا ما بعد القول معطوف على قوله ان لا تشركوا به شيئا
فوجب ان يكون قوله وبالوالدين احسانا مفسرا لقوله اتل ما حرم ربكم
عليكم فيلزم ان لا يكون الاحسان بالوالدين حراما وهو باطل قلنا لما اوجب
الاحسان اليهما فقد حرم الاساءة اليهما المسئلة الثانية انه تعالى اوجب
في هذه الاية امورا خمسة اولها قوله ان لا تشركوا به شيئا واعلم انه تعالى
شرح فرق المشركين في هذه السورة على احسن الوجوه وذلك لان طائفة
من المشركين يجعلون الاصنام شركاء لله تعالى واليهم الاشارة بقوله تعالى
حكاية عن ابرهيم واذ قال ابرهيم لابيه ازر اتتخذ اصناما الهة والطائفة
الثانية من المشركين عبدة الكواكب وهم الذين حكى الله عن ابرهيم
انه ابطل قولهم بقوله لا احب الافلين والطائفة الثالثة حكى الله
عنهم انهم جعلوا لله شركاء الجن وهم القائلون بيزدان واهرمن [illegible]
طائفة الرابعة اثبتوا لله بنين وبنات بغير علم واقام الدليل على
اقوال هولاء الطوايف والفرق ولما بين قال ان لا تشركوا به شيئا النوع
الثاني من الاشيا التي اوجبها هاهنا قوله وبالوالدين احسانا وانما ثنى بهذا

التكليف لان اعظم انواع النعم على الانسان نعمة الله تعالى ويتلوها نعمة الوالدين
لان المؤثر الحقيقي في وجود الانسان هو الله سبحانه وفي الظاهر هو الابوان
ثم نعمهما على الانسان هي نعمة التربية والشفقة والحفظ عن الضياع والهلاك
في وقت الصغر النوع الثاني قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق نحن
نرزقهم واياكم فاوجب تعالى رعاية حقوق الوالدين ورعاية حقوق الاولاد
وقوله لا تقتلوا اولادكم من املاق اي من خوف الفقر وقد صرح تعالى بذكر
الخوف لا تقتلوا اولادكم خشية املاق والمراد منه النهي عن الوأد كانوا
يدفنون البنات احياء بعضهم للغيرة وبعضهم لخوف الفقر وهو السبب الغالب فبين
تعالى فساد هذه العلة بقوله نحن نرزقهم واياكم لانه تعالى اذا كان متكفلا برزق
الوالد والولد فكما وجب على الوالد تبقية النفس والاتكال في رزقها على الله تعالى فكذلك
القول في حال الولد قال سيبويه املق لازم ومتعد الافساد النوع الرابع قوله
تعالى ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن قال ابن عباس كانوا يكرهون
الزنا علانية ويفعلون ذلك سرا فنهاهم الله تعالى عن الزنا علانية وسرا والاولى
ان لا يخصص هذا النهي بنوع معين بل يجري على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها
وباطنها لان اللفظ عام والمعنى الموجب لهذا النهي وهو كونه فاحشة عامة
ايضا ومع عموم اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف الدليل وفي قوله ما ظهر
منها وما بطن دقيقة وهي ان الانسان اذا احترز عن المعصية في الظاهر ولم
يحترز عنها في الباطن دل ذلك على ان احترازه عنها ليس لاجل عبودية الله تعالى
وطاعته ولكن لاجل الخوف من مذمة الناس وذلك باطل لان من كان مذمة
الناس عنده اعظم وقعا من عقاب الله ونحوه فانه لا يخشى من الكفر اما من ترك
المعصية ظاهرا وباطنا فذلك يدل على انه انما تركها تعظيما لامر الله وخوفا
من عقابه النوع الخامس قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق
واعلم ان هذا داخل في جملة الفواحش الا انه تعالى افرده بالذكر لفايدتين
احدهما ان الافراد بالذكر يدل على التعظيم والتفخيم كقوله تعالى وملائكته
ورسله وجبريل وميكال والثانية انه تعالى اراد ان يستثني منه ولا يتاتى
هذا الاستثناء في جملة الفواحش اذا عرفت هذا فنقول قوله عليه السلام
لا يحل دم امرئ منكم الا لاحدى الا بالحق اي قتل النفس المحرمة قد يكون
حقا لجرم يصدر منها والحديث ايضا موافق له عليه السلام لا يحل دم امرئ منكم
الا لاحدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق
والقران دل على سبب رابع وهو قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا والحاصل ان الاصل
في قتل النفس هو الحرمة وحله لا يثبت الا بدليل منفصل ثم انه تعالى لما بين
احوال هذه الاقسام الخمسة اتبعه باللفظ الذي يقرب الى القلب القبول
ذلكم وصاكم به لما في هذه اللفظة من اللطف والرافة وكل ذلك ليكون المكلف
اقرب الى القبول ثم اتبعه بقوله لعلكم تعقلون اي لكي تعقلوا فوايد هذه التكاليف

زمنا منها في الدين والدنيا قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي
احسن حتى يبلغ اشده واوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا الا
وسعها واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله اوفوا ذلكم وصيكم به لعلكم
تذكرون اعلم انه تعالى ذكر في الاية الاولى خمسة انواع من التكاليف
وهي امور ظاهرة جلية لا حاجة بها الى الفكر والاجتهاد ثم ذكر تعالى في
هذه الاية اربعة انواع من التكاليف وهي امور خفية يحتاج العاقل في
معرفتها بمقدارها الى التفكر والاجتهاد فالنوع الاول من التكاليف المذكورة
في هذه الاية قوله ولا تقربوا مال اليتيم الاية اعلم انه تعالى قال في سورة
البقرة ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير والمعنى لا تقربوا مال اليتيم
الا بان يسعى في تنميته وتحصيل الربح له ورعاية وجوه الغبطة له ثم ان كان
ولي اليتيم فقيرا محتاجا اخذ بالمعروف وان كان غنيا فليستعفف وان كان
فقيرا فليأكل بالمعروف واما قوله حتى يبلغ اشده فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ
اشده فاذا بلغ اشده فادفعوا اليه ماله واما معنى الاشد وتفسيره قال الليث
الاشد مبلغ الرجال الحنكة والمعرفة قال الفراء الاشد واحدها شد في
القياس ولم اسمع لها واحدا وقال ابو الهيثم واحده الاشد كما ان واحدة
الانعم نعمة والشدة القوة والجلادة والشديد الرجل القوي وفسروا بلوغ الاشد
في هذه الاية بالاحتلام بشرط ان يونس منه الرشد وقد استقصينا في هذا
الفصل في اول سورة النساء النوع الثاني قوله تعالى واوفوا الكيل والميزان
بالقسط اعلم ان كل شيء بلغ تمام الكمال فقد وفى وتم يقال درهم واف وكل
واف واوفيته حقه ووفيته اذا اتممته واوفى الكيل اي اتمه ولم ينقص منه شيئا
وقوله والميزان اي الوزن بالميزان فقوله بالقسط اي بالعدل لا بخس ولا نقصان
فان قيل ايفاء الكيل والميزان هو عين القسط فما الفائدة في هذا التكرير
قلنا امر الله تعالى المعطي بايفاء كل ذي الحق حقه من غير نقصان وامر صاحب
الحق باخذ حقه من غير طلب الزيادة واعلم انه لما كان يجوز ان يتوهم
الانسان انه يجب على التحقيق وذلك صعب شديد في العدل اتبعه الله بما
يبين الكيل والوزن اما التحقيق فغير واجب في ايفاء الكيل والوزن هو القدر
الممكن في ايفاء الكيل والوزن اما التحقيق فغير واجب قال القاضي اذا كان
تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع ان ما هو التضييق مقدور
له فكيف يتوهم انه يكلف الكافر الايمان مع انه لا قدرة له عليه بل قالوا
يخلق الكفر فيه ويريده منه ويحكم به عليه ولا يخلق القدرة الموجبة
له لذلك الكفر والداعية الموجبة له ثم نهاه عنه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك
القدر من التشديد والتضييق على العبد وهو ايفاء الكيل والوزن على
سبيل التحقيق فكيف يجوز ان يضيق على العبد مثل هذا التضييق
والتشديد واعلم انا نعارض القاضي وشيوخه في هذا الموضع بمسألة
العلم وبمسألة الداعي وحينئذ ينقطع ولا يبقى له كلام النوع الثالث

من

من التكاليف المذكورة في هذه الاية قوله تعالى واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى
واعلم ان هذا من الامور الخفية التي اوجب الله تعالى فيه اداء الامانة
والمفسرون حملوه على اداء الشهادة فقط والامر والنهي فقط قال القاضي ليس
الامر كذلك بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول فيدخل فيه ما يقوله الرجل في الدعوة الى
الدين وتقرير الدلائل عليه بان يذكر الدليل ملخصا عن الحشو والزيادة
بالفاظ مفهومة معتادة قريبة من الافهام ويدخل فيه ان يكون الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واقعا على الوجه العدل من غير زيادة الايذاء والايحاش
ونقصان من قدر الواجب ويدخل فيه الحكايات التي يذكرها الرجل حتى
لا يزيد فيها ولا ينقص منها ومن جملتها تبليغ الرسالات عن الناس فانه
يجب ان يؤديها من غير زيادة ولا نقصان منها ومن جملتها ويدخل فيه
حكم الحاكم بالقول ثم انه تعالى بين انه يجب ان يسوي فيه بين القريب
والبعيد لانه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم يختلف
ذلك بالقريب والبعيد النوع الرابع من هذه التكاليف قوله تعالى
وبعهد الله اوفوا وهذا من خفيات الامور لان الرجل قد يحلف مع نفسه
فيكون ذلك الحلف خفيا ويكون بره وحنثه ايضا خفيا ولما ذكر الله تعالى
هذه الاقسام قال ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون فان قيل ما السبب
في ان جعل خاتمة الاية بقوله لعلكم تعقلون وخاتمة هذه الاية بقوله لعلكم
تذكرون قلنا لان التكاليف الخمسة المذكورة في الاية الاولى امور ظاهرة
جلية فوجب تعقلها وتفهمها واما التكاليف الاربعة المذكورة في هذه
الاية امور خفية غامضة لا بد فيها من الاجتهاد والفكر الكثير حتى يقف على موضع
الاعتدال فلهذا قال لعلكم تذكرون قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم
تذكرون بالتخفيف والباقون يذكرون بتشديد الذال في كل القرآن وهما بمعنى
واحد قوله تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق
بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون في الاية مسائل
المسألة الاولى قرأ ابن عامر وان هذا بفتح الالف وسكون النون
وقرأ حمزة والكسائي وان بكسر الالف وتشديد النون اما قراءة ابن
عامر فاصلها وانه هذا صراطي والهاء ضمير الشان والحديث على
هذا الشرط يخفف قال الاعشى في قتله كسيوف الهند قد علموا ان هالك
كل من يحفى وينتعل اي علموا انه هالك واما كسر ان فالتقدير اتلوا
ما حرم واتلوا ان هذا صراطي بمعنى اقول وقيل على الاستئناف واما
فتح ان فقال الفراء فتح ان من وقوع اتل عليها يعني واتلوا عليكم ان هذا
صراطي مستقيما قال وان شئت جعلتها خفضا والتقدير ذلكم وصاكم
به وبان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه كقوله وان هذه امتكم امة
واحدة قال سيبويه التقدير ولان هذه امتكم وقال في قوله وان المساجد
لله تعالى فلا تدعوا مع الله احدا التقدير ولان المساجد لله فلا تدعوا مع الله

احدا التقدير ولان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا المسئلة الثانية
اجمع القراء على سكون الياء من صراطي وعن ابن عامر بانه فتحها وقرا ابن
كثير وابن عامر سراطي بالسين وحمزة بالصاد والزاي والباقون بالصاد
صافية وكلها لغات قال صاحب الكشاف قرا الاعمش وهذا صراطي وفي مصحف
عبد الله وهذا صراط ربكم وفي مصحف ابي هريرة وهذا صراط ربك المسئلة
الثالثة انه تعالى لما بين في الايتين المتقدمتين ما وصى به اجمل في
اخره اجمالا يقتضي دخول ما تقدم فيه ودخول سائر الشريعة فيه فقال
وان صراطي مستقيما فاتبعوا جملته وتفصيله ولا تعدلوا عنه فتقعوا في الضلالات
عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خط خطا ثم قال هذا سبيل
الرشد ثم خط عن يمينه وعن شماله خطوطا ثم قال هذه سبل على كل سبيل
منها شيطان يدعوا اليه ثم تلا هذه الاية وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه
فاتبعوه جملته وتفصيله ولا تعدلوا عنه فتقعوا عن ابن عباس هذه الايات
محكمات لم ينسخهن شي من جميع الكتب من عمل بهن دخل الجنة ومن تركهن دخل
النار ثم قال تعالى ذلكم وصاكم به اي في الكتب لعلكم تتقون المعاصي والضلالات
المسئلة الرابعة هذه الاية تدل على ان كل ما كان حقا فهو واحد ولا يلزم
ان يقال ان كلما كان واحدا فهو حق فاذا كان الحق واحدا كان كلما سواه باطلا
وما سوى الحق اشيا كثيرة فيجب الحكم بان كل باطل كثير ولكن لا يلزم ان يكون كل كثير باطلا
لعين ما قررناه في القضية الاولى قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذي
احسن وتفصيلا لكل شي وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم
يؤمنون اعلم ان ثم في قوله ثم اتينا موسى الكتاب وجوه الاول
ذكرت كلمة ثم لتاخير الخبر لا لتاخير الواقعة ونظيره قوله تعالى
خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا والثاني ان التكاليف التسعة
المذكورة في الاية المتقدمة تكاليف لا يجوز اختلافها بحسب اختلاف
الشرايع بل هي احكام واجبة الثبوت من اول زمان التكليف الى قيام
القيامة واما الشرايع التي كانت التوراة مختصة بها فهي انما حدثت
بعد تلك التكاليف التسعة فتقدير الاية تعالى لما ذكرها قال ذلكم وصاكم
به يا بني ادم قديما وحديثا ثم بعد ذلك اتينا موسى الكتاب الثالث ان فيه
حذفا تقديره ثم قل يا محمد انا اتينا موسى فتقديره اتل ما اوحي اليك
ثم اتل عليهم خبر ما اتينا موسى اما قوله تماما على الذي احسن ففيه وجوه
الاول معناه تماما للكرامة والنعمة على الذي احسن اي على من كان محسنا
صالحا ويدل عليه قراءة عبد الله على الذين احسنوا والثاني المراد تماما
للنعمة والكرامة على العبد الذي احسن اي على من كمل الطاعة في التبليغ وكما
امر به والثالث اتماما على الذي احسن موسى من العلم والشرايع من
احسن اذا اجاد معرفته اي زيادة على علمه على وجه التتميم وقرا يحيى بن
يعمر على الذي احسن اي الذي هو احسن بحذف المبتدا كقراءة من قرا مثلا

ما بعوضة بالرفع وتقدير الاية على الذي هو احسن دينا وارضاه او يقال
المراد اتينا موسى الكتاب تماما اي تاما على احسن ما تكون عليه الكتب اي
على الوجه الذي هو احسن وهو معنى قول الكلبي اتم الكتاب على احسنه ثم
بين ما في التوراة من النعم في الدين وهو تفصيل كل شي والمراد به ما يختص بالدين
فدخل في ذلك بيان رسولنا صلى الله عليه وسلم وصحة دينه وشرعه وسائر
الادلة والاحكام الا ما نسخ منها ولذلك قال وهدى ورحمة والهدى معروف
وهو الدلالة والرحمة هي النعمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون اي لكي يؤمنوا بلقاء
ربهم والمراد لقاء ما وعدهم الله به من ثواب او عقاب قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه
مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على
طائفتين من قبلنا وان كنا عن دراستهم لغافلين او تقولوا لو انا انزل
علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة فمن اظلم
ممن كذب بايات الله وصدف عنها سنجزي الذين يصدفون عن اياتنا سوء العذاب
بما كانوا يصدفون فيه مباحث الاول اعلم ان قوله تعالى وهذا كتاب لا شك ان المراد
هو القران وفائدة وصفه بانه مبارك انه ثابت لا يتطرق اليه النسخ كما في الكتابين
او المراد انه كثير الخير والنفع ثم قال فاتبعوه وهو ظاهر ثم قال واتقوا لعلكم ترحمون
اي لكي ترحموا وفيه ثلاثة اوجه قيل اتقوا مخالفته على رجاء الرحمة وقيل اتقوا لترحموا
اي لان الغرض بالتقوى رحمة الله وقيل اتقوا لترحموا جزاء على التقوى ثم قال
ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وفيه وجوه الاول قال
الكسائي والفراء التقدير انزلناه لان لا تقولوا ثم حذف الجار وحرف النفي كقوله
يبين الله لكم ان تضلوا وقوله رواسي ان تميد بكم اي لئلا والوجه الثاني وهو قول
البصريين معناه انزلناه كراهة ان تقولوا ولا يجيزون اضمار لا فلا يجوز ان يقال
جئت ان اكرمك بمعنى ان لا اكرمك وقد ذكرنا تحقيق هذه
المسئلة في اخر سورة النساء الوجه الثالث قال الفراء يجوز ان يكون ان
متعلقة باتقوا والتاويل واتقوا ان تقولوا انما انزل الكتاب البحث الثاني
قوله ان تقولوا خطاب لاهل مكة والمعنى كراهة ان تقول اهل مكة انما انزل
الكتاب وهو التورية والانجيل على طائفتين من قبلنا وهم اليهود والنصارى
وان كنا هي المخففة من الثقيلة واللام هي الفارقة بينها وبين النافية والاصل
وانه كنا عن دراستهم غافلين والمراد من هذه الاية اثبات الحجة عليهم بانزال
القران على محمد كيلا يقولوا يوم القيمة ان التورية والانجيل انزلا على طائفتين
من قبلنا وكنا غافلين عما فيها فقطع الله عذرهم بانزال القران عليهم وقوله
وان كنا عن دراستهم لغافلين اي لا نعلم ما هي لان كتابهم ما كان بلغتنا ومعنى او تقولوا
لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم مشاكل للاول في ان المعنى لئلا يقولوا او
يحتجوا بذلك ثم بين تعالى قطع احتجاجهم بهذا فقال فقد جاءكم بينة من ربكم وهو
القران وما جاء به الرسول هدى ورحمة فان قيل البينة والهدى واحد فما
الفائدة في التكرير قلنا القران بينة فيما يعلم سمعا وهدى فيما يعلم سمعا وعقلا فلما

اختلفت الفايدة صح هذا العطف وقد بينا ان كونه رحمة اى نعمة فى الدين
ثم قال فمن اظلم ممن كذب بايات الله والمراد تعظيم كفر من كذب بايات الله
وصدف عنها اى منع عنها لان الاول ضلال والثانى منع عن الحق والضلال
ثم قال تعالى سنجزى الذين يصدفون عن اياتنا سوء العذاب وهو كقوله الذين كفروا
وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب قوله تعالى هل ينظرون
الا ان تاتيهم الملائكة او ياتى ربك او ياتى بعض ايات ربك يوم ياتى بعض ايات
ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا
قل انتظروا انا منتظرون وحمزة والكسائى ياتيهم بالياء وفى النحل
مثله والباقون تاتيهم بالتاء واعلم انه تعالى لما بين انه انما انزل الكتاب ازالة
للعذر واذاحة للعلة بين انهم لا يومنون البتة وشرح احوالا توجب الياس واذاحة
عن دخولهم فى الايمان فقال هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة ونظير
هذه الاية قوله فى سورة البقرة هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى
ظلل من الغمام ومعنى ينظرون ينتظرون وهل استفهام معناه النفى
وتقدير الاية انهم لا يومنون الا اذا جاءهم احد هذه الامور الثلاثة
وهى مجى الملائكة او مجى الرب او مجى الايات القاهرة من الرب فان قيل
او ياتى ربك هل يدل على جواز المجى والغيبة على الله قلنا الجواب عنه من وجوه
الاول ان هذا حكاية عنهم وهم كانوا كفارا واعتقاد الكافر ليس بحجة والثانى
هذا مجاز ونظيره قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد وقوله ان الذين يوذون
الله والثالث قيام الدلايل القاطعة على ان المجى والغيبة على الله محال واقربها
قول الخليل عليه السلام فى الرد على عبدة الكواكب لا احب الافلين فان قالوا
قد لوا قوله او ياتى ربك لا يمكن حمله على اتيان اثر من اثار قدرته لان على
هذا التقدير يصير هذا عين قوله او ياتى بعض ايات ربك فوجب حمله على ان
المراد منه اتيان الرب قلنا الجواب المعتمد ان هذا حكاية مذهب
الكفار ولا يكون حجة وقيل ياتى ربك بالعذاب او بعض ايات ربك وهى المعجزات
القاهرة ثم قال يوم ياتى بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت
من قبل واجمعوا على ان المراد بهذه الايات علامات القيامة عن البراء بن عازب
قال كنا نتذاكر الساعة اذ اشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
ما تتذاكرون فقلنا الساعة قال انها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر ايات الدخان
ودابة الارض وخسفا بالمشرق وخسفا بالمغرب وخسفا بجزيرة العرب والدجال
وطلوع الشمس من مغربها وياجوج وماجوج ونزول عيسى ونار تخرج من عدن
وقوله لم تكن امنت من قبل صفة لقوله نفسا وقوله او كسبت فى ايمانها خيرا
صفة ثانية معطوفة على الصفة الاولى والمعنى ان اشراط الساعة اذا ظهرت
ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان نفسا ما امنت قبل ذلك وما كسبت
فى ايمانها خيرا قبل ذلك ثم قال بعد ذلك قل انتظروا انا منتظرون قوله
تعالى ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شى انما

٣٠٤

امرهم الى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون قرا حمزة والكسائى فارقوا بالالف
والباقون فرقوا ومعنى القراءتين عند التحقيق واحد لان الذى فرق دينه
بمعنى انه اقر ببعض وانكر بعضا فقد فارقه فى الحقيقة وفى الاية اقوال المراد
ساير الملل قال ابن عباس يريد ساير المشركين بعضهم يعبدون الملائكة
ويزعمون انهم بنات الله وبعضهم يعبدون الاصنام ويقولون هولاء
شفعاونا عند الله فهذا معنى فرقوا دينهم وكانوا شيعا اى فرقا واحزابا
فى الضلالة وقال مجاهد وقتادة هم اليهود والنصارى وذلك لان النصارى
تفرقوا فرقا وكفر بعضهم بعضا وكذلك اليهود وهم اهل كتاب واحد
واليهود تكفر النصارى والقول الثانى المراد من الاية اخذوا ببعض وتركوا
بعضا كما قال تعالى ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله
ورسله ويقولون نومن ببعض ونكفر ببعض والقول الثالث قال مجاهد ان الذين
فرقوا دينهم هم من هذه الامة وهم اهل البدع والشبهات واعلم ان المراد من
الاية الحث على ان تكون كلمة المسلمين واحدة وان لا يتفرقوا فى الدين ولا يبتدعوا
البدع وقوله لست منهم فى شى فيه قولان الاول انت منهم برى وهم منك بريا وتاويله
انك بعيد عن اقوالهم ومذاهبهم والعقاب اللازم على تلك الاباطيل مقصور
عليهم لا يتعداهم والثانى لست من قتالهم فى شى قال السدى يقول
لم نومر بقتالهم فلما امر بقتالهم نسخ وهذا بعيد لان المعنى لست من
قتالهم فى هذا الوقت فى شى فورود القتال فى وقت اخر لا يوجب النسخ
ثم قال انما امرهم الى الله بالاستيصال والاهلاك ثم ينبئهم بما كانوا
يفعلون والمراد الوعيد قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون فى الاية مسايل
المسئلة الاولى قال بعضهم الحسنة لا اله الا الله والسيئة الشرك وهذا
بعيد بل يجب ان يكون محمولا على العموم اما تمسكا باللفظ واما لاجل انه حكم
مرتب على وصف مناسب له فيقتضى كون الحكم معللا بذلك الوصف فوجب
ان يعم لعموم العلة المسئلة الثانية قال الواحدى حذفت الهاء من عشر والامثال
جمع مثل والمثل مذكر لانه اريد عشر حسنات امثالها ثم حذفت الحسنات واقيمت
الامثال التى هى صفتها مقامها وحذف الموصوف كثير فى الكلام ويقوى هذا قراءة
من قرا عشر امثالها بالرفع والتنوين المسئلة الثالثة مذهبنا ان الثواب تفضل
من الله تعالى فى الحقيقة وعلى هذا التقدير فلا اشكال فى الاية اما المعتزلة فهم
فرقوا بين الثواب والتفضل فان الثواب هو المنفعة المستحقة والتفضل هو
المنفعة الغير المستحقة والتفضل هو المنفعة التى لا تكون مستحقة ثم انهم على تفريع
مذهبهم اختلفوا فقال بعضهم العشرة تفضل والثواب غيرها وهو قول
الجبائى قال لانه لو كان الواحد ثوابا وكانت التسعة تفضلا لزم ان يكون الثواب
دون التفضل وذلك لا يجوز لانه لو جاز ان يكون التفضل مساويا للثواب فى الكثرة
والشرف لم يبق فى التكليف فايدة اصلا فيصير عبثا ولما بطل ذلك علمنا ان الثواب

يجب ان يكون اعظم في القدر وفي التعظيم من التفضل وقال آخرون لا يبعد ان
يكون الواحد من هذه التسعة ثوابا ويكون التسعة الباقية تفضلا الا ان ذلك
الواحد يكون اوفر واعلى واعظم شانا من التسعة ثوابا ويكون التسعة الباقية
الباقية المسئلة الثالثة قال بعضهم التقدير بالعشرة ليس المراد منه التحديد
بل اراد الاضعاف مطلقا كقول القايل لئن اسديت الي معروفا لاكافينك
بعشر امثاله وفي الوعيد يقال لئن كلمتني بواحدة لكلمتك عشرا ولا يريد
التحديد كذا هاهنا والدليل على انه لا يمكن حمله على التحديد قوله تعالى مثل
الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل
الاية ثم قال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها اي الا جزاء يساويها
ويوازنها روى ابو ذر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى قال الحسنة
عشر او ازيد والسيئة واحدة او اعفو فالويل لمن غلبت احاده اعشاره وقال
صلى الله عليه وسلم يقول الله اذا هم عبدي بحسنة فاكتبوها له حسنة وان
هم بسيئة فلا تكتبوا فان عملها فسيئة وهم لا يظلمون اي لا ينقص من ثواب
طاعتهم ولا يزاد على عقاب سيئاتهم وفي الاية سؤالات السؤال الاول
كيف يوجب عقاب الابد على نهاية التغليظ الجواب اعلم ان الله تعالى
اعلم انه لو عاش احدهم ابدا لبقي على ذلك الاعتقاد ابدا فلما كان ذلك العزم
في عزيمته ما يتغير عنه جوزي عنه ذلك بعقاب الابد بخلاف المسلم المذنب
فانه يكون على عزم الاقلاع من ذلك الذنب فلا جرم كانت عقوبته كانت
منقطعة السؤال الثاني اعتاق الرقبة الواحدة تارة جعل بدلا عن صيام
ستين يوما وهو في الظهار وتارة بدلا عن صيام ايام فلا بل وذلك
يدل على ان المساواة غير معتبرة جوابه ان المساواة انما تحصل بوضع
الشرع وحكمه السؤال الثالث اذا احدث في راس انسان موضحتين
وجب فيه ارشان فان رفع الحاجز بينهما صار الواجب ارش موضحة واحدة فههنا
ازدادت الجناية وقل العقاب فالمساواة غير معتبرة الجواب ان ذلك
من باب تعبدات الشرع وتحكماته السؤال الرابع يجب في مقابل تفويت
كل واحد من الاعضاء دية كاملة ثم اذا قتله وفوت كل الاعضاء وجب دية
واحدة وذلك يمنع القول برعاية المماثلة وجوابه انه من باب تحكمات الشريعة
قوله تعالى قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابرهيم حنيفا وما كان من
المشركين اعلم انه تعالى لما علم رسوله انواع الدلايل في الايات والرد على
القائلين بالشرك والانداد والاضداد وبالغ في تقرير اثبات القضا والقدر
ورده على اهل الجاهلية في اباطيلهم امره ان يختم الكلام بقوله انني هداني
ربي وذلك يدل على ان الهداية لا تحصل الا بالله عز وجل وانتصب دينا
بوجهين احدهما على البدل من محل صراط لان معناه هداني ربي صراطا مستقيما
والثاني ان يكون التقدير الزموا دينا وقوله قيما قال صاحب الكشاف القيم
فيعل من قام كسيد من ساد وقرا اهل الكوفة قيما مكسورة القاف خفيفة الياء

قال الزجاج

قال الزجاج وهو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والجوع والشبع وفي
التاويل دينا ذا قيم او وصف الدين بهذا المصدر على سبيل المبالغة وقوله
ملة ابرهيم حنيفا فقوله ملة بدل من قوله دينا قيما وحنيفا منصوب على الحال
من ابرهيم والمعنى هداني وعرفني ملة ابرهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية ثم قال
في صفة ابرهيم وما كان من المشركين والمقصود منه الرد على المشركين قوله تعالى
قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك
امرت وانا اول المسلمين اعلم انه تعالى لما عرفه الدين المستقيم يصنع به
يؤديه فقوله قل ان صلاتي ونسكي لله يدل على انه يؤديه مع الاخلاص واكده
بقوله لا شريك له وهذا يدل على انه لا يكفي في العبادات ان يؤتى بها كيف كانت
بل يجب ان يؤتى بها مع تمام الاخلاص وهذا من اقوى الدلايل على ان شرط صحة
الصلاة ان ياتي بها مقرونا بالاخلاص اما قوله ونسكي فقيل المراد بالنسك
الذبيحة بعينها يقول من فعل كذا فعليه نسك اي دم يهريقه وجمع
بين الصلاة والذبح كما في قوله فصل لربك وانحر وروى ثعلب عن ابن الاعرابي
النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة وقيل للمتعبد ناسك لانه خلص
نفسه من دنس الاثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث وعلى هذا التاويل
فالنسك كلما به تقرب الى الله تعالى الا ان الغالب عليه في العرف الذبح وقوله
ومحياي ومماتي لله رب العالمين اي حياتي وموتي لله واعلم انه قال ان صلاتي
ونسكي ومحياي ومماتي لله فاثبت كون الكل لله والمحيا والممات لله بمعنى
ان يؤتى بهما لطاعة الله فان ذلك محال لان معنى كونهما واقعين لله انهما
لحاصلان بخلق الله وكذلك يجب ان يكون كون الصلاة والنسك لله بمعنى
كونهما واقعين بخلقه وذلك من ادل الدلايل على ان طاعات العبد مخلوقة
لله وقرا نافع محياي ساكنة الياء ونصبها في مماتي واسكان الياء في محياي شاذ
غير مستعمل لان فيه جمعا بين ساكنين لا يلتقيان على هذا الحد ولا ينتظم ومنهم
من قال انه لغة لبعضهم وحاصل الكلام انه تعالى امر رسوله بان يبين ان
صلاته وساير عباداته وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله وتقديره وقضائه
وحكمه ثم انه نص انه لا شريك له في الخلق والتقدير ثم يقول وبذلك امرت
اي وبهذا التوحيد امرت ثم يقول المراد كونه اول مسلمي زمانه والله اعلم
قوله تعالى قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس الا عليها
ولا تزر وازرة وزر اخرى ثم ينبئكم بما كنتم فيه تختلفون اعلم انه تعالى
لما امر محمدا بالتوحيد المحض وهو ان يقول ان صلاتي ونسكي الى قوله لا شريك
له امر ان يذكر ما يجري مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد وتقريره من وجهين
الاول ان اصناف المشركين اربعة لان عبدة الاصنام اشركوا بالله وعبدة الكواكب
اشركوا بالله والقائلين بيزدان واهرمن وهم الذين قال الله في حقهم وجعلوا لله
شركاء الجن اشركوا بالله والقائلين بان المسيح ابن الله والملائكة بنات الله اشركوا
ايضا بالله فهؤلاء هم فرق المشركين وكلهم معترفون بالله سبحانه هو خالق

السموات والارضين وكل ما في العالم من الموجودات وهو الخالق للاصنام والاوثان باسرها واما عبدة الكواكب فهم معترفون بان الله خالقها وموجدها واما القائلون بيزدان واهرمن فهم ايضا معترفون بان الشيطان محدث وان محدثه هو الله تعالى واما القائلون بالمسيح والملائكة فهم ايضا معترفون بان الله خالق هؤلاء الشركاء الكل فثبت بما ذكرنا ان طوائف المشركين اطبقوا واتفقوا على ان الله خالق هؤلاء الشركاء واذا عرفت هذا فالله سبحانه قال له يا محمد قل اغير الله ربا ابغي ان هؤلاء الذين اتخذوا ربا غير الله اقروا بان الله خالق تلك الاشياء وهل يدخل في العقل جعل المربوب شريكا للرب وجعل العبد شريكا للمولى وجعل المخلوق شريكا للخالق ولما كان الامر كذلك ثبت بهذا الدليل ان اتخاذ رب غير الله قول فاسد ودين باطل الوجه الثاني في تقدير هذا الكلام ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته وثبت ان الواجب لذاته واحد وثبت ان ما سواه ممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته واذا كان واذا كان كذلك كان تعالى ربا لكل شيء واذا ثبت هذا فنقول صريح العقل يشهد بانه لا يجوز كون المربوب شريكا للرب فهذا هو المراد من قوله قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ثم انه تعالى لما بين بهذا الدليل القاطع هذا التوحيد بين انه لا يرجع اليه من كفرهم وشركهم ذم ولا عقاب فقال ولا تكسب كل نفس الا عليها ومعناه ان اثم الجاني عليه لا على غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا يؤخذ نفس اثمة باثم اخرى ثم بين تعالى ان رجوع هؤلاء المشركين الى موضع لا حاكم فيه الا الله سبحانه وهو قوله ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون قوله تعالى وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ اعلم ان في قوله جعلكم خلائف الارض وجوها احدها جعلكم خلائف الارض لان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين فخلفت امته سائر الامم وثانيها جعلهم يخلف بعضهم بعضا وثالثها انهم خلفاء الله في ارضه يملكونها ويتصرفون فيها ثم قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات في الشرف والعقل والمال والجاه والرزق واظهار هذا التفاوت ليس لاجل العجز والجهل والبخل فانه سبحانه متعال عن هذه الصفات وانما هو لاجل الابتلاء والامتحان وهو المراد من قوله ليبلوكم فيما آتاكم وقد ذكرنا وقد ذكرنا ان حقيقة الابتلاء والامتحان على الله محال الا ان المراد من قوله ليبلوكم فيما هو التكليف وهو عمل لو صدر من الواحد منا لكان شبيها بالامتحان والابتلاء في هذا الاسم لاجل المشابهة ثم ان هذا المكلف اما ان يكون مقصرا فيما كلف به واما ان يكون موفرا فيه فان كان الاول كان نصيبه من التخويف والترهيب هو قوله ان ربك سريع العقاب بالشرعة لان ما هو آت قريب وان كان الثاني وهو ان يكون موفرا في تلك الطاعات كان نصيبه من التشريف هو قوله وانه لغفور

رحيم اي يغفر العيوب والذنوب في الدنيا يستر بفضله وكرمه ورحمته وفي الاخرة بان يفيض عليه انواع نعمه وهذا الكلام بلغ في شرح الاعذار والانذار والترغيب والترهيب الى حيث لا يمكن الزيادة عليه وهذا اخر الكلام في الانعام والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي واله وصحبه وسلم

قال ابن عباس انها مكية وعن قتادة كذلك غير قوله تعالى واسألهم عن القرية الى قوله بما كانوا يفسقون فهو مدني

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى المص كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنْذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ في الاية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس المص انا الله افصل وعنه ايضا انا الله اعلم وافصل قال الواحدي وعلى هذا التفسير فهذه الحروف واقعة في موضع جمل والجمل اذا كانت ابتداء وخبرا فقط لا موضع لها من الاعراب فقوله انا الله اعلم لا موضع لها من الاعراب فقوله انا مبتدأ والله خبره وقوله اعلم خبر بعد خبر واذا كان معنى المص انا الله كان اعرابها كاعراب الشيء الذي هو تأويل لها وقال السدي المص على هجاء قولنا في اسماء الله تعالى انه المصور قال القاضي ليس حمل هذا اللفظ على قوله انا الله افضل اولى من حمله على قوله انا الله اصلح انا الله امتحن انا الله املك لانه ان كان العبرة بحرف الصاد فهو موجود في قولنا انا الله اصلح وان كانت العبرة بحرف الميم فكما انه موجود في العلم فهو ايضا موجود في الملك والامتحان فكان حمل قوله المص على ذلك المعنى بعينه محض التحكم وايضا فان جاز تفسير الالفاظ على ما فيها من الحروف من غير ان تكون تلك اللفظة موضوعة في اللغة لذلك المعنى انفتح طريقة الباطنية في تفسير سائر الفاظ القران بما يشاكل هذا الطريق واما قول بعضهم فانه من اسماء الله تعالى فابعد لانه ليس جعله اسما لله تعالى اولى من جعله اسما لبعض رسله من الملائكة او الانبياء لان الاسم انما يصير اسما للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح وذلك مفقود ها هنا بل الحق ان قوله المص اسم لقب لهذه السورة والالقاب لا تفيد فائدة في المسميات بل هي قائمة مقام الاشارات ولله تعالى ان يسمي هذه السورة بقوله المص كما ان الواحد منا اذا وجد له ولد فانه يسميه بمحمد اذا عرفت هذا فنقول قوله المص مبتدأ وقوله كتاب خبره وقوله انزل اليك صفة لذلك الخبر اي السورة المسماة بقولنا المص كتاب انزل اليك من ربك فان قيل الدليل الذي دل على صحة نبوة محمد عليه السلام هو ان الله خصه بانزال هذا القران عليه فما لم يعرف هذا المعنى لا يمكنه ان يعرف نبوته وما لم يعرف نبوته لا يمكنه ان يحتج بقوله فلو اثبتنا كون هذه السورة نازلة عليه من عند الله تعالى والدليل عليه انه عليه السلام ما تلمذ لاستاذ ولا تعلم من معلم ولا طالع كتابا ولم يخالط

لعلما والشعرا واهل الاخبار وانقضى من عمره اربعون سنة ولم يتفق له
شئ من هذه الاحوال ثم بعد انقضاء الاربعين ظهر عليه هذا الكتاب العزيز
المشتمل على علوم الاولين والاخرين وطريق العقل يشهد بان هذا لا يكون الا بطريق
الوحي من عند الله تعالى فثبت بهذا الدليل العقلي ان المص كتاب انزل على
محمد صلى الله عليه وسلم من عند ربه واله المسئلة الثانية احتج القايلون
بخلق القران بقوله تعالى كتاب انزل اليك قالوا انه تعالى وصفه بكونه
منزلا والانزال يقتضي الانتقال من حال الى حال وذلك لا يليق بالقديم
فدل على انه محدث وجوابه ان الموصوف بالانزال يقتضي الانتقال والتنزيل
على سبيل المجاز هو هذه الحروف ولا نزاع في كونها محدثة مخلوقة والله اعلم
فان قيل ان المراد منه الحروف الا ان الحروف اعراض غير باقية بدليل انها متوالية
وكونها متوالية يشعر بعدم بقايها واذا كان كذلك فالعرض الذي لا يبقى
زمانين كيف يعقل وصفها بالنزول والجواب انه تعالى احدث
هذه الرقوم والنقوش في اللوح المحفوظ ثم ان الملك يطالع تلك
النقوش وينزل من السماء الى الارض ويعلم محمد تلك الحروف والكلمات
فكان المراد بكون تلك الحروف نازلة هو ان مبلغها نزل من السماء
الى الارض المسئلة الثالثة الذين اثبتوا لله مكانا تمسكوا بهذه الاية
فقالوا ان كلمة من لابتداء الغاية وكلمة الى لانتهاء الغاية فقوله انزل اليك
يقتضي حصول مسافة مبداها هو الله وغايتها محمد وذلك يدل على انه تعالى
مختص بجهة فوق لان النزول هو الانتقال من فوق الى اسفل و فوق
جوابه لما ثبت بالدلايل القاهرة ان المكان والجهة على الله
تعالى محال وجب حمله على التاويل الذي ذكرناه وهو ان الملك انتقل
من العلو الى السفل ثم قال تعالى فلا يكن في صدرك حرج منه وفي تفسير
الحرج قولان الاول الحرج الضيق والمعنى لا يضيق صدرك بسبب ان
يكذبوك في التبليغ والثاني فلا يكن في صدرك حرج منه اي شك منه
كقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك وسمي الشك حرجا لان
الشاك ضيق الصدر كما ان المتيقن منشرح الصدر منفسح القلب
ثم قال تعالى لتنذر به هذا الكلام ما ذا يتعلق فيه اقوال
الاول قال الفراء انه متعلق بقوله انزل على التقديم والتاخير والتقدير
كتاب انزل اليك لتنذر به فلا يكن في صدرك حرج منه وانما قلنا لان
الاقدام على الانذار والتبليغ لا يتم ولا يكمل الا عند زوال الحرج عن
الصدر فلهذا السبب امره الله تعالى بازالة الحرج عن الصدر ثم
امره بعد ذلك بالانذار والتبليغ الثاني قال ابن الانباري اللام هاهنا
بمعنى كي والتقدير لا يضيق صدرك ولا يضعف عن ان تنذر به والعرب
تضع هذه اللام موضع ان قال تعالى يريدون ان يطفيوا وقال في موضع
اخر يريدون ليطفيوا وهما بمعنى واحد والثالث تقدير الكلام ان هذا الكتاب

انزله

٣٠٧

انزله الله عليك واذا علمت انه تنزيل الله فاعلم ان عناية الله معك واذا علمت
انه كذلك فلا يكن في صدرك حرج لان كل من كان الله حافظا له وناصرا له
لم يخف احدا واذا زال الخوف والضيق عن القلب فاشتغل بالانذار والتبليغ
والتذكير اشتغال الرجال الابطال ولا تبال باحد من اهل الزيغ والضلال
والابطال ثم قال وذكرى للمؤمنين قال ابن عباس يريد مواعظ للمصدقين
قال الزجاج وهو اسم في موضع المصدر وقال الليث الذكرى اسم للتذكرة وفي
ذكرى من الاعراب وجوه قال الفرا يجوز ان يكون في موضع نصب على معنى
لتنذر به ولتذكر ويجوز ان يكون رفعا بالرد على قوله كتاب والتقدير كتاب حق
وذكرى ويجوز ايضا ان يكون التقدير وهو ذكرى ويجوز ان يكون خفضا
لان معنى لتنذر به لان تنذر به فهو موضع خفض لان المعنى للانذار والذكرى
فان قيل لم قيد هذا الذكرى بالمؤمنين قلنا هو نظير قوله تعالى هدى للمتقين
والبحث العقلي فيه ان النفوس البشرية على قسمين نفوس بليدة جاهلة
بعيدة عن عالم الغيب غريقة في طلب اللذات الجسمانية والشهوات
الجسدانية ونفوس شريفة مشرقة بانوار الالهية مستعدة بالجواذب
الروحانية فبعثة الانبياء والرسل في حق القسم الاول انذار وتخويف فانهم
لما غرقوا في نوم الغفلة ورقدة الجهالة احتاجوا الى موقظ يوقظهم والى منبه
ينبههم واما في حق القسم الثاني فتذكير وتنبيه وذلك لان هذه النفوس بجواهرها
الاصلية مستعدة للانجذاب الى عالم القدس والاتصال بالحضرة الصمدية
الا انه ربما غشيها غواش من عالم الجسم فيعرض نوع ذهول وغفلة
فاذا سمعت دعوة الانبياء واتصل بها انوار ارواح رسل الله تذكرت
مركزها وابصرت منشاها واشتاقت الى ما حصل هنالك من الروح
والراحة والريحان فثبت انه تعالى انما انزل هذا الكتاب على رسوله ليكون
انذارا في حق طايفة وذكرى في حق طايفة اخرى والله اعلم قوله تعالى
اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء قليلا ما تذكرون
اعلم ان امر الرسالة انما يتم بالمرسل وهو الله سبحانه والمرسل وهو الرسول
والمرسل اليه وهو الامة فلما امر في الاية الاولى الرسول بالتبليغ والانذار مع قلب
قوي وعزم صحيح امر المرسل اليه وهو الامة بمتابعة الرسول فقال اتبعوا
ما انزل اليكم من ربكم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قال الحسن يا ابن
ادم امرت باتباع كتاب الله وسنة رسوله واعلم ان قوله اتبعوا ما انزل اليكم
من ربكم يتناول الكتاب والسنة فان قيل لما ذا قال انزل اليكم وانما انزل على
الرسول قلنا انه منزل على الكل بمعنى انه خطاب للكل اذا عرفت هذا فنقول هذه
الاية تدل على ان تخصيص عموم القران بالقياس لا يجوز لان عموم القران منزل
من عند الله والله تعالى اوجب متابعته فوجب العمل بعموم القران ولما وجب العمل به
امتنع العمل بالقياس والا لزم التناقض وان قالوا لما ورد الامر بالقياس في القران
وهو قوله فاعتبروا كان العمل بالقياس عملا بما انزل الله قلنا هب انه كذلك الا انا

نقول الآية الدالة على وجوب العمل بالقياس انما يدل على الحكم المثبت بالقياس
لا ابتداء بل بواسطة ولما وقع التعارض كالذي دل عليه ما انزله الله ابتداء اولى
بالرعاية من الحكم الذي دل عليه ما انزله الله بواسطة شيء آخر فكان الترجيح
من جانبنا والله اعلم المسئلة الثانية قوله تعالى ولا تتبعوا من دونه اولياء
قالوا معناه ولا تتولوا من دونه من شياطين الجن والانس فيحملوكم على عبادة
الاوثان والاهواء والبدع ولقايل ان يقول الآية تدل على ان المتبوع اما ان
يكون هو الشيء الذي انزله الله او غيره اما الاول فهو الذي امر الله باتباعه
واما الثاني فهو الذي نهى الله عن اتباعه فكان المعنى ان كل ما يغاير الحكم
الذي انزله الله فانه لا يجوز اتباعه اذا ثبت هذا فنقول ان نفاة القياس
تمسكوا به في نفي القياس فقالوا الآية تدل على انه لا يجوز متابعة غير ما
انزل الله فوجب ان لا يجوز فان قالوا انما دل قوله فاعتبروا على العمل بالقياس
كان العمل بالقياس عملا بما انزله الله واجيب عنه بان العمل بالقياس لو كان عملا بما
انزل الله لكان تارك العمل بمقتضى القياس كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون ولما اجمعت الامة على عدم التكفير علمنا ان العمل
بحكم القياس ليس عملا بما انزل الله وحينئذ يتم الدليل واجاب عنه مثبتوا
القياس بان كون القياس حجة ثبت باجماع الصحابة والاجماع دليل قاطع
وما ذكرتموه تمسك بظاهر العموم وهو دليل مظنون والقاطع اولى من المظنون
واجاب الاولون بانكم اثبتم ان الاجماع حجة بعموم قوله ويتبع غير
سبيل المؤمنين وعموم قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وعموم قوله
كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر و
بعموم قوله لا تجتمع امتي على الضلالة وعلى هذا فاثبات كون الاجماع حجة
فرع على التمسك بالعمومات والفرع لا يكون اقوى من الاصل واجاب مثبتوا
القياس بان الآيات والاحاديث والاجماع لما تعاضدت في اثبات القياس
قويت القوة وحصل الترجيح والله اعلم المسئلة الثالثة الحشوية الذين
ينكرون النظر العقلي والبراهين العقلية تمسكوا بهذه الآية وهو بعيد لان
العلم بكون القرآن حجة موقوف على صحة التمسك بالدلايل العقلية فلو
جعلنا القرآن طاعنا في صحة الدلايل العقلية لزم التناقض وهو باطل
المسئلة الرابعة قرا ابن عامر قليلا يتذكرون بالياء وتشديد الذال تارة
والتاء اخرى وقرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالتاء وتخفيف الذال
والباقون بالياء وتشديد الذال مجهورة قال الواحدي رحمه الله يذكرون
اصله يتذكرون فادغم تاء تفعل في الذال لان التاء مهموسة والذال
مجهورة والمجهور ازيد صوتا من المهموس فحسن ادغام الانقص في الازيد
وما موصولة بالفعل وهي معه بمنزلة المصدر والمعنى قليلا تذكركم واما قراءة
ابن عامر يتذكرون بياء وتاء فوجهه ان هذا خطاب النبي صلى الله عليه وسلم
اي قليلا ما تذكر هؤلاء الذين ذكروا بهذا الخطاب واما قراءة حمزة والكسائي

وحفص

وحفص خفيفة الذال شديدة الكاف فقد حذفوا التاء التي ادغمها الاولون وذلك
حسن لاجتماع ثلاثة احرف متقاربة والله اعلم قال صاحب الكشاف وقرأ مالك
بن دينار ولا تبتغوا من الابتغاء من قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا قوله تعالى
وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون فما كان دعواهم اذ جاءهم
باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين اعلم انه تعالى لما امر الرسول بالانذار
والتبليغ وامر القوم بالقبول والمتابعة ذكر في هذه الآية ما في ترك المتابعة
والاعراض عنها من الوعيد وفي الآية مسايل المسئلة الاولى قال الزجاج موضع
كم رفع بالابتداء وخبره اهلكناها قال وهو احسن من ان يكون في موضع نصب لان
قولك زيد ضربته اجود من قولك زيدا ضربته والنصب جيد عربي ايضا كقوله تعالى
انا كل شيء خلقناه بقدر المسئلة الثانية قيل في الآية محذوف والتقدير وكم من اهل
قرية ويدل عليه وجوه احدها قوله فجاءهم باسنا والباس لا يليق الا بالاهل وثانيها
قوله او هم قائلون فعاد الضمير الى اهل القرية وثالثها ان الزجر والتحذير لا يقع للمكلفين
الا باهلاكهم ورابعها ان معنى البيات والقائلة لا يصح الا فيهم فان قيل فلماذا قال اهلكناها
اجابوا بانه تعالى رد الكلام على اللفظ دون المعنى كقوله تعالى وكاين من قرية عتت فرد
اللفظ ثم قال اعد الله لهم فرد على المعنى ولهذا المعنى قال الزجاج ولو قال فجاءهم باسنا
لكان صوابا وقال بعضهم لا محذوف في الآية والمراد اهلاك نفس القرية لان في اهلاكها
بهدم او خسف او غيرهما اهلاك من فيها ولان على هذا التقدير كان قوله فجاءها باسنا
محمول على ظاهره ولا حاجة فيه الى التاويل المسئلة الثالثة لقايل ان يقول قوله وكم
من قرية اهلكناها فجاءهم باسنا يقتضي ان يكون الاهلاك متقدما على مجيء الباس
وليس الامر كذلك فان مجيء الباس مقدم على الاهلاك والعلماء اجابوا عن هذا
السؤال من وجوه احدها المراد بقوله اهلكناها اي حكمنا بهلاكها فجاءهم وثانيها
انه لو قال وكم من قرية اردنا اهلاكها فجاءها باسنا كقوله تعالى اذا قمتم
الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وثالثها انه لو قال وكم من قرية اهلكناها فجاءهم
اهلاكنا لم يكن السؤال واردا فكذا ههنا لانه تعالى عبر عن ذلك الاهلاك
بلفظ الباس فان قالوا السؤال باق لان الفاء في قوله فجاءها باسنا فاء التعقيب
وهو يوجب المغايرة فنقول الفاء قد تجيء بمعنى التفسير كقوله عليه السلام لا يقبل
الله صلاة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه
فالفاء في قوله فيغسل للتفسير لان غسل الوجه واليدين كالتفسير لوضع الطهور
مواضعه فكذلك ههنا الباس جار مجرى التفسير لذلك الاهلاك لان الاهلاك
قد يكون بالموت المعتاد وقد يكون بتسليط الباس والبلاء عليهم فكان ذكر الباس
تفسيرا لذلك الاهلاك ورابعها قال الفراء لا يبعد ان يقال الباس والاهلاك
يقعان معا كما يقول اعطيتني فاحسنت وما كان الاحسان بعد الاعطاء
ولا قبله وانما وقعا معا فكذا ههنا وقوله بياتا قال الفراء يقال بات الرجل
يبيت بيتا وربما قالوا بياتا قال وسمي البيت بيتا لانه يبات فيه قال
صاحب الكشاف قوله بياتا مصدر واقع موقع الحال بمعنى بايتين وقوله او هم

قايلون فيه بحثان البحث الاول انه حال معطوفة على قوله بياتا كانه قيل فجاءها باسنا
بائتين او قائلين قال الفراء فيه واو مضمرة والمعنى اهلكناها فجاءها باسنا
بياتا او وهم قائلون الا انهم استثقلوا الجمع بين حرفي العطف ولو قيل
كان صوابا وقال الزجاج انه ليس بصواب لان واو الحال قريبة من واو العطف
فالجمع بينهما يوجب الجمع بين المثلين وانه لا يجوز ولو قلت جاءني زيد راجلا
وهو فارس لم يحتج فيه الى واو العطف البحث الثاني كلمة او دخلت
هاهنا بمعنى انه جاءهم باسنا مرة ليلا ومرة نهارا وفي القيلولة قولان قال
الليث القيلولة نومة نصف النهار وقال الازهري القيلولة عند العرب
الاستراحة نصف النهار اذا اشتد الحر وان لم يكن مع ذلك نوم والدليل
عليه ان الجنة لا نوم فيها والله تعالى يقول اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا
واحسن مقيلا ومعنى الاية انهم جاءهم باسنا وهم غير متوقعين له اما
ليلا وهم نائمون او نهارا وهم قائلون والمقصود انه جاءهم العذاب على حين
غفلة منهم من غير تقدم امارة تدلهم على نزول ذلك العذاب فكانه قيل للكفار
لا تغتروا باسباب الامن والراحة والفراغ فان عذاب الله اذا وقع وقع دفعة
من غير سبق امارة فلا تغتروا باحوالكم ثم قال تعالى فما كان دعواهم قال اهل
اللغة الدعوى اسم يقوم مقام الادعاء ومقام الدعاء حكى سيبويه اللهم
اشركنا في صالح دعاء المسلمين قال ابن عباس فما كان تضرعهم اذ جاءهم
باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين فاقروا على انفسهم بالشرك قال ابن الانباري
فما كان قولهم اذ جاءهم باسنا الا الاعتراف بالظلم والاقرار بالاساءة
وقوله الا ان قالوا الاختيار عند النحويين ان يكون موضع ان رفعا بكان
ويكون قوله دعواهم نصبا كقوله فما كان جواب قومه الا ان قالوا وقوله
فكان عاقبتهما انهما في النار وقوله وما كان حجتهم الا ان قالوا ويجوز
ايضا ان يكون على الضد من هذا بان يكون الدعوى رفعا وان قالوا نصبا
كقوله ليس البر ان تولوا على قراءة من رفع البر والاصل في هذا الباب انه اذا حصل
بعد كان معرفتان فانت بالخيار في رفع ايهما شئت وفي نصب الآخر كقولك
كان زيد اخاك وان شئت كان زيدا اخوك قال الزجاج الا ان الاختيار اذا جعلنا
دعواهم في موضع رفع ان تقول فما كانت دعواهم فلما قال كان دل على ان الدعوى
في موضع نصب ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز تذكير الدعوى وان كانت رفعا
فتقول كان دعواه باطلا والله اعلم قوله تعالى فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن
المرسلين فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين في الاية مسائل المسئلة الاولى في تقرير وجه
النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر الرسول في الاية المتقدمة بالتبليغ وامر الامة
بالقبول والمتابعة وذكر التهديد على ترك القبول والمتابعة بذكر نزول العذاب
في الدنيا اتبعه بنوع آخر من التهديد وهو انه تعالى يسئل الكل عن كيفية اعماله يوم
القيمة والوجه الثاني انه تعالى لما قال فما كان دعواهم اذ جاءهم باسنا الا ان قالوا
انا كنا ظالمين اتبعه بانه لا يقع يوم القيمة الا على ما يكون منهم من الاعتراف بل ينضاف

اليه

اليه انه تعالى يسئل الكل عن كيفية اعماله وبين ان هذا السؤال لا يختص باهل العقاب
بل هو عام في اهل العقاب وفي اهل الثواب المسئلة الثانية الذين ارسل اليهم الامة
والمرسلون هم الرسول فبين تعالى انه يسئل الفريقين ونظير هذه الاية قوله فوربك
لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون لقائل ان يقول المقصود من السؤال ان يخبر المسئول
عنه عن كيفية اعماله فلما اخبر الله عنهم في الاية المتقدمة انهم يقرون بانهم كانوا
ظالمين فما الفائدة في ذكر هذا السؤال بعده وايضا قال تعالى بعد هذه الاية فلنقصن
عليهم بعلم فاذا كان يقصه عليهم فما معنى هذا السؤال والجواب انهم لما اقروا بانهم كانوا
ظالمين مقصرين سئلوا بعد ذلك عن سبب ذلك الظلم والتقصير والمقصود منه
التقريع والتوبيخ فان قيل فما الفائدة في سؤال الرسل مع العلم بانه لم يصدر عنهم تقصير البتة
قلنا لانهم اذا اثبتوا انه لم يصدر عنهم تقصير البتة التحق التقصير بكليته بالامة
فيتضاعف اكرام الله في حق الرسل لظهور براءتهم عن جميع موجبات التقصير
ويتضاعف اسباب الخزي والاهانة في حق الكفار لما ثبت ان كل التقصير كان منهم
ثم قال تعالى فلنقصن عليهم والمراد انه تعالى يكرر ويبين للقوم ما اعلنوه واسروه
من اعمالهم وان يقص الوجوه التي لاجلها اقدموا على تلك الاعمال ثم بين تعالى انه انما
يصح منه ان يقص تلك الاحوال عليهم لانه ما كان غائبا عن احوالهم بل كان
عالما بها وما خرج عن علمه شيء منها وذلك يدل على ان الالهية لا تكمل الا اذا كان
الاله عالما بجميع الجزئيات حتى يمكنه التمييز المطيع عن العاصي والمحسن عن
المسيء وظهر ان كل من انكر كونه تعالى عالما بالجزئيات امتنع منه الاعتراف بكونه
تعالى آمرا ناهيا مثيبا معاقبا ولهذا السبب فانه تعالى اينما ذكر احوال البعث والقيمة
بين كونه عالما بجميع المعلومات المسئلة الثالثة قوله تعالى فلنقصن عليهم
بعلم يدل على انه تعالى عالم بالعلم وان قول من يقول انه لا علم لله قول باطل فان قيل كيف
الجمع بين قوله فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين وبين قوله فيومئذ
لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان وقوله ولا يسئل عن ذنوبهم المجرمون قلنا فيه وجوه
احدها ان القوم لا يسئلون عن الاعمال لان الكتب مشتملة عليها ولكنهم يسئلون
عن الدواعي التي دعتهم الى الاعمال وعن الصوارف التي صرفتهم عنها وثانيها ان السؤال
قد يكون لاجل الاسترشاد والاستفادة وقد يكون لاجل التوبيخ والاهانة كقول
القائل الم اعطك الم احسن اليك قال الشاعر الستم خير من ركب المطايا
اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لا يسئل احدا لاجل الاستفادة والاسترشاد ويسئلهم
لاجل توبيخ الكفار واهانتهم ونظيره قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون
ثم قال فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فان الاية الاولى تدل على ان المسائلة
الحاصلة بينهم انما كانت على سبيل ان بعضهم يلوم بعضا والدليل عليه قوله واقبل
بعضهم على بعض يتلاومون وقوله فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون معناه
انه لا يسئل بعضهم بعضا على سبيل الشفقة واللطف لان النسب يوجب الميل
والرحمة والاكرام والوجه الثالث في الجواب ان يوم القيامة يوم طويل ومواقفها
كثيرة فاخبر عن بعض الاوقات بحصول السؤال وعن ان يكونوا رسلا او مرسلا اليهم

بعضها بعدم السؤال المسئلة الرابعة الاية تدل على انه تعالى يحاسب كل عباده
لانهم لا يخرجون عن

ويبطل قول من يزعم انه لا حساب على الانبياء والكفار المسئلة الخامسة الاية
تدل على كونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة لانه تعالى قال وما كنا غائبين
ولو كان تعالى على العرش لكان غائبا عنا فان قالوا نحمله على انه تعالى ما كان غائبا
عنهم بالعلم والاحاطة قلنا هذا تاويل والاصل في الكلام حمله على الحقيقة فان
قالوا فانتم لما قلتم انه تعالى غير مختص بشيء من الاحياز والجهات
فقد قلتم ايضا بكونه غائبا قلنا هذا باطل لان الغائب هو الذي
يعقل ان يحضر بعد غيبته وذلك مشروط بكونه مختصا بمكان وجهة
فاما الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة وكان ذلك محالا في حقه امتنع وصفه
بالغيبة والحضور فظهر الفرق والله اعلم قوله تعالى والوزن يومئذ الحق
فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك
الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون اعلم انه تعالى لما بين في الاية
الاولى ان من جملة احوال القيمة السؤال والحساب بين في هذه الاية ان من جملة احوال
القيمة ايضا وزن الاعمال وفي الاية مسائل المسئلة الاولى والوزن مبتدا ويومئذ
ظرف له والحق خبر المبتدا ويجوز ان يكون يومئذ الخبر والحق صفة للوزن
اى الوزن الحق العدل يوم يسال الله الامم والرسل المسئلة الثانية في تفسير وزن
الاعمال قولان الاول في الخبر انه تعالى ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيمة
توزن به اعمال العباد خيرها وشرها ثم قال ابن عباس اما المؤمن فيؤتى بعمله
في احسن صورة فيوضع في كفة الميزان فيثقل حسناته على سياته فذلك
قوله فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون الناجون قال وهذا كما قال
في سورة الانبياء ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا واما
كيفية وزن الاعمال على هذا القول ففيه وجهان احدهما ان اعمال المؤمن تتصور بصورة
حسنة واعمال الكافر تتصور بصورة قبيحة فتوزن تلك الصور كما ذكره
ابن عباس والثاني ان الوزن يعود الى الصحف التي تكون فيها اعمال العباد
مكتوبة وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوزن يوم القيامة فقال الصحف
وهذا القول مذهب عامة المفسرين في هذه الاية وعن عبد الله بن سلام ان ميزان
رب العالمين ينصب بين الجن والانس يستقبل به العرش احدى كفتي الميزان
على الجنة والاخرى على جهنم لو وضعت السموات والارض في احدهما لوسعتهن
وجبريل اخذ بعموده ينظر الى لسانه وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى
عليه وسلم يؤتى برجل يوم القيامة الى الميزان ويؤتى له بتسعة وتسعين سجلا
كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان ثم
يخرج له قرطاس كالانملة فيها شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
في الاخرى فترجح وعن الحسن بينما الرسول صلى الله عليه وسلم ذات
يوم واضع راسه في حجر عايشة قد اغفى اذ سالت الدموع من عينها فقال
ما اصابك ما ابكاك فقالت ذكرت حشر الناس وهل يذكر احد احدا فقال الصحف
فقال لها يحشرون حفاة عراة غرلا لكل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه لا يذكر

احدًا

احدا احدا عند الصحف وعند وزن الحسنات والسيئات وعن عبيد بن عمير يؤتى
بالرجل العظيم الاكول الشروب فلا يكون له وزن بعوضة والقول الثاني وهو
قول مجاهد والضحاك والاعمش ان المراد من الميزان العدل والقضا وكثير من
المتاخرين ذهبوا الى هذا القول وقالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى شايع
في اللغة والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان ان حمل لفظ في الدنيا
فلم يبعد حمل الوزن على هذا المعنى جايز في اللغة فلان العدل في الاخذ والاعطا
والامتناع لا يظهر الا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن
العدل ومما يقوى ذلك ان الرجل اذا لم يكن له قدر ولا قيمة عند غيره
يقال ان فلانا لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا
ويقال ايضا ان فلانا استخف بفلان ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه
اى يعادله ويساويه مع انه ليس هناك وزن في الحقيقة قال الشاعر

قد كنت قبل لقائكم ذا مرة ... عندى لكل مخاصم ميزانه

اراد عندى لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل اذا ثبت
هذا فنقول وجب ان يكون المراد من الاية هذا المعنى فقط والدليل عليه ان الميزان
انما يراد ليتوصل به الى معرفة مقدار الشيء ومقادير الثواب لا يمكن اظهارها
بالميزان لان اعمال العباد اعراض وهي قد فنيت وعدمت ووزن المعدوم
محال وايضا فبتقدير بقائها كان وزنها محالا واما قولهم الموزون صحايف الاعمال
او صور مخلوقة على حسب مقادير الاعمال فنقول ان المكلف يوم القيامة اما
ان يكون مقرا بانه تعالى عادل حكيم او لا يكون مقرا بذلك فان كان مقرا
بذلك فحينئذ كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب في علمه بانه
عدل وصواب وان لم يكن مقرا بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات
على كفة السيئات او بالعكس حصول الرجحان لاحتمال انه تعالى اظهر ذلك الرجحان لا
على سبيل العدل والانصاف فثبت ان هذا الوزن لا فايدة فيه البتة و
اجاب الاولون وقالوا ان جميع المكلفين يعلمون يوم القيامة انه تعالى
منزه عن الظلم والجور والفايدة في وضع ذلك الميزان ان يظهر ذلك الرجحان
لاهل القيامة فان كان ظهور الرجحان في وضع ذلك الميزان ان يظهر ذلك
الرجحان لاهل القيامة فان كان ظهور الرجحان في طرف الحسنات ازداد
فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكمال درجته لاهل القيامة وان
كان بالضد فيزداد غمه وحزنه وفضيحته في موقف القيامة ثم
اختلفوا في كيفية ذلك الرجحان فبعضهم قال يظهر هناك نور في رجحان الحسنات
وظلمة في رجحان السيئات واخرون قالوا بل يظهر رجحان في الكفة المسئلة
الثالثة الاظهر اثبات موازين يوم القيامة لا ميزان واحد والدليل عليه ونضع
الموازين القسط ليوم القيامة وقال في هذه الاية فمن ثقلت موازينه وعلى هذا
فلا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان ولافعال الجوارح ميزان ولما يتعلق بالقول
ميزان اخر قال الزجاج انما جمع الله الموازين هاهنا فقال من ثقلت موازينه

ولم يثقل ميزانه فوجهين الاول ان العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد فيقولون
خرج فلان الى مكة على البغال والثاني ان الموازين هاهنا جمع موزون
لا جمع ميزان واراد بالموازين الاعمال الموزونة ولقايل ان يقول هذان
الوجهان يوجب العدول عن ظاهر اللفظ وذلك انما يصار اليه عند
تعذر حمل الكلام على ظاهره ولا مانع هاهنا منه فوجب اجراء
اللفظ على حقيقته فكما لم يمتنع اثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك
لا يمتنع اثبات موازين بهذه الصفة فما الموجب لترك الظاهر والمصير الى
التاويل اما قوله تعالى ومن مسايل المسئلة الاولى انها تدل على ان اهل القيمة
فريقان منهم من تزيد حسناته على سيئاته ومنهم من تزيد سيئاته على حسناته
فاما القسم الثالث وهو الذي تكون سيئاته وحسناته متعادلة متساوية
فانه غير موجود المسئلة الثانية قال اكثر المفسرين المراد من قوله ومن
خفت موازينه الكافر والدليل عليه القران والخبر والاثر اما القران فقوله
تعالى فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون ولا معنى لكون
الانسان ظالما بايات الله الا كونه كافرا بها منكرا لها فدل هذا على ان المراد
من هذه الاية اهل الكفر واما الخبر فما روي انه اذا خفت حسنات المومن اخرج
رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجرته بطاقة كالانملة فيلقيها في كفة الميزان
اليمنى التي فيها حسناته فترجح الحسنات فيقول ذلك العبد المومن للنبي صلى الله عليه
وسلم بابي انت وامي ما احسن وجهك واحسن خلقك فمن انت فيقول انا نبيك محمد
وهذه صلاتك التي كنت تصلي علي قد وفيتك احوج ما تكون اليها وهذا الخبر
رواه الواحدي في البسيط واما جمهور العلما فرووا هاهنا الخبر الذي ذكرناه
من انه تعالى يلقي في كفة الحسنات الكتاب المشتمل على شهادة ان لا اله الا الله
قال القاضي يجب ان نحمل هذا على انه ياتي بالشهادتين بحقهما من العبادات لانه
لو لم نعتبر ذلك لكان من اتى بالشهادتين يعلم ان المعاصي لا تضره وذلك اغراء
بمعصية الله تعالى ولقايل ان يقول العقل يدل على صحة ما دل عليه هذا الخبر
وذلك لان العمل كلما كان اشرف واعلى درجة وجب ان يكون اكثر ثوابا ومعلوم
ان معرفة الله تعالى ومحبته اعلى شانا واعظم درجة من ساير الاعمال فوجب
ان يكون اوفر ثوابا واعلى درجة من ساير الاعمال واما الاثر فلان ابن عباس واكثر
المفسرين حملوا هذه الاية على اهل الكفر اذا ثبت هذا الاصل فنقول ان المرجية
الذين يقولون المعصية لا تضر مع الايمان تمسكوا بهذه الاية وقالوا انه تعالى
حصر اهل موقف القيامة في صنفين احدهما الذين رجحت كفة حسناتهم وحكم
عليهم بالفلاح والثاني الذين رجحت كفة سيئاتهم وحكم عليهم بانهم اهل الكفر
الذين كانوا يظلمون بايات الله وذلك يدل على ان المومن لا يعاقب البتة ونحن
نقول في الجواب اقصى ما في الباب انه تعالى لم يذكر هذا القسم الثالث في هذه الاية
الا انه ذكره في ساير الايات فقال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمنطوق
راجح على المفهوم فوجب المصير الى اثباته والله اعلم وايضا فقال تعالى في صفة

هذ

هذا القسم فاولئك الذين خسروا انفسهم ونحن نسلم ان هذا لا يليق بالكافر واما العاصي
المومن فانه يعذب اياما ثم يعفى عنه ويتخلص الى رحمة الله فهو في الحقيقة ما
خسر نفسه بل فاز برحمة الله ابد الاباد من غير زوال وانقطاع والله اعلم قوله
تعالى ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون
في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما امر الخلق بمتابعة الانبيا و
بقبول دعوتهم وخوفهم بعذاب الدنيا وهو قوله وكم من قرية اهلكناها وخوفهم
بعذاب الاخرة من وجهين احدهما السوال وهو قوله فلنسئلن الذين ارسل اليهم
والثاني بوزن الاعمال وهو قوله والوزن يومئذ الحق رغبهم في قبول دعوة
الانبيا في الاية بطريق اخر وهو انه كثرت نعمة الله عليهم وكثرة النعم توجب الطاعة
فقال ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش فقوله مكناكم في الارض
اي جعلنا لكم فيها مكانا وقرارا او مكناكم فيها واقدرناكم على التصرف فيها
وجعلنا لكم فيها معايش والمراد من المعايش وجوه المنافع وهو على
قسمين منها ما يحصل بخلق الله تعالى ابتداء مثل خلق الثمار وغيرها ومنها
ما يحصل بالاكتساب وكلاهما في الحقيقة انما حصل بفضل الله واقداره
وتمكينه فيكون الكل انعاما من الله تعالى وكثرة الانعام لا شك انها
توجب الطاعة والانقياد ثم بين تعالى انه مع هذا الافضال والانعام
لا يقومون بشكره كما ينبغي فقال قليلا ما تشكرون وهذا يدل على انهم
قد يشكرون والامر كذلك لان الاقرار بوجود الصانع كالامر الضروري
اللازم لجبلة عقل كل ونعم الله على الانسان كثيرة فلا انسان الا ويشكر الله
في بعض الاوقات على نعمه انما التفاوت في ان بعضهم قد يكون كثير الشكر
وبعضهم يكون قليل الشكر المسئلة الثانية روى عن نافع انه همز معايش
قال الزجاج جميع النحويين البصريين يزعمون ان همز معايش خطا وذكروا
انه انما يجوز جعل اليا همزة اذا كانت زايدة نحو صحيفة وصحايف فاما
معايش فمن العيش فاليا اصلية وقراءة نافع لا اعرف لها وجها الا ان
لفظ هذه اليا التي هي من نفس الكلمة اسكن في معيشة فصارت هذه الكلمة
مشابهة لقولنا صحيفة فجعل قولنا معايش شبيها بقولنا صحايف فكما
ادخلوا الهمزة في قولنا صحايف فكذا في قولنا معايش على
سبيل التشبيه الا ان الفرق ما ذكرنا ان اليا في معيشة اصلية وفي
صحيفة زايدة قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملايكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى اعلم انه تعالى رغب الامم في قبول دعوة الانبيا بالتخويف
اولا ثم بالترغيب ثانيا على ما بيناه والترغيب انما كان لاجل التنبيه على كثرة
نعم الله على الخلق فبدا في شرح تلك النعم بقوله ولقد مكناكم في الارض و
جعلنا لكم فيها معايش ثم اتبعه بذكر انه خلق ابانا ادم وجعله مسجود الملايكة
والانعام على الاب يجري مجرى الانعام على الابن فهذا هو وجه النظم في هذه

الايات ونظيره انه تعالى قال في اول سورة البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم
امواتا فاحياكم فمنع من المعصية بقوله كيف تكفرون بالله وعلى ذلك المنع
بكثرة نعمه على الخلق وهو انهم كانوا امواتا ثم خلق لهم ما في الارض جميعا من
المنافع ثم اتبع تلك المنفعة بان جعل ادم خليفة في الارض ومسجود الملائكة
والمقصود من الكل تقدير ان مع هذه النعم العظيمة لا يليق بهم التمرد والجحود
فكذا في هذه السورة ذكر تعالى عن هذا المعنى بعد هذا الترتيب بعد ما بان
وجه النظر على احسن الوجوه المسئلة الثانية اعلم انه تعالى ذكر
قصة ادم عليه السلام مع قصة ابليس في القران في سبعة مواضع اولها
في سورة البقرة وثانيها في هذه السورة وثالثها في الحجر ورابعها في سورة
بني اسرائيل وخامسها في سورة الكهف وسادسها في سورة طه وسابعها
في سورة ص اذا عرفت هذا فنقول في هذه الاية سوال وهو ان قوله تعالى
ولقد خلقناكم ثم صورناكم يفيد ان المخاطب بهذا الخطاب نحن ثم قال بعده
ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم وكلمة ثم تفيد التراخي فظاهر الاية يقتضي ان امر
الملائكة لسجود ادم وقع بعد خلقنا وتصويرنا ومعلوم انه ليس الامر كذلك فلهذا
السبب اختلفوا الناس في تفسير هذه الاية على اربعة اقوال الاول ان قوله ولقد
خلقناكم اي خلقنا اباكم ادم وصورناكم اي صورنا ادم ثم قلنا للملائكة اسجدوا
لادم وهو قول الحسن ويونس النحوي وهو المختار وذلك لان امر الملائكة
بسجود ادم تاخر عن خلق ادم وتصويره ولم يتاخر عن خلقنا وتصويرنا اقصى
ما في الباب ان يقال كيف يحسن جعل خلقنا وتصويرنا كناية عن خلق ادم
وتصويره فنقول ان خلق ادم عليه السلام اصل البشر فوجب ان يحسن هذه
الكناية نظيره قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور اي ميثاق
اسلافكم من بني اسرائيل في زمان موسى عليه السلام ويقال قتلت بنو اسد
فلانا وانما قتله احدهم قال عليه السلام ثم انتم يا خزاعة قد قتلتم هذا
القتيل وانما قتله احدهم وقال تعالى مخاطبا لليهود في زمان محمد عليه السلام
واذ نجيناكم من ال فرعون واذ قتلتم نفسا والمراد من جميع هذه الخطابات
اسلافهم فكذا ههنا الثاني ان يكون قوله خلقناكم اي ادم ثم صورناكم اي
صورناكم حين ذرية ادم في ظهره ثم بعد ذلك قلنا للملائكة اسجدوا لادم وهذا
قول المجاهد وذكر انه تعالى خلق ادم اولا ثم اخرج اولاده من ظهره في صورة
الذر ثم بعد ذلك امر الملائكة بسجود ادم الوجه الثالث خلقناكم ثم صورناكم
ثم انا نخبركم انا قلنا للملائكة اسجدوا لادم فهذا العطف يفيد ترتيب خبر على
خبر ولا يفيد ترتيب المخبر على المخبر الوجه الرابع ان الخلق في اللغة عبارة عن
التقدير كما قررناه في هذا الكتاب وتقدير الله عبارة عن علمه بالاشياء ومشيته
تخصيص كل شي بمقداره المعين فقوله خلقناكم اشارة الى حكم الله وتقديره
لاحداث البشر في هذا العالم وقوله صورناكم اشارة الى انه تعالى اثبت في
اللوح المحفوظ صورة كل كائن محدث الى قيام على ما جاء في الخبر انه تعـ

قال

قال اكتب ما هو كائن الى يوم القيامة فخلق الله عبارة عن حكمه ومشيته
والتصوير عبارة عن اثبات صور الاشيا في اللوح المحفوظ ثم بعد هذين
الامرين احدث الله تعالى ادم وامر الملائكة بسجوده وهذا التاويل عندي
اقرب من ساير الوجوه المسئلة الثالثة ذكرنا في سورة البقرة ان اهل
العلم فيها ثلاثة اقوال احدها ان المراد منها مجرد التعظيم لا نفس السجود
وثانيها ان المراد هو السجدة الا ان المسجود هو الله تعالى وادم كان كالقبلة و
ثالثها ان المسجود هو ادم وايضا ذكرنا ان الناس اختلفوا في الملائكة
الذين امرهم الله بالسجود لادم هل هم ملائكة السموات والعرش والمراد
ملائكة الارض فيه خلاف وهذه المباحث قد سبق ذكرها في سورة البقرة
المسئلة الرابعة ظاهر الاية يدل على انه تعالى استثنى ابليس من الملائكة
فوجب كونه منهم وقد استقصينا ايضا هذه المسئلة في سورة البقرة وكان
الحسن يقول ابليس لم يكن من الملائكة لانه خلق من نار والملائكة من نور والملائكة
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يعصون وليس كذلك ابليس
فقد عصى واستكبر والملائكة ليسوا من الجن وابليس من الجن والملائكة رسل الله
وابليس ليس كذلك وابليس اول خليفة الجن وابوهم كما ان ادم صلوات الله
عليه اول خليفة الانس وابوهم قال الحسن ولما كان ابليس مامورا مع الملائكة
استثناه الله وكان اسم ابليس شيئا اخر فلما عصى الله سماه بذلك وكان مؤمنا
عابدا في السماء حتى عصى ربه فاهبط الى الارض قوله تعالى قال ما منعك الا تسجد
اذ امرتك قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاهبط
منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين في الاية
مسايل المسئلة الاولى اعلم ان هذه الاية تدل على انه تعالى لما امر الملائكة
بالسجود فان ذلك الامر قد تناول ابليس وظاهر هذا يدل على ان ابليس من الملائكة
الا ان الدلايل التي ذكرناها تدل على ان الامر ليس كذلك واما الاستثنا فقد
اجبنا عنه في سورة البقرة المسئلة الثانية ظاهر الاية يقتضي انه تعالى
طلب من ابليس ما منعه من ترك السجود وليس الامر كذلك فان المقصود طلب
ما منعه من السجود ولهذا الاشكال حصل في الاية قولان الاول وهو مشهور
ان كلمة لا صلة زايدة والتقدير ما منعك ان تسجد وله نظاير في القران
كقوله لا اقسم بيوم القيمة معناه اقسم وقوله وحرام على قرية اهلكناها
انهم لا يرجعون اي يرجعون وقوله لئلا يعلم اهل الكتاب اي ليعلم اهل الكتاب
وهذا قول الكسائي والفراء والزجاج والاكثرون والقول الثاني ان كلمة
لا ههنا مفيدة وليست لغوا وهذا هو الصحيح لان الحكم بان كلمة من كتاب
الله لغو لا فايدة فيه مشكل صعب وعلى هذا القول ففي تاويل الاية وجهان
الاول ان يكون التقدير اي شي منعك من ترك السجود ويكون هذا استفهاما
على سبيل الانكار ومعناه ما منعك عن ترك السجود شي كقول القايل
لمن ضربه ظلما ما الذي منعك من ضربي الثاني قال القاضي ذكر الله

منعك

عقلك

ادسك ام عقلك ام حياوك والمعنى انه لم يوجد احد هذه الامور وما
امتنعت من ضربي الثاني قال القاضي ذكر الله المنع واراد الداعي فكانه
قال ما دعاك الى ان لا تسجد لان مخالفة الله تعالى حالة عظيمة يتعجب
منها ويسال عن الداعي اليها المسئلة الثالثة احتج العلماء بهذه
الاية على ان صيغة الامر تفيد الوجوب لما كان مجرد ترك المامور به
شئ فقالوا انه تعالى ذم ابليس بهذه الاية على ما امر به ولو لم يفيد الامر
الوجوب لما كان مجرد ترك المامور به موجب للذم فان قالوا هب ان
هذه الاية تدل على ان ذلك الامر كان يفيد الوجوب فلعل تلك الصيغة
في ذلك الامر كانت تفيد الوجوب فلم قلتم ان جميع الصيغ يجب ان
تكون كذلك قلنا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك تفيد
تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الامر لانه قوله اذ امرتك مذكور
في معرض التعليل والمذكور في قوله اذ امرتك هو الامر من حيث انه
امر لا كونه امرا مخصوصا في صورة مخصوصة واذا كان كذلك وجب
ان يكون ترك الامر من حيث انه امر موجبا للذم وذلك يفيد ان كل امر
فانه يقتضي الوجوب وهو المطلوب المسئلة الرابعة احتج من زعم ان
الامر يفيد الفور بهذه الاية وقال انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود
يحكي تعالى عن ابليس انه ذكر الداعي وهو انه قال انا خير منه خلقتني
من نار وخلقته من طين معناه ان ابليس قال انما لم اسجد لادم لاني
خير منه ومن كان خيرا من غيره فانه لا يجوز امر ذلك الاكمل بسجود
ذلك الادون ثم بيّن المقدمة الاولى وهي قوله انا خير منه بان
قال خلقتني من نار وخلقته من طين والنار افضل من الطين
والمخلوق من الافضل افضل فوجب كون ابليس خيرا من ادم اما بيان
ان النار افضل من الطين فلان النار مشرق علوي لطيف خفيف
حار يابس مجاور لجواهر السموات ملاصق لها والطين مظلم سفلي
كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات وايضا فالنار قوية
التاثير والفعل والارض ليس لها الا القبول والانفعال والفعل اشرف
من الانفعال وايضا فالنار مناسب للحرارة الغريزية وهي مادة الحياة
واما الارضية والبرد واليبس منها يناسبان الموت والحياة اشرف
من الموت وايضا فنضج الثمار متعلق بالحرارة وايضا سن النمو وسن الشباب
لما كانا وقت كمال الحرارة كان غاية كمال الحيوان حاصلا في هذين
الوقتين واما وقت الشيخوخة فهو وقت البرد واليبس المناسب للارضية
لا جرم كان هذا الوقت ارذا اوقات عمر الحيوان واما بيان ان المخلوق
من الافضل افضل فظاهر لان شرف الاصول يوجب شرف الفروع واما
بيان ان الاشرف لا يجوز ان يومر بخدمة الادون فلانه قد تقرر
في العقول ان لو امر ابو حنيفة والشافعي وساير اكابر الفقها بخدمة فقيه

نازل الدرجة كان ذلك قبيحا في العقول ان لو امر ابو حنيفة والشافعي ال
كان ذلك قبيحا في العقول فهذا هو تقرير شبهة ابليس فنقول هذه الشبهة
ابليس فنقول هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلاثة اولها ان النار
افضل من التراب فهذا قد تكلمنا فيه في سورة البقرة واما المقدمة
الثانية وهي ان من كانت مادته افضل فهو افضل فهذا هو محل النزاع
والبحث لانه لما كانت الفضيلة عطية من الله ابتدا لم يلزم من فضيلة
المادة فضيلة الصورة الا ترى انه يخرج الكافر من المومن والمومن
من الكافر والنور من الظلمة والظلمة من النور وذلك يدل على ان الفضيلة
لا تحصل الا بفضل الله لا بسبب فضيلة الاصل والجوهر وايضا التكليف انما
يتناول الحي بعد انتهائه الى حد كمال العقل فالمعتبر بما انتهى اليه لا بما
خلق منه وايضا فالفضل انما يكون بالاعمال وما يتصل بها لا بسبب
المادة الا ترى ان الحبشي الذي مفضل على القرشي الكافر المسئلة
الخامسة احتج من قال انه لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بانه لو كان
تخصيص عموم النص بالعموم جائزا لما استوجب ابليس هذا التعنيف الشديد
والتوبيخ العظيم ولما حصل ذلك دل على ان تخصيص عموم النص بالقياس
لا يجوز وبيان الملازمة ان قوله تعالى للملائكة اسجدوا لادم خطاب
عام يتناول جميع الملائكة ثم ان ابليس اخرج نفسه من هذا العموم بالقياس
وهو انه مخلوق من النار والنار اشرف من الطين ومن كان اصله اشرف
فهو اشرف فلزم كون ابليس اشرف من ادم ومن كان اشرف من غيره فانه
لا يجوز ان يومر بخدمة الادون الادنى والدليل عليه ان هذا الحكم ثابت
في جميع النظاير ولا معنى للقياس الا ذلك فثبت ان ابليس ما عمل في هذه الواقعة شيئا الاية
الا انه خصص عموم قوله تعالى للملائكة اسجدوا لادم بهذا القياس فلو كان
تخصيص النص بالقياس جائزا لوجب ان لا يستحق الذم على هذا العمل وحيث
استحق الذم الشديد عليه علمنا ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز وايضا
في الاية دلالة على صحة هذه المسئلة من وجه اخر وذلك لان ابليس لما
ذكر هذا القياس قال تعالى اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها وصف تعالى
ابليس بكونه متكبرا بعد ان حكى عنه ذلك القياس الذي يوجب تخصيص
النص وهذا يقتضي ان من حاول تخصيص عموم النص بالقياس فقد
تكبر على الله تعالى ولما دلت هذه الاية على ان تخصيص عموم النص بالقياس تكبر
على الله ودلت هذه الاية على ان التكبر على الله يوجب العقاب الشديد والاخراج
من جملة الاولياء والادخال في زمرة الملعونين ثبت ان تخصيص النص بالقياس
لا يجوز والله اعلم وهذا هو المراد مما نقله الواحدي في البسيط عن ابن عباس
انه قال كانت الطاعة اولى بابليس من القياس فعصى ربه وقاس واول من قاس
ابليس فكفر بقياسه فمن قاس الدين بشي من رايه قرنه الله مع ابليس هذا
جملة الفاظ التي نقلها الواحدي في البسيط عن ابن عباس فان قيل القياس الذي

يبطل النص بالكلية باطل اما القياس الذي يخصص النص في بعض الصور
فلم قلتم انه باطل وتقريره انه لو قبح امر من كان مخلوقا من النار بسجود
من كان مخلوقا من الارض لكان قبح امر من كان مخلوقا من النور المحض بسجود
من كان مخلوقا من الارض اولى واقوى لان النور اشرف من النار وهذا القياس
يقتضي ان يقبح امر احد من الملايكة بسجود ادم فهذا القياس يقتضي رفع مدلول
النص بالكلية وانه باطل اما القياس الذي يقتضي تخصيص مدلول النص العام
لم قلتم انه باطل فهذا سؤال حسن اوردته على هذه الطريقة وما رايت احدا ذكر
هذا السؤال ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كونه اشرف من غيره يقتضي قبح ان يلجأ
الى الخدمة الادنى الادون اما لو رضي ذلك الشريف بتلك الخدمة لم يقبح لانه لا
اعتراض عليه في ان يسقط حق نفسه اما الملايكة فقد رضوا بذلك فلا باس به واما
ابليس فانه لم يرض باسقاط هذا الحق فوجب ان يقبح امره بذلك السجود فهذا قياس
مناسب وانه يوجب تخصيص النص ولا يوجب رفعه بالكلية ولا ابطاله فلو كان
تخصيص النص بالقياس جايزا لما استوجب الذم العظيم فلما ثبت استحقاق هذا
الذم العظيم في حقه علمنا ان ذلك انما كان لاجل تخصيص النص بالقياس وانه
غير جايز والله اعلم المسئلة السابعة قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
لا شك ان قايل هذا القول هو الله لان قوله اذ امرتك لا يليق الا بالله سبحانه
واما قوله خلقتني من نار فلا شك ان قايل هذا القول هو ابليس واما قوله قال
فاهبط منها فلا شك ان قايل ذلك هو الله ومثل هذه المناظرة بين الله سبحانه
وبين ابليس مذكور في سورة ص على سبيل الاستقصاء اذا ثبت هذا فنقول
انه لم يتفق لاحد من اكابر الانبياء عليهم السلام مكالمة مع الله مثل ما اتفق لابليس
وقد عظم الله تشريف موسى بان كلمه حيث قال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه
وقال وكلم الله موسى تكليما فان كانت هذه المكالمة تفيد الشرف العظيم فكيف
حصلت على اعظم الوجوه لابليس وان لم توجب الشرف العظيم فكيف ذكره الله تعالى
في معرض التشريف الكامل لموسى والجواب ان بعض العلما قال انه تعالى قال لابليس
على لسان من يودي اليه من الملايكة ما منعك من السجود له ولم يسلم انه تعالى
تكلم مع ابليس بلا واسطة قالوا لانه ثبت ان غير الانبيا لا يخاطبهم الله تعالى
الا بواسطة ومنهم من قال انه تعالى تكلم مع ابليس بلا واسطة لكن على
وجه الاهانة بدليل انه تعالى قال له فاخرج انك من الصاغرين وتكلم مع موسى
وساير الانبيا على سبيل الاكرام الا ترى انه تعالى قال لموسى وانا اخترتك وهذا
نهاية الاكرام وقال له واصطنعتك لنفسي وهذا نهاية الاكرام المسئلة الثامنة
قوله تعالى فاهبط منها قال ابن عباس يريد من الجنة وكانوا في جنة عدن وفيها
خلق ادم وقال بعض المعتزلة انه انما امر بالهبوط من السما وقد استقصينا الكلام
في هذه المسئلة في سورة البقرة فما يكون لك ان تتكبر فيها اي في السما قال ابن
عباس يريد ان اهل السموات ملايكة متواضعون خاشعون فاخرج انك
من الصاغرين والصغار الذلة قال الزجاج ان ابليس طلب التكبر فابتلاه الله

بالذلة

٣١٤

بالذلة والصغار تنبيها على صحة ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم من تواضع لله
رفعه الله ومن تكبر على الله وضعه الله وقال بعضهم لما اظهر الاستكبار البس
الصغار والله اعلم قوله تعالى قال انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين
قال فبما اغويتني لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن
خلفهم وعن ايمانهم وعن شمايلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين في الاية
مسايل المسئلة الاولى قوله تعالى قال انظرني الى يوم يبعثون يدل على
انه طلب الانظار من الله تعالى الى وقت البعث وهو وقت النفخة الثانية
حين يقوم الناس لرب العالمين ومقصوده انه لا يذوق الموت فلم يعطه الله تعالى
بل قال انك من المنظرين ثم هاهنا قولان الاول انه تعالى انظره الى النفخة الاولى
لانه تعالى قال في اية اخرى انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم والمراد
منه اليوم الذي يموت فيه الاحيا كلهم وقال اخرون لم يوقت الله تعالى
له اجلا بل قال انك من المنظرين وقوله في الاية الاخرى الى يوم الوقت المعلوم
المراد منه الوقت المعلوم في علم الله قالوا والدليل على صحة هذا القول
ان ابليس كان مكلفا والمكلف لا يجوز ان يعلم ان الله تعالى اخر اجله الى
الوقت الفلاني لان ذلك المكلف يعلم انه متى تاب قبلت توبته فاذا علم ان وقت
موته هذا الوقت الفلاني اقدم على المعصية بقلب فارغ فاذا قرب
وقت اجله تاب عن تلك المعاصي فثبت ان تعريف وقت الموت بعينه
يجري مجرى الاغرا بالقبيح وذلك غير جايز على الله تعالى واجاب الاولون
بان تعريف الله تعالى كونه من المنظرين الى يوم القيمة لا يقتضي اغراءه
بالقبيح ومثاله انه تعالى عرف انبياءه انهم يموتون على الطهارة والعصمة
ولم يكن ذلك موجبا اغراءهم بالقبيح لاجل انه تعالى علم منهم انه سواء
عرفهم تلك الحالة او لم يعرفهم هذه الحالة فانهم يموتون على
الطهارة والعصمة فلما كان لا يتفاوت حالهم بسبب هذا التعريف
لا جرم ما كان ذلك التعريف اغراء بالقبيح فكذا هاهنا والله اعلم المسئلة
الثانية قول ابليس فبما اغويتني يدل على انه اضاف اغواءه الى الله تعالى
وقال في اية اخرى فبعزتك لاغوينهم اجمعين يدل على انه اضاف
اغواء العباد الى نفسه فالاول يدل على كونه على مذهب الجبر والثاني يدل
على كونه على مذهب القدر وهذا يدل على انه كان متحيرا في هذه المسئلة
او يقال انه كان يعتقد ان الاغواء لا يحصل الا بالمغوي فجعل نفسه
مغويا لغيره من الغاوين ثم زعم ان المغوي له هو الله قطعا للتسلسل
واختلف الناس في تفسير هذه الكلمة اما اصحابنا فقالوا الاغوا ايقاع
الغي في القلب والغي هو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على انه كان يعتقد
ان الحق والباطل انما يقع في القلب من الله واما المعتزلة فلهم هاهنا مقامان احدهما
ان يفسروا الغي بما ذكرناه والثاني ان يذكروا في تفسيره وجها اخر اما الوجه
الاول فلهم فيه اعذار الاول قالوا هذا قول ابليس وهب ان ابليس اعتقد

ان خالق الغي والجهل والكفر هو الله الا ان قوله ليس بحجة الثاني قالوا ان
الله تعالى لما امر بسجود ادم فعند ذلك ظهر غيه وكفره فجاز ان يضيف
ذلك الغي الى الله بهذا المعنى وقد يقول القائل لا تحملني على ضربك اي لا تفعل
ما اضربك عنده الثالث قال رب بما اغويتني اي بما لعنتني لاقعدن
لهم والمعنى انك لما لعنتني بسبب ادم فانا لاجل هذه العداوة التي
القي الوساوس في قلوبهم الرابع رب بما اغويتني خيبتني من جنتك عقوبة
على عملي لاقعدن لهم والوجه الثاني في تفسير الاغواء ان الاغواء
الاهلاك ومنه قوله تعالى فسوف يلقون غيا اي هلاكا وويلا ومنه ايضا
قولهم غوى الفصيل يغوى غوى اذا اكثر من اللبن حتى يفسد جوفه ويشارف
الهلاك والعطب وفسروا قوله ان كان الله يريد ان يغويكم ان كان الله يريد ان
يهلككم بعنادكم الحق فهذه جملة الوجوه المذكورة واعلم انا لا نبالغ في بيان
ان المراد من الاغواء في هذه الاية الاضلال لان حاصله يرجع الى قول ابليس بحجة
الا انا نقيم البرهان اليقيني على ان المغوي لابليس هو الله تعالى وذلك
لان الغاوي لا بد له من مغو كما ان المتحرك لا بد له من محرك والساكن لا بد له
من مسكن والمهتدي لا بد له من هادي فلما كان ابليس غاويا فلا بد له من مغوي
والمغوي له اما ان يكون نفسه او مخلوق اخر او الله تعالى والاول باطل لان العاقل
لا يختار الغواية مع العلم بكونها غواية والثاني باطل والا لزم التسلسل واما
الدور والثالث هو المقصود والله اعلم المسئلة الثالثة الباء في قوله فبما
اغويتني فيه وجوه الاول انه باء القسم اي باغوائك اياي لاقعدن لهم صراطك
المستقيم اي بقدرتك علي ونفاذ سلطانك في لاقعدن لهم على الطريق
المستقيم الذي يسلكونه الى الجنة بان ازين لهم الباطل وما يكسبهم
المأثم ولما كانت الباء باء القسم كانت اللام جواب القسم وما تاويل المصدر
واغويتني صلتها الثاني ان قوله فبما اغويتني اي فبسبب اغوائك اياي
لاقعدن لهم والمراد انك لما اغويتني فانا ايضا اسعى في اغوائهم الثالث
قال بعضهم ما في قوله فبما اغويتني للاستفهام كانه قيل باي شيء اغويتني
ثم ابتدا وقال لاقعدن لهم وفيه اشكال وهو ان اثبات الالف اذا دخل حرف
الجر على ما الاستفهامية قليل المسئلة الرابعة قوله لاقعدن لهم صراطك
المستقيم لا خلاف بين النحويين ان على محذوفة والتقدير على الظهر والبطن
والقاء كلمة لاقعدن لهم على صراطك المستقيم قال الزجاج ومثاله قولك
ضرب زيد الظهر والبطن والمعنى على الظهر والبطن والقاء كلمة على جائز لان الصراط
ظرف في المعنى فاحتمل ما يحتمله اليوم والليلة في قولك اتيك غدا وفي غد اذا
عرفت هذا فنقول قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم فيه ابحاث الاول
المراد منه انه يواظب على الافساد مواظبة لا يفتر عنها ولهذا المعنى ذكر
القعود لان من اراد ان يبالغ في تكميل امر من الامور قعد حتى يصير فارغ البال
فيمكنه اتمام المقصود ومواظبته على الافساد هي مواظبته على الوسوسة حتى

لا يفتر عنها البحث الثاني ان هذه الاية تدل على انه كان عالما بالدين الحق
والمنهج الصحيح لانه قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم وصراط الله هو
المستقيم هو دينه الحق البحث الثالث الاية تدل على ان ابليس كان عالما
بان الذي هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض الغواية والضلال [illegible]
لانه لو لم يكن كذلك لما قال رب بما اغويتني وايضا كان عالما بالدين
الحق ولولا ذلك لما قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم واذا ثبت هذا
فكيف يمكن ان يرضى ابليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغواية و
كونه مضادا للدين الحق ومنافيا للصراط المستقيم فان المرء انما يعتقد
الاعتقاد الفاسد اذا غلب على ظنه كونه حقا فاما مع العلم بانه باطل وضلال
وغواية يستحيل ان يختاره ويرضى به ويعتقده واعلم ان من الناس من [illegible]
[illegible] من قال ان كفر ابليس كفر عناد لا كفر جهل لانه متى علم ان مذهبه
ضلال وغواية فقد علم ان ضده هو الحق فكان انكاره بمحض اللسان فكان ذلك
كفر عناد ومنهم من قال لا بل كفره كفر جهل وقوله بما اغويتني وقوله لاقعدن
لهم صراطك المستقيم وصراط الله المستقيم يريد به في زعم الخصم وفي اعتقاده
والله اعلم المسئلة الخامسة احتج اصحابنا بهذه الاية في بيان انه لا يجب على الله
رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه وتقريره ان ابليس استمهل الزمان الطويل
فامهله الله ثم بين انه انما استمهله لاغواء الخلق واضلالهم والقاء الوساوس
في قلوبهم وكان تعالى عالما بان اكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته كما
قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين
فثبت بهذا ان انظار ابليس وامهاله هذه المدة الطويلة يقتضي حصول
المفاسد العظيمة والكفر الكبير فلو كان تعالى مراعيا لمصالح العباد لامتنع
ان يمهله وان يمكنه من هذه المفاسد فحيث انظره وامهله علمنا انه لا
يجب عليه شيء من رعاية المصالح اصلا ومما يقوي ذلك انه تعالى بعث الانبياء
دعاة الى الحق وعلم من حال ابليس انه لا يدعو الا الى الكفر والضلال ثم
انه تعالى امات الانبياء الذين هم الدعاة للحق وابقى ابليس وسائر الشياطين
الذين هم الدعاة للخلق الى الكفر والباطل ومن كان مريدا لمصالح العباد
امتنع منه ان يفعل ذلك قالت المعتزلة اختلف شيوخنا في هذه المسئلة
فقال الجبائي انه لا يختلف الحال بسبب وجوده وعدمه ولا يضل بقوله
احد الا من لو فرضنا عدم ابليس لكان يضل ايضا والدليل عليه
قوله تعالى ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم ولانه لو ضل به احد
لكان بقاؤه مفسدة وقال ابو هاشم يجوز ان يضل به قوم ويكون خلقه جاريا
مجرى زيادة الشهوة فان هذه الزيادة من الشهوة لا يوجب فعل القبيح
الا ان الامتناع منها يصير اشق ولاجل تلك الزيادة من المشقة تحصل
الزيادة في الثواب فكذا هاهنا بسبب بقاء ابليس يصير الامتناع من
القبائح اشد واشق ولكنه لا ينتهي الى حد الالجاء والاكراه والجواب

اما قول ابي علي فهو ضعيف وذلك لان الشيطان لابد وان يزين القبايح و
يحببها اليه ويذكر ما في القبايح من انواع اللذات والطيبات ومن
المعلوم ان حال الانسان مع حصول هذا التذكير والتزيين لا يكون
مساويا لحاله عند عدم هذا التذكير وهذا التزيين والدليل عليه العرف فان
الانسان اذا حصل له جلساء يرغبونه في امر من الامور ويحسنونه في عينه
ويسهلون طريق الوصول اليه ويواظبون على دعوته اليه فانه لا يكون
حاله في الاقدام على ذلك الفعل كحاله اذا لم يوجد هذا التذكير والتزيين
والتحسين والعلم به ضروري واما قول ابي هاشم فضعيف ايضا لانه اذا
صار حصول هذا التذكير والتزيين حاملا للمرء على الاقدام على ذلك القبيح
كان ذلك سعيا في الغاية في المفسدة وما ذكره من خلق الزيادة في
الشهوة فهو حجة اخرى لنا في ان الله تعالى لا يراعي المصلحة فكيف يمكنه ان
يحتج به والذي يقرره غاية التقرير ان بسبب حصول تلك الزيادة في الشهوة
يقع في الكفر وعقاب الابد ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته ان يزداد ثوابه
بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذه الزيادة من الثواب شي لا حاجة
اليه البتة اما دفع العقاب المؤبد فاليه اعظم الحاجات فلو كان الاله العالم
مراعيا لمصالح العباد لاستحال ان يهمل الاهم الاكمل الاعظم لطلب الزيادة
التي لا حاجة اليها ولا ضرورة فثبت فساد هذه المذاهب وانه لا يجب على
الله تعالى شي اصلا والله اعلم بالصواب اما قوله تعالى ثم لآتينهم من بين
ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين
ففيه مسايل المسئلة الاولى في هذه الجهات الاربع قولان القول
الاول ان كل واحد منها يختص بنوع من الافة في الدين والقايلون بهذا
القول ذكروا وجوها احدها ثم لآتينهم من بين ايديهم يعني اشككهم
في صحة البعث والقيامة ومن خلفهم القي اليهم ان الدنيا قديمة
ازلية وثانيها ثم لآتينهم من بين ايديهم والمعنى افترهم في الرغبة في
سعادات اخرة ومن خلفهم يعني اقوي رغبتهم في لذات الدنيا و
طيباتها واحسنها في اعينهم وعلى هذين الوجهين فالمراد من قوله بين
ايديهم الاخرة لانهم يردون عليها ويصلون اليها فهي بين ايديهم واذا
كانت الاخرة بين ايديهم كانت الدنيا خلفهم لانهم يخلفونها وثالثها
وهو قول الحكم والسدي من بين ايديهم يعني الدنيا ومن خلفهم الاخرة وانما
فسرنا بين ايديهم بالدنيا لانها بين يدي الانسان يسعى فيها ويشاهدها واما
الاخرة فهي تاتي بعد ذلك ورابعها من بين ايديهم في تكذيب الانبياء
والرسل واما قوله وعن ايمانهم الذين يكونون حاضرين ومن خلفهم
في تكذيب من تقدم من الانبياء والرسل واما قوله وعن ايمانهم وعن شمائلهم
ففيه وجوه احدها عن ايمانهم في الكفر والبدعة وعن شمائلهم في انواع
المعاصي وثانيها عن ايمانهم في الصرف عن الحق وعن شمائلهم في الترغيب

في الباطل

في الباطل وثالثها عن ايمانهم افترهم في الحسنات وعن شمائلهم اقوي
دواعيهم في السيئات قال ابن الانباري وقول من قال الايمان كناية عن الحسنات
والشمائل عن السيئات قول حسن لان العرب تقول اجعلني في يمينك ولا تجعلني
في شمالك يريد اجعلني من المتقدمين عندك ولا تجعلني من المؤخرين وروى
ابو عبيد الاصمعي انه يقال هو عندنا باليمين اي بمنزلة حسنة واذا خبثت منزلته
قال انت عندي بالشمال فهذا تلخيص ما ذكره المفسرون في تعيين هذه الجهات
الاربع اما حكماء الاسلام فقد ذكروا فيها وجها اخر اولها وهو الاقوى
الاشرف ان في البدن قوى اربعا هي الموجبة لفوات السعادات الروحانية
فاحداها القوة الخيالية التي تجتمع فيها مثل المحسوسات وصورها وهي
موضوعة في البطن المقدم من الدماغ وصور المحسوسات انما ترد عليها
من مقدمها واليه الاشارة بقوله من بين ايديهم والقوة الثانية القوة
الوهمية التي تحكم في غير المحسوسات بالاحكام المناسبة للمحسوسات وهي
موضوعة في البطن المؤخر من الدماغ واليها الاشارة بقوله ومن خلفهم
والقوة الثالثة الشهوة وهي موضوعة في الكبد وهي من يمين البدن والقوة
الرابعة الغضب وهي موضوعة في البطن الايسر من القلب فهذه القوى الاربع
هي التي يتولد منها احوال توجب زوال السعادات الروحانية والشياطين
الخارجة ما لم تستعن بشي من هذه القوى الاربع لم تقدر على القاء الوسوسة
فهذا هو السبب في تعيين هذه الجهات الاربع وهو وجه حقيقي شريف وثانيها
ان قوله لآتينهم من بين ايديهم المراد منه الشبهات المبنية على التشبيه
اما في الذات والصفات مثل شبه المجسمة واما في الافعال مثل شبه المعتزلة
في التعديل والتجوير والتحسين والتقبيح ومن خلفهم المراد منه الشبهات الناشئة
من التعطيل وانما جعلنا قوله من بين ايديهم شبهات التشبيه لان الانسان
يشاهد الجسمانيات واحوالها فهي حاضرة بين يديه فيعتقد ان الغايب يجب
ان يكون مساويا لهذا الشاهد وانما جعلنا قوله ومن خلفهم كناية عن
عن التشبيه التعطيل لان التشبيه ضد التعطيل فلما جعلنا قوله من
بين ايديهم كناية عن التشبيه وجب ان يجعل قوله ومن خلفهم كناية عن
عن التعطيل واما قوله وعن ايمانهم فالمراد الترغيب في ترك المامورات
وعن شمائلهم الترغيب في فعل المنهيات وثالثها نقل عن شقيق رحمه الله
انه قال ما من صباح الا ويأتيني الشيطان من الجهات الاربع من بين يدي
ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي اما بين يدي فيقول لا تخف فان الله
غفور رحيم فاقرا واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا واما من خلفي
فيخوفني من وقوع اولادي في الفقر فاقرأ وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها واما من قبل يميني فياتيني من قبل الثناء فاقرأ والعاقبة للمتقين
واما من قبل شمالي فياتيني من قبل الشهوات فاقرأ وحيل بينهم وبين ما يشتهون
والقول الثاني في هذه الاية انه تعالى حكى عن الشيطان ذكر هذه الوجوه

الاربعة والغرض منه انه يبالغ في القاء الوسوسة ولا يقصر في وجه من الوجوه الممكنة البتة وتقدير الاية ثم لآتينهم من جميع الجهات الممكنة بجميع الاعتبارات الممكنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الشيطان قعد لابن آدم بطريق الاسلام فقال له تدع دين ابائك فعصاه فقاتل وهذا الخبر يدل فاسلم ثم قعد له بطريق الهجرة فقال له تدع ديارك وتتغرب فعصاه وهاجر ثم قعد له بطريق الجهاد فقال له تقاتل فتقتل فيقسم مالك وتنكح امرأتك فعصاه فقاتل وهذا الخبر يدل على ان الشيطان لا يترك جهة من جهات الوسوسة الا ويلقيها في القلب فان قيل فلم لم يذكر مع الجهات الاربع من فوقهم ومن تحتهم قلنا اما في التحقيق فقد ذكرنا ان القوى التي يتولد منها ما يوجب تفويت السعادات الروحانية وهي موضوعة في هذه الجوانب الاربع من البدن واما في الظاهر فيروى ان الشيطان لما قال هذا الكلام رقت قلوب الملائكة على البشر فقالوا الهنا كيف يتخلص الانسان من الشيطان مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات الاربع فاوحى الله تعالى اليهم انه بقي للانسان جهتان الفوق والتحت فاذا رفع يديه الى فوق في الدعاء على سبيل الخضوع او وضع جبهته على الارض على سبيل الخشوع غفرت له ذنب سبعين سنة والله اعلم المسئلة الثانية انه قال من بين ايديهم ومن خلفهم فذكرها بين الجهتين بكلمة من ثم قال وعن ايمانهم وعن شمائلهم فذكرها بين الجهتين بكلمة عن ولا بد في هذا الفرق من فائدة فنقول اذا قال القائل جلس عن يمينه معناه انه جلس متجافيا عن صاحب اليمين غير ملتصق به وقال تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد فبين انه حضر على هاتين الجهتين ملكان ولم يحضر في القدام والخلف ملكان والشيطان يتباعد عن الملك فلهذا المعنى خص اليمين والشمال بكلمة عن لاجل انها تفيد البعد والمباينة وايضا فقد ذكرنا ان المراد من قوله من بين ايديهم ومن خلفهم الخيال والوهم والضرر الناشئ منهما هو حصول العقائد الباطلة وذلك هو حصول الكفر وقوله وعن ايمانهم وعن شمائلهم الشهوة والغضب والضرر الناشئ منهما هو حصول الاعمال الشهوانية والغضبية وذلك هو المعصية ولا شك ان الضرر الحاصل من الكفر لازم لان عقابه دائم اما الضرر الحاصل من المعصية فسهل لان عقابه منقطع فلهذا السبب خص هذين القسمين بكلمة عن تنبيها على ان هذين القسمين في اللزوم والاتصال دون القسم الاول والله اعلم بمراده المسئلة الثالثة قال القاضي هذا القول من ابليس كالدلالة على بطلان ما يقال انه يدخل في بدن ابن ادم ويخالطه لانه لو امكنه ذلك لكان بان في باب المبالغة احق ثم قال تعالى حكاية عن ابليس انه قال ولا تجد اكثرهم شاكرين وفيه سؤال وهو ان هذا من باب الغيب فكيف عرف ابليس ذلك فلهذا السبب اختلف العلماء فيه فقال بعضهم كان قد رآه في اللوح المحفوظ فقال على سبيل القطع واليقين وقال آخرون انه على سبيل الظن لانه كان عازما على المبالغة

فى تزيين

في تزيين الشهوات وتحسين الطيبات وعلم انها اشياء يرغب فيها فغلب على ظنه انهم يقبلون قوله على سبيل الاكثر والاغلب وتاكد هذا القول بقوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه والعجب ان ابليس قال للحق سبحانه ولا تجد اكثرهم شاكرين وقال الحق ما يطابق ذلك وقليل من عبادي الشكور وفيه وجه اخر وهو انه حصل للنفس تسعة عشر قوة وكلها تدعوا النفس الى اللذات الجسمانية والطيبات الشهوانية فخمسة منها هي الحواس الظاهرة وخمسة اخرى هي الحواس الباطنة واثنان الشهوة والغضب وسبعة هي القوى النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمولدة فمجموعها تسعة عشر وهي باسرها تدعوا النفس الى عالم الجسم وترغبها في طلب اللذات البدنية واما العقل فهو قوة واحدة وهي التي تدعوا النفس الى عبادة الله وطلب السعادات الروحانية ولا شك ان استيلاء تسعة عشر وهي باسرها قوة اكمل من استيلاء القوة الواحدة لا سيما وتلك القوى التسعة عشر تكون في اول الخلقة قوية ويكون العقل ضعيفا جدا وهي بعد قوتها تعسر جعلها ضعيفة مرجوحة فلما كان الامر كذلك لزم القطع بان اكثر الخلق يكونون طالبين لهذه الجسمانية معرضين عن معرفة الحق ومحبته فلهذا السبب قال ولا تجد اكثرهم شاكرين والله اعلم قوله تعالى قال اخرج منها مذؤما مدحورا لمن تبعك منهم لاملان جهنم منكم اجمعين اعلم ان ابليس لما وعد بالافساد الذي ذكره خاطبه الله تعالى بما يدل على الزجر والاهانة قال اخرج منها من الجنة ومن السماء مذؤما قال الليث ذامت الرجل فهو مذؤم اي محقور والذام الاحتقار وقال الفراء ذأمته اذا عبته ويقولون في المثل لا تعدم الحسناء ذاما وقال ابن الانباري المذؤم المذموم وقال ابن قتيبة مذؤما مذموما بابلغ الذم قال امية

وقال لابليس رب العباد   اخرج دحيرا لعينا مذؤما

وقوله مدحورا الدحر في اللغة الطرد والتبعيد يقال دحره دحرا اذا طرده وبعده ومنه قوله تعالى ويقذفون من كل جانب دحورا وقال امية

وباذنه سجدوا لآدم كلهم   الا لعينا خاطئا مدحورا

وقوله لمن تبعك اللام فيه لام القسم وجوابه قوله لاملان قال صاحب الكشاف وروى عصمة عن عاصم لمن تبعك بكسر اللام بمعنى لمن تبعك منهم هذا الوعيد وهو قوله لاملان جهنم منكم اجمعين على ان لاملان في محل الابتداء ولمن تبعك خبره قال ابو بكر الانباري الكناية في قوله لمن تبعك منهم عائدة على ولد آدم لانه حين قال ولقد خلقناكم كان مخاطبا لولد آدم فرجعت الكناية اليهم قال القاضي دلت هذه الآية على ان التابع والمتبوع متفقان في ان جهنم تمتلئ منهما ثم كما ان الكافر يتبعه فكذلك الفاسق يتبعه فيجب القطع بدخول الفاسق في النار وجوابه ان المذكور في الآية تعالى يملأ جهنم ممن تبعه وليس

في الاية ان كل من تبعه فانه يدخل جهنم فسقط هذا الاستدلال ويقول
هذه الاية يدل على ان جميع اصحاب البدع والضلالات يدخلون جهنم لانهم كلهم
متابعون لابليس والله اعلم قوله تعالى ويا ادم اسكن انت وزوجك الجنة
فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين اعلم ان هذه
الاية مشتملة على مسايل احدها ان قوله اسكن امر تعبد او امر اباحة واطلاق
من حيث انه لا مشقة فيه فلا يتعلق به التكليف وثانيها ان زوج ادم هو حوى
ويجب ان نذكر انه تعالى كيف خلق حوى وثالثها ان تلك الجنة كانت جنة
الخلد او جنة من جنان السماء او جنة من جنان الارض ورابعها ان قوله فكلا
امر اباحة او امر تكليف وخامسها ان قوله ولا تقربا نهي تنزيه او نهي تحريم
وسادسها ان قوله هذه الشجرة المراد شجرة واحدة بالشخص او بالنوع و
سابعها ان تلك الشجرة اي شجرة كانت وثامنها ان ذلك الذنب كان
صغيرا او كبيرا وتاسعها انه ما المراد من قوله فتكونا من الظالمين وهل
يلزم من كونه ظالما بهذا التفسير الدخول تحت قوله تعالى الا لعنة الله
على الظالمين وعاشرها ان هذه الواقعة وقعت قبل نبوة ادم او بعدها
فهذه المسايل العشرة قد سبق تفصيلها وتقريرها في سورة البقرة فلا
نعيدها والذي بقي علينا من هذه الاية حرف واحد وهو انه تعالى قال في سورة
البقرة وكلا منها رغدا بالواو وقال هاهنا فكلا بالفاء فما السبب فيه وجوابه
من وجهين الاول ان الواو تفيد الجمع على سبيل التعقيب فالمفهوم من الفاء
نوع داخل تحت المفهوم من الواو ولا منافاة بين النوع والجنس ففي
سورة البقرة ذكر الجنس وفي سورة الاعراف ذكر النوع قوله تعالى
فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما وري عنهما من سوآتهما وقال
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين
وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور فلما ذاق الشجرة بدت
لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما
الم انهكما عن تلكما الشجرة واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين
يقال وسوس اذا تكلم كلاما خفيا يكرره وبه سمي صوت الحلي وسواسا
وهو فعل غير متعد كقولنا ولولت المراة ووعوع الذيب ورجل موسوس
بكسر الواو ولا يقال موسوس بالفتح ولكن موسوس له وموسوس اليه وهو
الذي يلقي اليه الوسوسة ومعنى وسوس له فعل الوسوسة لاجله ووسوس
اليه القاها اليه وهاهنا سوالات السوال الاول كيف وسوس ابليس
وادم كان في الجنة وابليس اخرج منها والجواب قال الحسن كان يوسوس
من الارض الى السماء والى الجنة بالقوة القوية التي جعلها الله له وقال ابو مسلم
الاصفهاني بل كان ادم وابليس في الجنة لان هذه الجنة كانت بعض
جنان الارض والذي يقوله بعض الناس من ان ابليس دخل في جوف
الحية ودخلت الحية في الجنة فتلك القصة الركيكة مشهورة وقال

اخرون ان ادم وحوى ربما قربا من باب الجنة وكان ابليس واقفا من خارج
الجنة على بابها فيقرب احدهما من الاخر وتحصل الوسوسة هناك السوال الثاني
ان ادم عليه السلام كان يعرف ما بينه وبين ابليس من العداوة فكيف
قبل قوله والجواب لا يبعد ان يقال ان ابليس لقي ادم مرارا كثيرة ورغبه
في اكل الشجرة بطرق كثيرة فلاجل المواظبة والمداومة على هذا التمويه
اثر كلامه في ادم عليه السلام السوال الثالث لم قال فوسوس لهما الشيطان
والجواب معنى وسوس له اي فعل الوسوسة لاجله والله اعلم اما قوله تعالى
ليبدي لهما ففي هذه اللام قولان احدهما انه لام العاقبة كما في قوله فالتقطه
ال فرعون ليكون لهم عدوا وذلك لان الشيطان لم يقصد بالوسوسة
ظهور عورتهما ولم يعلم انهما ان اكلا من الشجرة بدت عوراتهما وانما كان قصده
ان يحملهما على المعصية فقط الثاني لا يبعد ايضا ان يقال انه لام الغرض ثم فيه
وجهان احدهما ان يجعل بدو العورة كناية عن سقوط الحرمة وزوال الجاه
والمعنى ان غرضه من القاء تلك الوسوسة الى ادم زوال حرمته وذهاب
منصبه والثاني لعله راى في اللوح المحفوظ او سمع من بعض الملائكة انه اذا
اكل من الشجرة بدت عورته وذلك يدل على نهاية الضرر وسقوط الحرمة
فكان يوسوس اليه لحصول هذا الغرض واما قوله ما وري عنهما
من سوآتهما ففيه مباحث البحث الاول ما وري ماخوذ من المواراة يقال
واريته اي سترته قال تعالى يواري سوءة اخيه وقال النبي صلى الله عليه وسلم
لعلي لما اخبره بوفاة ابيه اذهب فواره البحث الثاني السوءة فرج الرجل
والمراة وذلك لان ظهوره يسوء الانسان قال ابن عباس كانا قد البسا
ثوبا يستر عورتهما فلما عصيا زال عنهما ذلك الثوب وذلك قوله فلما
ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما البحث الثالث دلت هذه الاية على
ان كشف العورة من المنكرات وانه لم يزل مستهجنا في الطباع مستقبحا
في العقول وقوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا
من الخالدين ويمكن ان يكون هذا الكلام ذكره ابليس بحيث خاطب به ادم
وحوى ويمكن ايضا ان يكون بوسوسة اوقعها في قلوبهما والقولان مرويان
الا ان الاغلب انه كان على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى وقاسمهما اني لكما
لمن الناصحين ومعنى الكلام ان ابليس قال لهما في الوسوسة الا ان تكونا
ملكين واراد به ان يكونا بمنزلة الملائكة ان اكلتما منها او تكونا من الخالدين
ان اكلتما فرغبهما بان اوهمهما ان من اكلها صار كذلك وانه تعالى انما نهاهما
عنها لكي لا يكونا بمنزلة الملائكة ولا يخلدا وفي الاية سوالات السوال
الاول كيف اطمع ابليس ادم في ان يكون ملكا عند الاكل من الشجرة مع انه شاهد
الملائكة متواضعين ساجدين له معترفين بفضله والجواب من وجوه احدها ان
هذا المعنى احد ما يدل على ان الملائكة الذين سجدوا لادم هم ملائكة الارض
اما ملائكة السموات وسكان العرش والكرسي والملائكة المقربون فما سجدوا البتة

لادم ولو كانوا قد سجدوا له لكان هذا التطميع فاسدا مختلا وثانيها نقل الواحدي
عن بعضهم انه قال ان ادم علم ان الملائكة لا يموتون الى يوم القيامة ولم يعلم
ذلك لنفسه فعرض عليه ابليس ان يصير مثل الملك في البقاء واقول هذا الجواب
ضعيف لان على هذا التقدير المطلوب من الملكية هو الخلود وحينئذ لا يبقى فرق
قوله الا ان تكونا ملكين وبين قوله او تكونا من الخالدين والوجه الثالث
قال الواحدي كان ابن عباس يقرا ملكين ويقول ما طمعا في ان تكونا ملكين لكنهما
استشرفا الى ان تكونا ملكين وانما اتاهما الملعون من جهة الملك يدل على هذا
قوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى واقول هذا الجواب ايضا ضعيف
وبيانه من وجهين الاول هب انه حصل الجواب على هذه القراءة فهل نقول ابن عباس
ان تلك القراءة المشهورة باطلة او لا نقول ذلك والاول لا سبيل اليه
لان تلك القراءة قراءة متواترة فكيف يمكن الطعن فيها واما الثاني فعلى هذا
التقدير الاشكال باق لان على تلك القراءة يكون التطميع قد وقع في ان يصير
بواسطة ذلك الاكل من جملة الملائكة وحينئذ يعود السؤال والوجه
الثاني انه تعالى جعله مسجود الملائكة واطلق له في ان يسكن في الجنة وان
ياكل منها رغدا كيف شاء واراد ولا مزيد في الملك على هذه الدرجة السؤال
الثاني هل تدل هذه الاية على ان درجة الملائكة اكمل وافضل من درجة
النبوة والجواب من وجوه الاول انا اذا قلنا ان هذه الواقعة كانت قبل
النبوة لم يدل على ذلك لان ادم حين طلب الوصول الى درجة الملائكة ما
كان من الانبياء وعلى هذا التقدير زال السؤال والثاني ان تقديرات
تكون هذه الواقعة وقعت في زمان النبوة فلعل ادم عليه السلام رغب
في ان يصير من الملائكة في القدرة والقوة والشدة او في خلقة الذات بان
يصير جوهرا نورانيا او في ان يصير من سكان العرش والكرسي وعلى هذا
التقدير يسقط الاشكال السؤال الثالث نقل ان عمرو بن عبيد قال للحسن
في قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وفي قوله وقاسمهما قال
عمرو قلت للحسن فهل صدقاه في ذلك قال الحسن معاذ الله لو صدقاه
لكانا من الكافرين ووجه السؤال انه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير
ان يصدقا ابليس في ذلك القول والجواب ذكروا في ذلك التكفير انه عليه
السلام لو صدق ابليس في الخلود لكان ذلك يوجب انكار البعث والقيامة وانه
كفر ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر وبيانه
من وجهين الاول ان لفظ الخلود يحمل على طول المكث لا على الدوام وعلى هذا
الوجه يندفع ما ذكروه الوجه الثاني هب ان الخلود مفسر بالدوام
الا انا لا نسلم ان اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره ان العلم بانه تعالى
هل يميت هذا المكلف ولا يميته علم لا يحصل الا من دليل السمع فلعله تعالى ما
بين في وقت ادم انه يميت الخلق ولما لم يوجد ذلك الدليل السمعي كان ادم عليه
السلام يجوز دوام البقاء فلهذا السبب رغب فيه وعلى هذا التقدير

فالتكفير

٣١٩

فالتكفير غير لازم السؤال الرابع هب بما سبق ان ادم وحوى لو صدقا ابليس
فيما قال لم يلزم تكفيرهما فهل يقولون انهما صدقاه فيه قطعا او ان لم يحصل
القطع او ان لم يحصل القطع فهل يقولون انهما ظنا ان الامر كما قال او يكون
هذا الظن ايضا والجواب ان المحققين انكروا حصول هذا التصديق
قطعا وظنا بل الصواب انهما اقدما على الاكل لغلبة الشهوة لا انهما صدقاه
علما او ظنا كما نجد انفسنا عند الشهوة نقدم على الفعل اذا زين لنا الغير ما
نشتهيه وان لم نعتقد ان الامر كما قال السؤال الخامس قوله الا ان تكونا
ملكين او تكونا من الخالدين هذا الترغيب والتطميع وقع في مجموع الامرين
او في احدهما والجواب قال بعضهم الترغيب كان في مجموع الامرين لانه ادخل
في الترغيب وقيل بل هو على ظاهره على طريقة التخيير ثم قال تعالى وقاسمهما
اني لكما لمن الناصحين فان قيل المقاسمة ان تقسم لصاحبك ويقسم لك
تقول قاسمت فلانا اي حالفته وتقاسما تحالفا ومنه قوله تعالى تقاسموا بالله
لنبيتنه قلنا فيه وجوه الاول التقدير انه قال اقسم لكما اني لمن الناصحين
وقالا له اتقسم بالله انك لمن الناصحين فجعل ذلك مقاسمة منهم والثاني
اقسم لهما بالنصيحة واقسما له بقبولها والثالث انه اخرج قسم ابليس
على زنة المفاعلة لانه اجتهد فيه اجتهاد المقاسم اذا عرفت هذا
فنقول قال قتادة حلف لهما بالله حتى خدعهما وقد يخدع المؤمن بالله وقوله
اني لكما لمن الناصحين اي قال ابليس اني خلقت قبلكما واني اعلم احوالا كثيرة من
المصالح والمفاسد لا تعرفانها فامتثلا قولي ارشدكما ثم قال تعالى فدلاهما بغرور
ذكر ابو منصور الازهري لهذه الكلمة اصلين احدهما قال اصله الرجل
العطشان يدلي رجليه في البئر لياخذ الماء فلا يجد فيها ماء فوضعت
التدلية موضع الطمع فيما لا فائدة فيه فيقال دلاه اذا اطمعه الثاني فدلاهما
بغرور اي جراهما ابليس على اكل الشجرة بغرور والاصل فيه دللهما من الدال
والدالة وهي الجراءة اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس فدلاهما بغرور
اي غرهما باليمين وكان ادم يظن ان احدا لا يحلف بالله كاذبا وعن ابن عمر انه كان
اذا راى من عبده طاعة وحسن صلاة اعتقه فكان عبيده يفعلون ذلك
طلبا للعتق فقيل له انهم يخدعونك فقال من خدعنا بالله انخدعنا بالله
له ثم قال تعالى فلما ذاقا الشجرة وذلك يدل على انهما تناولا اليسير قصدا
الى معرفة طعمه ولولا انه تعالى ذكر في اية اخرى انهما اكلا منها لكان ما في
هذه الاية لا يدل على الاكل لان الذائق قد يكون ذائقا من غير اكل ثم قال بدت
لهما سوآتهما اي تجعلان ورقة ظهرت عوراتهما وزال النور عنهما وطفقا
قال الزجاج معنى طفق اخذ في الفعل يخصفان اي يجعلان ورقة على ورقة
ومنه قيل للذي يرقع النعل خصاف وفيه دليل على ان كشف العورة قبيح من لدن
ادم الا ترى انهما كيف بادرا الى الستر لما تقرر في عقلهما من قبح كشف العورة
وناداهما ربهما قال عطاء بلغني ان الله ناداهما افرارا مني يا ادم قال بل حياء

منك يا رب ما ظننت ان احدًا يقسم باسمك كاذبًا ثم ناداه ربه اما خلقتك بيدي اما نفخت فيك من روحي اما اسجدت لك ملائكتي اما اسكنتك جنتي في جواري ثم قال والم اقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين قال ابن عباس بين العداوة حيث ابى السجود وقال لاقعدن لهم صراطك المستقيم قوله تعالى قالا ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين

اعلم ان هذه الاية مفسرة في سورة البقرة وقد ذكرنا هناك ان هذه الاية تدل على صدور الذنب العظيم من ادم عليه السلام الا انا نقول هذا الذنب انما صدر عنه قبل النبوة وعلى هذا التقدير فالسؤال زايل قوله تعالى قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون اعلم ان الذي تقدم ذكره هو ادم وحوى وابليس واذا كان كذلك فقوله اهبطوا يجب ان يتناول هؤلاء الثلاثة بعضكم لبعض عدو يعني العداوة ثابتة بين الجن والانس لا تزول البتة وقوله فيها تحيون الكناية عائدة الى الارض في قوله ولكم في الارض والمراد يعيشون وفيها يموتون ومنها تخرجون للبعث والقيامة قرا حمزة والكسائي تخرجون بفتح التاء وضم الراء وكذلك في الروم والزخرف والجاثية وقرا ابن عامر هاهنا وفي الزخرف بفتح التاء وفي الروم بضم التاء والباقون جميع ذلك بضم التاء

قوله تعالى يا بني ادم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من ايات الله لعلهم يذكرون في نظم الاية وجهان الاول انه تعالى لما بين انه امر ادم وحوى بالهبوط الى الارض وجعل الارض لهما مستقرا بين بعده انه تعالى انزل كلما يحتاجون اليه في الدين والدنيا ومن جملتها اللباس الذي يحتاج اليه في الدين وفي الدنيا الثاني انه تعالى لما ذكر واقعة ادم في انكشاف العورة وانه كان يخصف الورق عليها اتبعه بان بين انه خلق اللباس للخلق ليستروا به عوراتهم ونبه به على المنة العظيمة على الخلق بسبب انه اقدرهم على الستر فان قيل ما معنى انزال اللباس قلنا انه تعالى انزل المطر وبالمطر تتكون الاشيا التي منها يحصل اللباس فصار كانه تعالى انزل اللباس وتحقيق القول ان الاشيا التي تحدث في الارض لما كانت معلقة بالامور النازلة من السما صار كانه تعالى انزلها من السما ومنه قوله تعالى وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وقوله وانزلنا الحديد فيه باس شديد واما قوله وريشا ففيه بحثان البحث الاول الريش لباس الزينة استعير من ريش الطير لانه لباسه وزينته اي انزلنا عليكم لباسين لباسا يواري سوآتكم ولباسا يزينكم لان الزينة غرض صحيح كما قال لتركبوها وزينة وقال ولكم فيها جمال البحث الثاني روى عن عاصم رواية غير مشهورة ورياشا وهو مروي ايضا عن عثمان رضي الله عنه والباقون وريشا واختلفوا في الفرق بين الريش والرياش فقيل رياش جمع ريش كذئب وذئاب وقلح وقداح وشعب وشعاب وقيل هما واحد كلبس ولباس وجلد وجلال وعن ثعلب عن ابن الاعرابي قال كل شيء يعيش به الانسان من متاع او مال او ماكول فهو ريش

ورياش

ورياش وقال ابن السكيت الرياش مختص بالثياب والاثاث والريش قد يطلق على ساير الاموال وقوله تعالى ولباس التقوى فيه بحثان البحث الاول قرا نافع وابن عامر والكسائي ولباس بالنصب عطفا على قوله لباسا والعامل فيه انزلنا وعلى هذا التقدير فقوله ذلك صفة او بدل او عطف بيان وقوله خير خبره والباقون بالرفع وعلى تقديره ولباس التقوى ومعنى قولنا صفة ان قوله ذلك اشير به الى اللباس كانه قيل ولباس التقوى المشار اليه خير البحث الثاني اختلفوا في تفسير قوله ولباس التقوى والضابط فيه ان منهم من حمله على نفس الملبوس ومنهم من حمله على غيره اما القول الاول ففيه وجوه احدها ان المراد ان اللباس الذي انزله الله تعالى ليواري سوآتكم هو لباس التقوى وعلى هذا التقدير فلباس التقوى هو اللباس الاول وانما اعاده الله لاجل ان يخبر عنه بانه خير لان جماعة من اهل الجاهلية كانوا يتعبدون بالتعري وخلع الثياب في الطواف بالبيت فجرى هذا في التكرير مجرى قول القائل عرفتك الصدق في ابواب البر والصدق خير لك من غيره فيعيد ذكر الصدق ليخبر عنه بهذا المعنى وثانيها ان المراد من لباس التقوى الملبوسات المعدة لاجل اقامة ما يلبس من الدروع والجواشن والمغافر وغيرهما مما يتقى به في الحروب وثالثها المراد من لباس التقوى الملبوسات المعدة لاجل اقامة الصلوات والقول الثاني ان نحمل قوله ولباس التقوى على المجاز ثم اختلفوا فقال قتادة والسدي وابن جريج لباس التقوى الايمان وقال ابن عباس التقوى العمل الصالح وقيل هو السمت الحسن وقيل هو العفاف والتوحيد لان المؤمن لا تبدو عورته وان كان عاريا من الثياب والفاجر لا تزال عورته مكشوفة وان كان كاسيا وقال معبد هو الحيا وقيل هو ما ظهر على الانسان من السكينة والاخبات والعمل الصالح وانما حملنا لفظ اللباس على هذه المجازات لان اللباس الذي يفيد التقوى ليس الا هذه الاشيا اما قوله ذلك خير قال ابو علي الفارسي معنى الاية ولباس التقوى خير لصاحبه اذا اخذ به واقرب له الى الله مما خلق له من اللباس والرياش الذي يتجمل به قال واضيف اللباس الى التقوى كما اضيف الى الجوع في قوله فاذاقها الله لباس الجوع وقوله ذلك من ايات الله معناه من ايات الله الدالة على فضله ورحمته على عباده يعني انزال اللباس لعلهم يذكرون فيعرفون عظيم النعمة فيه قوله تعالى يا بني ادم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما انه يريكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون اعلم ان المقصود من ذكر قصص الانبياء عليهم السلام حصول العبرة لمن سمعها فكانه تعالى لما ذكر قصة ادم وبين فيها شدة عداوة الشيطان لادم واولاده اتبعها بان حذر اولاد ادم من قبول وسوسة الشيطان فقال يا بني لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة وذلك لان الشيطان لما بلغ بعداوته وكيده ولطف وسوسته وشدة اهتمامه الى ان قدر على القاء ادم في الزلة الموجبة لاخراجه من الجنة فبان يقدر على امثال هذه المضار في حق بني ادم اولى فبهذا الطريق حذر تعالى بني ادم عن وسوسة الشيطان فقال لا

نفسكم فيترتب عليه ان لا يدخلوا الجنة كما فتن ابويكم فترتب عليه خروجهما منها
واصل الفتون عرض الذهب على النار وتخليصه من الغش ثم اتى في القرآن بمعنى المحنة
وهاهنا بحثان البحث الاول قال الكعبي هذه الاية حجة على من نسب المعاصي الى الله تعالى
لانه تعالى نسب خروج ادم وحوى وساير وجوه المعاصي الى الشيطان وذلك
يدل على ان الله بريء عنها فيقال له لم قلتم ان كون هذا العمل منسوبا الى الشيطان
يمنع من كونه منسوبا الى الله ولم لا يجوز ان يقال انه تعالى لما خلق القدرة والداعية
الموجبتين لذلك العمل كان منسوبا الى الله تعالى ولما اجرى عادته بانه يخلق تلك الداعية
بعد تزيين الشيطان وبحاوتحسينه تلك الاعمال عند ذلك الكافر كان منسوبا
الى الشيطان البحث الثاني ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما اخرج ادم وحوى من الجنة
عقوبة لهما على تلك الزلة وظاهر قوله انى جاعل في الارض خليفة يدل على انه
تعالى خلقهما لخلافة الارض وانزلهما من الجنة الى الارض لهذا المقصود فكيف الجمع
بين الوجهين وجوابه انه ربما قيل حصل المجموع الامرين والله اعلم ثم قال ينزع عنهما
لباسهما ليريهما سوآتهما وفيه مباحث البحث الاول ينزع عنهما لباسهما حال اي اخرجهما
نازعا لباسهما واضاف نزع اللباس الى الشيطان وان لم يتول ذلك لانه كان بسبب منه
فاسند اليه كما يقول انت فعلت هذا لمن حصل منه ذلك الفعل بسبب وان لم يباشره كذلك
لما كان نزع لباسهما بوسوسة الشيطان وغروره اسند اليه البحث الثاني اللام
في قوله ليريهما لام العاقبة كما ذكرنا في قوله ليبدي لهما قال ابن عباس يرى ادم سوءة حوى
ويرى حوى سوءة ادم البحث الثالث اختلفوا في اللباس الذي نزع منهما فقال بعضهم
انه النور وبعضهم التقى وبعضهم اللباس الذي هو ثياب الجنة وهذا القول اقرب
لان اطلاق اللباس يقتضيه والمقصود من هذا الكلام تاكيد التحذير لبني ادم لما
بلغ تاثير وسوسة الشيطان في حق ادم مع جلالة قدره الى هذا الحد فكيف يكون
حال احاد الخلق ثم اكد تعالى هذا التحذير بقوله انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم
وفيه مباحث البحث الاول انه يراكم يعني ابليس هو وقبيله اعاد الكناية ليحسن
العطف كقوله اسكن انت وزوجك الجنة البحث الثاني قال ابو عبيد عن ابي
زيد القبيل الجماعة يكونون من الثلاثة فصاعدا من قوم شتى وجمعه قبل والقبيلة
بنو اب واحد وقال ابن قتيبة قبيله اصحابه وجنده وقال الليث هو وقبيله اي هو
من كان من نسله البحث الثالث قال اصحابنا انهم يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم
ادراكا والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق هذا الادراك في عيون الانس وقالت المعتزلة
الوجه في ان الانس لا يرون الجن رقة اجسام الجن ولطافتها والوجه في رؤية الجن
للانس كثافة اجسام الانس والوجه في ان يرى بعض الجن بعضا ان الله تعالى يقوي
شعاع ابصار الجن ويزيد فيه ولو زاد الله في قوة بصرنا لرايناهم كما يرى بعضهم بعضا
ولو انه تعالى يقوي كثف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرايناهم فعلى
هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عند المعتزلة اما على زيادة كثافة اجسام الجن
او على ازدياد قوة ابصار الانس البحث الرابع قوله تعالى من حيث لا ترونهم يتناول اوقات

وتخليصه

الموجبتين

الاستقبال

الاستقبال من غير تخصيص قال بعض العلماء ولو قدر الجن على تغيير صور انفسهم باي
صورة شاؤا وارادوا لوجب ان ترتفع الثقة عن معرفة الناس فلعل هذا الذي
اشاهده واحكم عليه بانه ولدي او زوجتي جني صور نفسه بصورة ولدي او زوجتي
وعلى هذا التقدير فيرتفع الوثوق عن معرفة الاشخاص وايضا فلو كانوا قادرين
على تخبيط الناس وازالة العقل عنهم مع انه تعالى بين العداوة الشديدة
بينهم وبين الانس فلم لا يفعلون ذلك في حق اكثر البشر وفي حق العلماء الافاضل
والزهاد لان هذه العداوة بينهم وبين العلماء والزهاد اكثر واقوى ولما لم يوجد
شيء من ذلك ثبت انه لا قدرة لهم على البشر بوجه من الوجوه ويتاكد هذا بقوله
تعالى ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي قال مجاهد
قال ابليس اعطينا اربع خصال نرى ولا نرى ونخرج من تحت الثرى ويعود شيخنا
فتى ثم قال تعالى انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون فقد احتج اصحابنا
بهذا النص على انه تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين هو الذي سلط عليهم الشياطين
حتى اضلهم واغواهم قال الزجاج ويتاكد هذا النص بقوله تعالى انا ارسلنا الشياطين
على الكافرين قال القاضي معنى قوله جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون هو انا
حكمنا بان الشيطان ولي لمن لا يؤمن قال ومعنى قوله ارسلنا الشياطين على الكافرين
هو انا خلينا بينهم وبينهم كما يقول فيمن ربط الكلب في داره ولا يمنعه من التوثب على
الداخل انه ارسل عليه كلبه والجواب ان القايل اذا قال ان فلانا جعل هذا الثوب
ابيض او اسود لم يفهم منه انه حكم به بل يفهم منه انه حصل السواد والبياض
فيه فكذلك هاهنا وجب حمل الجعل على التاثير والتحصيل لا على مجرد الحكم وايضا
فهب انه تعالى حكم بذلك الا ان مخالفة حكم الله تعالى توجب كونه كاذبا وهو محال والمفضي
الى المحال محال فكون العبد قادرا على خلاف ذلك وجب ان يكون محالا واما قوله
ان قوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين اي خلينا بينهم وبين الكافرين فهو ضعيف
ايضا الا ترى ان اهل السوق يؤذي بعضهم بعضا ثم ان زيدا وعمروا اذا لم يمنع عن
البعض لا يقال انه ارسل بعضهم على البعض بل لفظ الارسال انما يصدق اذا
تسلط بعضهم على بعض بسبب من جهته فكذا هاهنا والله اعلم قوله تعالى
وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ
أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ اعلم ان في الناس من حمل الفحشاء على ما كانوا يحرمونه
من البحيرة والسايبة وغيرهما ومنهم من حمله على انهم كانوا يطوفون بالبيت
عراة الرجال والنساء والاولى الحكم بالتعميم والفحشاء عبارة عن كل معصية
كبيرة فيدخل فيه جميع الكباير واعلم انه ليس المراد ان القوم كانوا يسلمون كون
تلك الافعال فواحش ثم كانوا يزعمون ان الله امرهم بها فان ذلك لا يقوله عاقل
بل المراد ان تلك الاشياء كانت في انفسها فواحش والقوم كانوا يعتقدون انها
طاعات وان الله امرهم بها ثم انه تعالى حكى عنهم انهم كانوا يحتجون على اقدامهم
على تلك الفواحش بامرين احدهما انا وجدنا عليها اباءنا والثاني ان الله امرنا بها
اما الحجة الاولى فما ذكر الله عنها جوابا لانها اشارة الى محض التقليد وقد تقرر

في عقل كل احد انه طريقة فاسدة لان التقليد حاصل في الاديان المتناقضة فلو كان
التقليد طريقا حقا لزم الحكم بكون كل واحد من المتناقضين حقا ومعلوم
انه باطل ولما كان فساد هذا الطريق ظاهرا جليا لكل احد لم يذكر الله لا يامر بالفحشاء
والمعنى انه لما ثبتت الجواب عنه واما الحجة الثانية وهي قولهم والله امرنا بها فقد
اجاب عنها بقوله قل ان الله لا يامر بالفحشاء والمعنى انه لما ثبت على لسان الانبياء
كون هذه الافعال منكرة قبيحة فكيف يمكن ان يقال ان الله امر بها واقول
للمعتزلة ان يحتجوا بهذه الاية على ان الشيء انما يقبح لوجه عائد اليه ثم انه تعالى نهى عنه
لكونه مشتملا على ذلك الوجه لان قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اشارة الى
انه لما كان ذلك الشيء موصوفا في نفسه بكونه من الفحشاء امتنع ان يامر الله به وهذا
يقتضي ان يكون كونه في نفسه من الفحشاء مغايرا لتعلق الامر والنهي وذلك
يفيد المطلوب وجوابه يحتمل انه لما ثبت بالاستقراء انه تعالى لا يامر الا بما
يكون مصلحة للعباد ولا ينهى الا عما يكون مفسدة لهم فقد صح هذا التعليل لهذا
المعنى والله اعلم ثم قال تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وفيه بحثان البحث
الاول المراد منه ان يقال انكم تقولون ان الله امركم بهذه الافعال المخصوصة
فعلمكم بان الله امركم بها حصل لانكم سمعتم كلام الله ابتداء من غير واسطة
او عرفتم ذلك بطريق الوحي الى الانبياء اما الاول فمعلوم الفساد واما الثاني
فباطل على قولكم لانكم تنكرون نبوة الانبياء على الاطلاق لان هذه المناظرة
وقعت مع كفار قريش وهم كانوا ينكرون اصل النبوة واذا كان الامر كذلك
فلا طريق لهم الى تحصيل العلم باحكام الله تعالى فكان قولهم ان الله امرنا
بها قولا على الله بما لا يكون معلوما وانه باطل البحث الثاني نفاة القياس قالوا
الحكم المثبت بالقياس مظنون وغير معلوم وما لا يكون معلوما لم يجز القول
به لقوله تعالى في معرض الذم والتهجين اتقولون على الله ما لا تعلمون وجواب
مثبتي القياس عن امثال هذه الدلائل قد ذكرناه مرارا والله اعلم قوله تعالى
قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ
كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ
أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ اعلم انه تعالى لما نزه نفسه
من الامر بالفحشاء بين تعالى انه يامر بالقسط والعدل وفيه مسائل المسئلة
الاولى قوله امر ربي بالقسط يدل على ان الشيء يكون في نفسه قسطا لوجوه عائدة
اليه في ذاته ثم انه تعالى يامر به لكونه كذلك في نفسه وذلك يدل ايضا على ان الحسن
انما يحسن لوجوه عائدة اليه وجوابه ما سبق ذكره المسئلة الثانية قال عطاء والسدي
بالقسط بالعدل وبما ظهر في العقول كونه حسنا وصوابا وقال ابن عباس هو قول لا اله
الا الله والدليل عليه قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو الى قوله قائما بالقسط وذلك
القسط ليس الا شهادة ان لا اله الا الله فثبت ان القسط ليس الا قول لا اله الا
الله اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امر في هذه الاية بثلاثة اشياء اولها انه امر
بالقسط وهو قول لا اله الا الله وهو يشتمل على معرفة الله بذاته وصفاته وافعاله

واحكامه ثم على معرفة انه واحد لا شريك له وثانيها انه امر بالصلاة وهو
قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وفيه مباحث البحث الاول ان لقائل
ان يقول لقائل ان يقول امر ربي بالقسط خبر وقوله واقيموا وجوهكم امر
وعطف الامر على الخبر لا يجوز وجوابه التقدير قل امر ربي بالقسط وقل
اقيموا وجوهكم عند كل مسجد البحث الثاني في الاية قولان احدهما المراد
باقيموا هو استقبال القبلة والثاني ان المراد هو الاخلاص والتنبيه في ذكر
هذين القولين ان اقامة الوجه في العبادة قد تكون باستقبال القبلة وقد يكون
بالاخلاص في تلك العبادة والاقرب هو الاول لان الاخلاص مذكور من بعد
ولو حملناه على معنى الاخلاص صار كانه قال واخلصوا عند كل مسجد وادعوه مخلصين
وذلك لا يستقيم فان قيل يستقيم ذلك اذا علقت الاخلاص الاخلاص بالدعاء
فقط قلنا لما امكن رجوعه اليهما جميعا لم يجز قصره على احدهما خصوصا
مع قوله مخلصين له الدين فعم كل ما يسمى دينا بذلك اذا ثبت هذا فنقول
قوله عند كل مسجد اختلفوا في ان المراد منه زمان الصلاة او مكانه
والاقرب هو الاول لانه الموضع الذي يمكن فيه اقامة الوجه للقبلة فكانه
تعالى بين لنا ان لا نعتبر الاماكن بل نعتبر القبلة فكان المعنى وجهوا وجوهكم
حيث ما كنتم في الصلاة الى الكعبة وقال ابن عباس المراد انه اذا حضرت الصلاة
وانتم عند مسجد فصلوا فيه ولا يقولن احدكم لا اصلي الا في مسجد قومي ولقائل ان يقول
ان حمل لفظ الاية على هذا بعيد لان لفظ الاية تدل على وجوب اقامة الوجه
في كل مسجد ولا يدل على انه لا يجوز له العدول من مسجد الى مسجد واما قوله
وادعوه مخلصين له الدين فاعلم انه تعالى لما امر في الاية الاولى بالتوجه الى
القبلة امر بعده بالدعاء والاظهر عندي ان المراد بها اعمال الصلاة وسماها دعاء
لان الصلاة في اصل اللغة عبارة عن الدعاء ولان اشرف اجزاء الصلاة هو
الدعاء والذكر وبين انه يجب ان يوتى بذلك الدعاء مع الاخلاص ونظيره قوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ثم قال تعالى كما بدأكم
تعودون وفيه قولان الاول قال ابن عباس كما بدأ خلقكم مومنا وكافرا تعودون
فيبعث المومن مومنا والكافر كافرا فان خلقه الله في اول الامر للشقاوة
اعمله بعمل اهل الشقاوة وكانت عاقبته الشقاوة وان خلقه للسعادة اعمله
بعمله اهل السعادة وكانت عاقبته السعادة والقول الثاني قال الحسن
ومجاهد كما بدأكم خلقكم في الدنيا ولم تكونوا شيئا كذلك تعودون احياء
والقائلون بالقول الاول احتجوا على صحته بانه تعالى ذكر عقيبه قوله فريقا هدى وفريقا حق
عليهم الضلالة وهذا الجاري مجرى التفسير لقوله كما بدأكم تعودون وذلك يوجب ما قلنا
قال القاضي هذا القول باطل لان احدا لا يقول انه تعالى بدأنا مومنين او
كافرين لانه لا بد في الايمان والكفر ان يكونا طاريا وهذا السؤال ضعيف لان
جوابه ان يقال كما بدأكم بالايمان والكفر والسعادة والشقاوة فكذلك يكون
الحال عليه يوم القيامة واعلم انه تعالى امر في الاية اولا بكلمة القسط وهي كلمة لا

اله الله ثم امر بالصلاة ثانيا ثم بين ان الفايدة في الايتان بهذه الاعمال
انما تظهر في الدار الاخرة ونظيره قوله تعالى في طه لموسى انني انا الله لا
اله الا انا فاعبدني واقم الصلاة لذكري ان الساعة اتية اكاد اخفيها ثم قال
تعالى فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفيه بحثان البحث الاول
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الهدى والضلال من الله قالت المعتزلة
فريقا هدى الى الجنة والثواب وفريقا حق عليهم الضلالة اى العذاب والصرف
عن طريق الثواب قال القاضي لان هذا هو الذي حق عليهم دون غيره
اذ العبد لا يستحق ان يضل عن الدين كما امرهم باقامة الحدود المستحقة و
في ذلك زوال الثقة بالنبوات واعلم ان هذا الجواب ضعيف من وجهين
الاول ان قوله فريقا هدى اشارة الى الماضي وعلى التاويل الذي يذكرونه
يصير المعنى انه تعالى سيهديهم في المستقبل ولو قال المراد انه تعالى حكم في الماضي
بانه سيهديهم الى الجنة كان هذا عدولا عن الظاهر من غير حاجة لانا بينا بالدلايل
العقلية القاطعة ان الهدى والضلال ليسا الا من الله والثاني انه هب ان المراد من
الهداية والضلال حكم الله بذلك الا انه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد صدور غيره
والا لزم انقلاب ذلك الحكم كذبا والكذب على الله محال والمفضي الى المحال فكان صدور
غيره ذلك الفعل من العبد محالا وذلك يوجب فساد مذهب المعتزلة من هذا الوجه
والله اعلم البحث الثاني انتصاب قوله وفريقا حق عليهم الضلالة بفعل يفسره ما بعده
كانه قيل وخذل فريقا فريقا حق عليهم الضلالة ثم بين تعالى ان الذي لاجله حقت على
هذه الفرقة الضلالة هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله فقبلوا
ما دعوهم اليه ولم يتاملوا في التمييز بين الحق والباطل فان قيل كيف يستقيم هذا
التعليل مع قولكم بان الهدى والضلال انما حصل بخلق الله تعالى ابتداء فنقول
عندنا مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل والداعية التي دعتهم الى ذلك الفعل
هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء ثم قال تعالى ويحسبون انهم مهتدون قال ابن عباس
يريد ما بين لهم عمرو بن لحي وهذا بعيد بل هو محمول على عمومه وكل من شرع في باطل فهو
يستحق الاثم والعذاب سواء حسب كونه حقا او لم يحسب ذلك وهذه الاية تدل
على ان مجرد الظن والحسبان لا يكفي في صحة الدين بل لا بد فيه من الجزم والقطع
واليقين لانه تعالى عاب الكفار بانهم يحسبون كونهم مهتدين ولولا ان هذا الحسبان
مذموم والا لما ذمهم الله بذلك والله اعلم قوله تعالى يا بني ادم خذوا زينتكم
عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين قل من حرم زينة
الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا
خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون اعلم انه تعالى لما
امر بالقسط في الاية الاولى وكان من جملة القسط امر اللباس وامر الماكول والمشروب
لا جرم اتبعه بذكرهما وايضا لما امر باقامة الصلاة في قوله واقيموا وجوهكم عند كل
مسجد وكان ستر العورة شرطا لصحة الصلاة لا جرم اتبعه بذكر اللباس وفي
الاية مسايل المسئلة الاولى قال ابن عباس ان اهل الجاهلية من قبايل العرب كانوا

يطوفون

يطوفون بالبيت الرجال بالنهار والنساء بالليل وكانوا اذا وصلوا الى مسجد منا طرحوا ثيابهم
واتوا المسجد عراة وقالوا لا يطوف في ثياب اصبنا فيها الذنوب ومنهم من يقول يفعل
ذلك تفاولا حتى يتعرى من الذنوب كما تعرينا من الثياب وكانت المراة منهم تتخذ
سترا تعلقه على حقويها تستتر به عن غير الحمس وهم قريش فانهم كانوا لا يفعلون ذلك
وكانوا يصلون في ثيابهم ولا ياكلون من الطعام الا قوتا ولا ياكلون دسما فقال
المسلمون يا رسول الله فنحن احق ان نفعل ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية اى البسوا
ثيابكم وكلوا اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا المراد من الزينة لبس
الثياب والدليل عليه قوله تعالى ولا يبدين زينتهن يعني الثياب وايضا
فالزينة لا تحصل الا بالستر التام للعورات ولذلك صار التزين باجود الثياب
في الجمع والاعياد سنة وايضا انه تعالى قال في الاية المتقدمة قد انزلنا عليكم لباسا
يواري سواتكم وريشا فبين ان اللباس الذي يواري السوءة من قبل الرياش والزينة
ثم انه تعالى امر باخذ الزينة في هذه الاية فوجب ان يكون المراد من هذه الزينة هو
الذي تقدم ذكره في تلك الاية فوجب حمل هذه الزينة على ستر العورة وايضا
فقد اجمع المفسرون على ان المراد بالزينة هاهنا الثوب الذي يستر العورة وايضا
فقوله خذوا زينتكم امر والامر للوجوب فثبت ان اخذ الزينة واجب وكل ما سوى
اللبس فغير واجب فوجب حمل الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان اذا عرفت
هذا فنقول قوله خذوا زينتكم امر وظاهر الامر للوجوب فهذا يدل على وجوب ستر
العورة عند اقامة كل صلاة وهاهنا سوالات السوال الاول انه تعالى
عطف عليه قوله وكلوا واشربوا ولا شك ان ذلك امر اباحة فوجب ان يكون قوله
خذوا زينتكم امر اباحة ايضا وجوابه انه لا يلزم من ترك الظاهر في المعطوف
تركه في المعطوف عليه وايضا فالاكل والشرب قد يكونان واجبين ايضا في الجملة
السوال الثاني ان هذه الاية نزلت في المنع من الطواف حال العري والجواب
انا بينا في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اذا عرفت
هذا فنقول قوله خذوا زينتكم عند كل مسجد يقتضي وجوب اللبس التام عند
كل صلاة لان اللبس التام هو الزينة ترك العمل به في القدر الذي لا يجب ستره
من الاعضاء اجماعا فبقي الباقي داخلا تحت اللفظ واذا ثبت ان ستر العورة واجب
في الصلاة وجب ان يفسد الصلاة عند تركه لان تركه يوجب ترك المامور به وترك
المامور به معصية والمعصية توجب العقاب على ما شرحنا هذه الطريقة في
الاصول المسئلة الثالثة تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية في مسئلة
ازالة النجاسة فقالوا امر بالصلاة في قوله اقيموا الصلوة والصلوة عبارة عن
الدعاء وقد اتى الانسان بالمامور به فوجب الخروج عن العهدة فمقتضى هذا
الدليل ان لا يتوقف صحة الصلاة على ستر العورة الا انا اوجبنا هذا المعنى عملا
بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ولبس الثوب المغسول بماء الورد على اقصى
وجوه النظافة اخذ للزينة فوجب ان يكون كافيا في صحة الصلاة وجوابنا
ان الالف واللام في قوله اقيموا الصلوة ينصرفان الى المعهود السابق وذلك

هو عمل الرسول عليه السلام فلم قلتم ان الرسول عليه السلام صلى في الثوب المغسول
بما الورد والله اعلم اما قوله تعالى وكلوا واشربوا فاعلم انا ذكرنا ان اهل الجاهلية
كانوا لا ياكلون من الطعام في ايام حجهم الا القليل وكانوا لا ياكلون الدسم يعظمون
بذلك حجهم فانزل الله هذه الاية لبيان فساد هذه الطريقة والقول الثاني
انهم كانوا يقولون حرم شيا مما في بطون الانعام وحرم البحيرة والسايبة فانزل
الله تعالى هذه الاية بيانا لفساد قولهم في هذا الباب واعلم ان قوله كلوا واشربوا
مطلق يتناول جميع المطعومات والمشروبات فوجب ان يكون الاصل هو
الحل في كل الاوقات وفي كل المطعومات والمشروبات الا ما خصه الدليل
المنفصل والعقل ايضا موكد لان الاصل في المنافع الحل والاباحة واما قوله ولا تسرفوا
ففيه قولان الاول انه ياكل ويشرب بحيث لا يتعدى الى الحرام ولا يكثر الانفاق
المستقبح ولا يتناول مقدارا كثيرا مضرا ولا يحتاج اليه والقول الثاني
وهو قول ابي بكر الاصم ان المراد من الاسراف قولهم بتحريم البحيرة والسايبة
فانهم اخرجوها عن ملكهم وتركوا الانتفاع بها وايضا انهم حرموا على انفسهم
وقت الحج اشيا احل الله لهم وذلك اسراف واعلم ان حمل لفظ الاسراف
على الاستكثار مما لا ينبغي اولى من حمله على المنع مما يجوز وينبغي ثم قال تعالى
انه لا يحب المسرفين وهذا نهاية التهديد لان كل من لا يحبه الله بقي محروما
عن الثواب لان معنى محبة الله للعبد ايصال الثواب اليه فعدم هذه المحبة
عبارة عن عدم حصول الثواب اليه ومتى لم يحصل الثواب فقد حصل العقاب
لانعقاد الاجماع على انه ليس في الوجود مكلف لا يثاب ولا يعاقب ثم قال تعالى
قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وفيه مسايل
المسئلة الاولى ان هذه الاية ظاهرها استفهام الا ان المراد منه تقرير الانكار
والمبالغة في تقرير ذلك الانكار وفي الاية قولان الاول ان المراد من الزينة في هذه
الاية اللباس التي يستر به العورة وهو قول ابن عباس وكثير من المفسرين والقول
الثاني انه يتناول جميع الملبوس ويدخل تحتها تنظيف البدن من جميع الوجوه
ويدخل تحتها المركوب ويدخل تحتها ايضا انواع الحلي لان كل ذلك زينة ولولا
النص الوارد في تحريم الذهب والابريسم على الرجال لكان داخلا تحت هذا
العموم ويدخل تحت الطيبات من الرزق كل ما يستلذ ويشتهى من انواع
الماكولات والمشروبات ويدخل ايضا تحته التمتع بالنسا وبالطيب روى
عن عثمان بن مظعون انه اتى الرسول عليه السلام وقال غلبني حديث النفس
فقال مهلا يا عثمان ان خصا امتي الصيام قال فان نفسي تحدثني بالترهب
فقال ان ترهب امتي القعود في المساجد لانتظار الصلوات فقال تحدثني
بالسياحة فقال سياحة امتي الغزو والجهاد والحج والعمرة فقال ان نفسي
تحدثني ان اخرج مما املك فقال الاولى ان تكفي نفسك وعيالك وان ترحم
المسكين واليتيم فتعطيه افضل من ذلك قال فان نفسي تحدثني ان اطلق خولة فقال
ان الهجرة في امتي هجرة ما حرم الله فقال ان نفسي تحدثني ان لا اغشاها فقال ان المسلم تحدثني

اذا غشي اهله او ما ملكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولدا كان له
وصيف في الجنة وان كان له ولد مات قبل ان يبلغ الحنث وكان رحم يوم
القيمة قال فان نفسي تحدثني ان لا امس الطيب فقال مهلا فان جبريل امرني
بالطيب غبا وقال لا تتركه يوم الجمعة فقال يا عثمان لا ترغب عن سنتي فان
من رغب عن سنتي فمات قبل ان يتوب صرفت الملائكة وجهه من حوضي واعلم
ان هذا الحديث يدل على ان هذه الشريعة الكاملة تدل على ان جميع الزينة
مباح الا ما خصه الدليل فلهذا السبب ادخلنا الكل تحت قوله تعالى قل من
حرم زينة الله التي اخرج لعباده المسئلة الثانية مقتضى هذه الاية
ان كل ما تزين الانسان يكون حلالا فهذه الاية تقتضي حل كل المنافع وهذا
اصل معتبر في الشريعة لان كل واقعة تقع اما ان يكون النفع خالصا او راجحا
او تساوي الضرر والنفع او ترافعا اما القسم الاخيران وهو ان يتعادل
الضرر والنفع او لم يوجدا فقط ففي هاتين الصورتين وجب الحكم ببقاء
ما كان وان كان النفع خالصا وجب الاطلاق بمقتضى هذه الاية وان النفع
راجحا والضرر مرجوحا تقابل المثل بالمثل وبقي القدر الزايد خالصا فيلتحق
بالقسم الاول وهو الذي يكون النفع فيه خالصا وان الضرر خالصا كان تركه نفعا
خالصا فبهذا الطريق صارت هذه الاية دالة على الاحكام التي لا نهاية لها في الحل
والحرم ثم ان وجدنا نصا خالصا في الواقعة مقتضيا في النفع بالحل وفي الضرر بالحرمة
وبهذا الطريق صار جميع الاحكام التي لا نهاية لها داخلا تحت النص ثم قال نفاة
القياس فلو تعبدنا الله بالقياس لكان حكم ذلك القياس اما ان يكون موافقا
لحكم هذا النص العام وحينئذ يكون ضايعا لان هذا النص مستقل به وان كان
مخالفا كان ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص فكان مردودا لان العمل
بالنص اولى من العمل بالقياس قالوا وبهذا الطريق تكون القران وحده وافيا
ببيان كل احكام الشريعة ولا حاجة معه الى طريقة اخرى فهذا تقرير قول
من يقول القران واف في بيان جميع الوقايع واما قوله تعالى قل هي للذين امنوا في
الحياة الدنيا خالصة يوم القيمة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى تفسير الاية
هي للذين امنوا في الحياة الدنيا خالصة لان المشركين شركاؤهم فيها خالصة يوم
القيامة ولا يشركهم فيها احد فان قيل هلا قيل للذين امنوا ولغيرهم قلنا التنبيه
على انها خلقت للذين امنوا على طريق الاصالة والكفرة تبع لهم كقوله ومن
كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار والحاصل ان ذلك تنبيه على ان
هذه النعم انما تصفو له عن شوايب الزحمة يوم القيمة اما في الدنيا فانها تكون
مكدرة مشوبة المسئلة الثانية قرا نافع خالصة بالرفع والباقون بالنصب
قال الزجاج الرفع على انه خبر بعد خبر كما تقول زيد عاقل لبيب والمعنى قل هي
ثابتة للذين امنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيمة قال ابو علي رحمه الله يجوز
ان يكون قوله خالصة خبر المبتدا وقوله للذين امنوا متعلقا بخالصة والتقدير
هي خالصة للذين امنوا في حال كونها خالصة لهم يوم القيامة ثم قال تعالى كذلك

تفصل الايات قد سبق لقوم يعلمون اى لقوم يمكنهم النظر والاستدلال حتى يتوصلوا به
الى تحصيل العلوم النظرية قوله تعالى قل انما حرم ربى الفواحش ما
ظهر منها وما بطن والاثم والبغى بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل
به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفى الاية مسايل
المسئلة الاولى اسكن حمزة الياء من ربى والباقون فتحوها المسئلة الثانية
اعلم انه تعالى لما بين فى الاية الاولى ان الذى حرموه ليس بحرام بين
فى هذه الاية انواع المحرمات فحرم اولا الفواحش وثانيا الاثم واختلفوا
فى الفرق بينهما على وجوه الاول ان الفواحش عبارة عن الكباير والصغاير
لانه قد تفاحش قبحها اى تزايد والاثم عبارة عن الصغاير وكان معنى الاية
انه حرم الكباير والصغاير وطعن القاضى فيه فقال هذا يقتضى ان يقال الزنا
والسرقة والكفر ليس باثم وهو بعيد والقول الثانى الفواحش اسم لما يجب
فيه الحد وهذا وان كان مغايرا للاول الا انه قريب منه والسؤال فيه ما
تقدم والقول الثالث ان الفواحش اسم للكبيرة والاثم لمطلق الذنب سواء
كان صغيرا او كبيرا والفايدة فيه ان يقال انه لما حرم الكبيرة اردفه بتحريم
مطلق الذنب لئلا يتوهم ان التحريم مقصور على الكبيرة وهذا القول اختيار
القاضى والقول الرابع ان الفاحشة وان كانت بحسب اصل اللغة اسما لكل ما
تفاحش وتزايد فى امر من الامور الا انه فى العرف مخصوص بالزنا والدليل
عليه انه تعالى قال فى الزنا انه كان فاحشة ولان لفظ الفاحشة
اذا اطلق لم يفهم منه الا ذاك فاذا قيل فلان فحاش فهم منه انه يشتم
الناس بالفاظ الوقاع فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزنا فقط واذا
ثبت هذا فنقول فى قوله ما ظهر منها وما بطن على التفسير وجهان
الاول يريد سر الزنا وهو الذى يقع على سبيل العشق والمحبة وما ظهر
منه بان يقع علانية والثانى ان يراد بما ظهر من الزنا الملامسة والمعانقة
وما بطن الدخول واما الاثم فانه يجب تخصيصه بالخمر لانه تعالى قال فى صفة
الخمر واثمهما اكبر من نفعهما وبهذا التقدير فانه يظهر الفرق بين اللفظين
والنوع الثالث من المحرمات قوله والبغى بغير الحق فنقول اما الذين قالوا
ان المراد بالفواحش جميع الكباير وبالاثم جميع الذنوب قالوا ان البغى
والشرك لا بد وان يكونا داخلين تحت الفواحش وتحت الاثم الا ان الله
تعالى خصهما بالذكر تنبيها على انهما اقبح انواع الذنوب كما فى قوله وملائكته
وجبريل وميكال وفى قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح
واما الذين قالوا الفاحشة مخصوصة بالزنا والاثم بالخمر قالوا البغى والشرك
على هذا التقدير ليس غير داخل تحت الفواحش والاثم فنقول البغى لا يشمل الا فى
الاقدام على الغير نفسا او مالا او عرضا وايضا قد يراد بالبغى الخروج عن سلطان
الوقت فان قيل البغى لا يكون الا بغير الحق فما الفايدة فى ذكر هذا الشرط قلنا
انه تعالى قال ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق والمعنى ولا تقدموا على

ابتداء الناس بالقهر والقتل الا ان يكون لكم فيه حق فحينئذ يخرج من ان يكون بغيا
والنوع الرابع من المحرمات قوله تعالى وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا
وفيه سؤال وهو ان هذا يوهم الا فى الشرك بالله فيما قد انزل به سلطانا
وجوابه ان المراد منه ان الاقرار بالشئ الذى ليس على ثبوته حجة ولا سلطان
ممتنع فلما امتنع حصول الحجة والبينة على صحة القول بالشرك وجب ان يكون
القول به باطلا على الاطلاق وهذه الاية من اقوى الدلايل على ان القول بالتقليد
باطل والقول الخامس من المحرمات المذكورة فى هذه الاية قوله تعالى وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد سبق تفسير هذه الاية فى هذه السورة عند قوله
ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وبقى فى الاية سؤالان
الاول كلمة انما تفيد الحصر والمحرمات غير محصورة فى هذه الاية والجواب ان
قلنا الفاحشة محمولة على مطلق الكباير والاثم على مطلق الذنب دخل كل الذنوب
فيه وان حملنا الفاحشة على الزنا والاثم على الخمر قلنا الجنايات محصورة فى
خمسة احدها الجنايات على الانساب وهو انما يحصل بالزنا وهو المراد بقوله
انما حرم ربى الفواحش وثانيها الجنايات على العقول وهى شرب الخمر واليه الاشارة
بقوله والاثم وثالثها ورابعها الجنايات على الاموال والنفوس واليه الاشارة
بقوله والبغى بغير الحق وخامسها الجنايات على الاديان وهى من وجهين احدهما
الطعن فى توحيد دين الله واليه الاشارة بقوله وان على الله ما لا تعلمون
فلما كانت اصول الجنايات هى هذه الاشياء وكانت البواقى كالفروع والتوابع
لا جرم جعل تعالى ذكرها جاريا مجرى ذكر الكل فادخل فيها كلمة انما المفيدة للحصر
السؤال الثانى الفاحشة والاثم هو الذى نهى الله عنه فصار تقدير الاية انما
حرم ربى المحرمات وهو كلام خال عن الفايدة والجواب كون الفعل فاحشة
واثما عبارة عن اشتماله فى ذاته على امور باعتبارها يجب النهى عنه وعلى هذا
التقدير فيسقط السؤال قوله تعالى ولكل امة اجل فاذا جاء اجلهم
لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وفى الاية مسئلتان المسئلة
الاولى لما بين الحلال والحرام واحوال التكليف بين ان لكل واحد اجلا
معيّنا واذا جاءه ذلك الاجل مات لا محالة والغرض منه التخويف ليتشدد معيناً
المرء فى القيام بالتكاليف كما ينبغى المسئلة الثانية اعلم ان الاجل هو الوقت
الموقت المضروب لانقضاء المهلة وفى هذه الاية قولان الاول وهو قول ابن
والحسن ومقاتل ان المعنى ان الله تعالى امهل كل امة كذبت رسولها الى وقت
معين وهو تعالى لا يعذبهم الى ان يبلغوا ذلك الوقت الذى يصيرون فيه
مستحقين لعذاب الاستيصال فاذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب
لا محالة والقول الثانى ان المراد بالاجل العمر فاذا انقطع ذلك الاجل وكمل امتنع
وقوع التقديم والتاخير فيه والقول الاول اولى لانه تعالى قال لكل امة الجماعة
فى كل زمان ومعلوم ان من حالها التفاوت فى الاجل ولان ذكر الامة فيما يجرى مجرى
الوعيد افخم والقول الاول يقتضى ان يكون لكل امة من الامم وقت فى نزول عذاب

الاستئصال عليهم وليس المراد انه تعالى لا يقدر على تبقيته ازيد من كذلك لان امتنا ليس كذلك المسئلة الثالثة اذا حملنا الاية على القول الثانى لزم ان يكون لكل احد اجل لا يقع فيه التقديم والتاخير فيكون المقتول ميتا باجله وليس المراد انه تعالى لا يقدر على تبقيته ازيد من ذلك ولا انقص ولا يقدر على ان يميته الا فى ذلك الوقت لان هذا يقتضى خروجه تعالى عن كونه قادرا مختارا وصيرورته كالموجب لذاته وذلك فى حق الله تعالى ممتنع بل المراد انه تعالى اخبر ان الامر يقع على هذا الوجه المسئلة الرابعة قوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون فان عند حضور الاجل امتنع عقلا وقوع ذلك الاجل فى الوقت المتقدم قلنا يحمل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم على قرب حضور الاجل يقول العرب جاء الشتاء اذا قارب وقته ومع مقاربة الاجل يصح التقدم على ذلك تارة والتاخر قوله تعالى يا بنى ادم اما ياتينكم رسل منكم يقصون عليكم اياتى فمن اتقى واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون اعلم انه تعالى لما بين احوال التكليف وبين ان لكل واحد اجلا معينا لا يتقدم ولا يتاخر بين انهم بعد الموت ان كانوا مطيعين فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وان كانوا متمردين وقعوا فى اشد العذاب وقوله اما ياتينكم ان شرطية ضمت اليها ما مؤكدة بمعنى الشرط ولذلك لزمت فعلها النون الثقيلة وجزاء هذا الشرط هو الفاء وما بعده من الشرط والجزاء وهو قوله فمن اتقى واصلح وانما قال رسل وان كان خطابا للرسول عليه السلام وهو خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانه تعالى اجرى الكلام على ما يقتضيه سنته فى الامم وانما قال منكم لان كون الرسول منهم اقطع لعذرهم وابين للحجة عليهم من جهات احدها ان معرفتهم بطهارته تكون متقدمة وثانيها ان معرفتهم بما يليق بقدرته تكون متقادمة فلا جرم لا يقع بالمعجزات التى تظهر عليه شك وشبهة فى انها حصلت بقدرة الله تعالى لا بقدرته ولهذا السبب قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وثالثها ما يحصل من الالف وسكون القلب الى ابناء الجنس بخلاف ما لا يكون من الجنس فانه لا يحصل معه الالف واما قوله يقصون عليكم اياتى فقيل تلك الايات هى القرآن وقيل الدلائل وقيل الاحكام والشرائع والاولى دخول الكل فيه لان جميع هذه الاشياء ايات الله لان الرسل اذا جاءوا فلا بد وان يذكروا جميع هذه الاقسام ثم قسم الله تعالى هذه الامة فقال فمن اتقى واصلح فجمع هاتين الحالتين الحالتين بما يوجب الثواب لان المتقى هو الذى يتقى كل ما نهى الله عنه ودخل فى قوله واصلح انه اتى بكل ما امر به ثم قال تعالى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون اى بسبب الاحوال المستقبلة ولا هم يحزنون اى بسبب الاحوال الماضية لان الانسان لان الانسان اذا جوز وصول المضرة اليه فى الزمان

المستقبل خاف واذا تفكر يعلم انه وصل اليه بعض ما لا ينبغى فى الزمان الماضى حصل الحزن فى قلبه لهذا السبب والاولى فى نفى الحزن ان يكون المراد انه لا يحزن على ما فاته فى الدنيا لان حزنه على عقاب الاخرة حيث انه يرتفع بما حصل له من زوال الخوف فيكون كالمعاد وحمله على الفائدة الزائدة فيتبين تعالى انه حاله فى الاخرة لا يحصل فى قلبه خوف ولا حزن البتة واختلف العلماء فى ان المؤمنين من اهل الطاعات هل يلحقهم خوف او حزن عند احوال القيامة فبعضهم ذهب الى انه لا يلحقهم ذلك الفزع لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى اى من شدة الخوف واجاب هؤلاء عن هذه الاية بان معناها ان امرهم يؤول الى الامن والسرور كقول الطبيب للمريض لا باس عليك اى يؤول امرك الى العافية والسلامة وان كان فى الوقت فى باس من علته ثم بين تعالى ان الذين كذبوا بهذه الاية الذى يجئ بها الرسل واستكبروا عنها اى انفوا من قبولها وتمردوا من التزامها فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقد تمسك اصحابنا بهذه الاية على ان الفاسق من اهل الصلاة لا يبقى مخلدا فى النار لانه تعالى بين ان المكذبين بايات الله والمستكبرين عنها عن قبولها هم الذين يبقون مخلدين فى النار وكلمة هم تفيد الحصر وذلك يقتضى ان من لا يكون موصوفا بذلك التكذيب والاستكبار لا يبقى مخلدا فى النار قوله تعالى فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا اين ما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين اعلم ان قوله فمن اظلم ممن افترى يرجع الى قوله والذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها قوله فمن اظلم اى فمن اعظم ظلما ممن يقول على الله ما لم يقله او كذب ما قاله هو والاول هو الحكم بوجود ما لم يوجد والثانى هو الحكم بانكار ما لم ما وجد والاول دخل فيه قول من اثبت الشريك لله سواء كان ذلك الشريك عبارة عن الاصنام او عن الكواكب او عن مذهب القائلين بيزدان واهرمن ويدخل فيه من اثبت البنات والبنين لله ويدخل فيه قول من انكر كون القران كلاما نازلا من عند الله وقول من انكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب واختلفوا فى المراد بذلك النصيب على قولين احدهما ان المراد منه العذاب والمعنى ينالهم ذلك العذاب المعين الذى جعله نصيبا لهم فى الكتاب ثم اختلفوا فى ذلك العذاب المعين فقال بعضهم هو سواد الوجه وزرقة العينين الذى يدل عليه قوله تعالى ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وقال الزجاج هو المذكور فى قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى وقوله اذ الاغلال فى اعناقهم فهذه الاشياء هى نصيبهم من الكتاب على قدر ذنوبهم فى كفرهم والقول الثانى ان المراد من هذا النصيب شئ سوى العذاب واختلفوا

عنه فقيل هم اليهود والنصارى تجب علينا ان كانوا اهل ذمة لنا ان لا نتعدى
عليهم وان ننصفهم وان نذب عنهم فذلك هو معنى النصيب في الكتاب قال
ابن عباس وسعيد اوليك ينالهم نصيبهم من الكتاب اى ما سبق
في حكم الله وفي مشيئته من السعادة فان قضى الله لهم الختم على السعادة ونقله
الى الايمان والتوحيد وقال الربيع وابن زيد معنى ما كتب الله لهم من الارزاق والاعمال
والاعمار فاذا فنيت وانقرضت وفرغوا منها جاءت رسلنا يتوفونهم واعلم ان هذا
الاختلاف انما حصل لانه تعالى قال اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ولفظ النصيب
محتمل لكل الوجوه المذكورة وقال بعض المحققين حمله على العمر والرزق
وعمل تفضلا من الله تعالى الى ان يتوبوا ويصلحوا ايضا فقوله اذا جاءتهم رسلنا
يتوفونهم يدل على ان مجى الرسل للتوفي الغاية لحصول ذلك النصيب
فوجب ان يكون حصول ذلك النصيب متقدما على حصول الوفاة والمتقدم
على حصول الوفاة ليس الا العمر والرزق اما قوله تعالى حتى اذا جاءتهم
رسلنا يتوفونهم قالوا اينما كنتم وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الخليل
وسيبويه لا يجوز امالة حتى اذا جاءتهم رسلنا والى وما وهذه الفات
الزمت الفتح لانها اواخر حروف لمعان تفصل بينها وبين اواخر الاسما
التى فيها الالف نحو حبلى وهو الا ان حتى كتبت باليا لانها على اربعة احرف
لا تتصرف والامالة نوع من التصرف المسئلة الثانية قوله تعالى حتى
اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم فيه الكافر قولان الاول ان المراد هو قبض الروح
لان الوفاة تفيد هذا المعنى قال ابن عباس بالموت فيه الكافر بالملايكة
تطالبونهم بهذه الاشيا عند الموت لا على سبيل الزجر والتوبيخ والتهديد
وهولاء الرسل هو ملك الموت واعوانه والقول الثاني وهو قول الحسن
واحد قولى الزجاج ان هذا يكون في الاخرة ومعنى قوله حتى اذا جاءتهم رسلنا
يتوفونهم اى ملايكة العذاب يتوفونهم عند حشرهم الى النار على معنى انهم
يستكملون عدتهم حتى لا ينفلت منهم احد المسئلة الثالثة قوله اينما كنتم
معناه اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون تدعوهم من دون الله ومعناه لفظهما
وقعت موصولة باين في خط المصحف قال صاحب الكشاف وكان حقها ان
تفصل لانها موصولة بمعنى اين الالهة ثم انه تعالى حكى عنهم قالوا ضلوا عنا
اى ذهبوا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين عند معاينة الموت واعلم ان جميع
الوجوه والمقصود من الاية زجر الكفار عن الكفر لان التهويل بذكر هذه
الاحوال ما يحمل العاقل على المبالغة في النظر والاستدلال والتشدد في
الاحتراز عن التقليد قوله تعالى قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ
مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا
ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأُولَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا
ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ وَقَالَتْ أُولَاهُمْ لِأُخْرَاهُمْ
فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ

اعلم ان هذه الاية من بقية شرح احوال الكفار وهو انه تعالى يدخلهم النار
اما قوله ادخلوا ففيه قولان الاول ان الله تعالى يقول ذلك الثاني مقابل
هو من كلام خازن النار وهذا الاختلاف بناء على انه تعالى هل يتكلم مع الكفار
او لا وقد ذكرنا هذه المسئلة بالاستقصا اما قوله ادخلوا في امم ففيه
وجهان الاول التقدير ادخلوا في النار مع امم وهذا القول في الاية اضمار
ومجاز اما اضمار فلانا اضمرنا فيها قولان في النار واما المجاز فالتقدير
ادخلوا في امم في النار ومعنى الدخول في الامم الدخول فيما بينهم وقوله
قد خلت من قبلكم من الجن والانس اى تقدم زمانهم زمانكم هذا يشعر
بانه تعالى لا يدخل الكفار باجمعهم في النار دفعة واحدة بل يدخل الفوج
بعد الفوج فيكون فيهم سابق ومسبوق لتصحيح القول ولتشاهد الداخل من
الامة في النار من سبقها وقوله كلما دخلت امة لعنت اختها اى في
الدين والمعنى اى المشركين يلعنون المشركين وكذا اليهود يلعنون اليهود
والنصارى وكذلك القول في المجوس والصابية وساير اديان الضلالة
قوله تعالى حتى اذا اداركوا فيها جميعا اى تداركوا بمعنى تلاحقوا واجتمعوا في
النار وادرك بعضهم بعضا واستقر معه قالت اخراهم لاولاهم وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى اللام في قوله لاخراهم في تفسير الاولى والاخرى قولان
الاول قال مقاتل اخراهم يعني اخرهم دخولهم في النار لاولاهم والثاني
اخراهم منزلتهم وهو الاتباع والسفلة لاولاهم منزلة وهو القادة المسئلة
الثانية اللام في قوله لاخراهم لام الاجل والمعنى لاجلهم ولاجلهم قالوا ربنا
هؤلاء اضلونا وليس المراد انهم ذكروا هذا القول لاولاهم لانهم
ما خاطبوا اولاهم وانما خاطبوا الله بهذا الكلام اما قوله تعالى ربنا
هؤلاء اضلونا والمعنى ان الاتباع يقولون ان المتقدمين اضلونا واعلم
ان هذا الاضلال يقع من المتقدمين بالمتاخرين على وجهين احدهما
بالدعوة الى الباطل وتزيينه في اعينهم والسعي في اخفاء الدلايل
المبطلة لذلك الاباطيل والوجه الثاني بان يكون المتاخرين
معظمين لاوليك المتقدمين فيقلدونه في تلك الاباطيل والوجه
الثاني بان يكون المتاخرين والاضاليل التى تعقوها ويتاسون بهم
فيصير ذلك شبيها باقدام ذلك المتقدمين على الاضلال ثم حكى الله تعالى
عن المتاخرين انهم يدعون الى اوليك المتقدمين بمزيد العذاب فهو
قوله تعالى فاتهم عذابا ضعفا من النار وفي الضعف قولان الاول
قال ابو عبيدة الضعف هو مثل الشى مرة واحدة وقال الشافعي ما يقارب
هذا فقال في رجل اوصى وقال اعطوا فلانا ضعف نصيب ابنى قال يعطى
مثله مرتين والقول الثاني قال الازهري الضعف في كلام زيادة غير
مخصوصة العرب ان يقولوا هذا ضعفه اى مثلاه وثلاثة امثاله لان
الضعف في الاصل زيادة غير مخصوصة والدليل عليه قوله تعالى فاولئك

لهم جزاء الضعف بما عملوا ولم يرد به مثلا ولا مثلين بل اولا اشباه ان يجعل
بعشرة امثاله لقوله تعالى فثبت ان اقل الضعف محصور وهو المثل
والمزيد غير محصور الى ما لانهاية له واما مسئلة الشافعي رضي الله عنه فاعلم
ان التركة متعلق حقوق الورثة الا انا لاجل الوصية صرفنا طايفة منها
الموصى له والقدر المتيقن في الوصية هو المثل والباقي مشكوك فلاجرم
اخذنا بالمتيقن وطرحنا المشكوك فيه فلهذا السبب حملنا الضعف في
تلك المسئلة على المثلين اما قوله لكل ضعف ولكن لا تعلمون فيه مسئلتان
المسئلة الاولى قرا ابو عمرو وعن عاصم يعلمون بالياء على الكناية عن الغائب
والمعنى ولكن لا يعلم كل فريق مقدار عذاب الفريق الاخر فيحمل الكلام على
كل فريق وان كان للمخاطبين فهو اسم ظاهره موضوع للغيبة
فحمل على اللفظ دون المعنى واما بالتاء فقرؤا بالتاء على الخطاب والمعنى
ولكن لا تعلمون ايها المخاطبون ما لكل فريق منكم من العذاب ويجوز
ولكن لا تعلمون يا اهل الدنيا ما مقدار ذلك المسئلة الثانية لقايل
ان يقول ان كان المراد من قوله لكل ضعف اي لكل احد من العذاب ضعف
ما يستحقه فذلك غير جايز لانه ظلم وان لم يكن المراد ذلك فما معنى
كونه ضعفا والجواب ان عذاب الكفار مؤبد فكل الم يحصل فانه يعقبه حصول
الم اخر لا الى نهاية فكانت تلك الالام متضاعفة متزايدة لا الى اخر
ثم بين تعالى ان اخرهم كما خاطب اولاهم فكذلك يجيب اولاهم
لاخراهم فما كان لكم علينا من فضل في ترك الكفر والضلال وانا متشاركون
في استحقاق العذاب ولقايل ان يقول هذا منهم كذب لانهم لكونهم
روساء سادة وقادة قد دعوا الى الكفر وبالغوا في الترغيب فكانوا ضالين
ومضلين واما الاتباع والسفلة فهم وان كانوا الا انهم ما كانوا مضلين
فبطل قولهم انه لا فضل للاتباع على الروسا في ترك الضلال والكفر وجوابه
ان اقصى ما في الباب انهم كذبوا في هذا القول يوم القيامة وعندنا ان ذلك
جايز وقد قررناه في سورة الانعام في قوله فما كان فتنتهم الا ان قالوا والله
ربنا ما كنا مشركين اما قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون فهذا يحتمل ان يكون
من قول القادة وان يكونوا من قول الله لهم جميعا واعلم ان المقصود من الكلام
التخويف والزجر لانه تعالى لما اخبر عن الروسا والاتباع ان بعضهم يتبرا عن
بعض وبعضهم يلعن بعضا كان ذلك سببا لوقوع الخوف الشديد في القلب
قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ
أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي
الْمُجْرِمِينَ لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَٰلِكَ
نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ اعلم ان المقصود منه اتمام الكلام في وعيد الكفار
وذلك لانه تعالى قال في الاية المتقدمة والذين كذبوا باياتنا واستكبروا
عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ثم شرح تعالى في هذه الاية كيفية الخلود

في حق اولئك المذنبين المستكبرين فقوله كذبوا باياتنا اي بالدلايل على
المسايل التي هي اصول الدين فالدهرية ينكرون دلايل اثبات الذات
والصفات والمشركون ينكرون دلايل التوحيد ومنكروا النبوات يكذبون
الدلايل الدالة على صحة النبوات ومنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
ينكرون الدلايل الدالة على صحة المعاد فقوله وكذبوا باياتنا يتناول الكل
ومعنى الاستكبار طلب الترفع بالباطل وهذا اللفظ في حق البشر يدل
على الذم قال تعالى في صفة فرعون واستكبر هو وجنوده في الارض بغير
الحق اما قوله تعالى لا تفتح لهم ابواب السماء ففيه مسايل المسئلة الاولى
قرا ابو عمرو لا يفتح بالياء خفيفة وقرا حمزة والكساي خفيفة والباقون بالتاء
مشددة واما القراءة بالتشديد فوجهان قوله تعالى مفتحة لهم الابواب و
قياس مفتحة يفتح واما قراءة ابو عمرو بفتح الياء خفيفة فوجهان قوله
تعالى ففتحنا ابواب السماء واما قراءة حمزة والكساي فوجهان
ان الفعل متقدم المسئلة الثانية في قوله لا تفتح لهم ابواب السماء اقوال
قال ابن عباس يريد لا تفتح لاعمالهم ولا لدعايهم ولا لشيء مما يريدون به
طاعة الله وهذا التاويل ماخوذ من قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب
والعمل الصالح يرفعه ومن قوله كلا ان كتاب الابرار لفي عليين والقول الثاني
لا تفتح لارواحهم ويدل على صحة هذا التاويل ما روي في حديث طويل ان
روح المومن يعرج بها الى السما فتفتح لها فيقال مرحبا بالنفس الطيبة التي
كانت في الجسد الطيب ويقال لها ذلك حتى تنتهي الى السما السابعة ويفتح
لروح الكافر فيقال لها ارجعي ذميمة فانه لا تفتح لك ابواب السماء فلا يطرق لهم
اليها ليدخلوا الجنة والقول الثالث لا ينزل عليهم البركة والخير وهو ما
خوذ من قوله تعالى ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر واقول هذه الاية تدل
على ان الارواح اما ان تكون سعيدة اما ان ينزل عليها من السماء انواع الخيرات
واما ان تصعد اعمال تلك الارواح الى السموات وهذا يدل على ان السموات
موضع بهجة الارواح واماكن سعاداتها ومنها تنزل الخيرات والبركات
واليها تصعد الارواح حال فوزها بكمال السعادات ولما كان الامر كذلك
كان قوله لا تفتح لهم ابواب السما من اعظم انواع الوعيد والتهديد اما قوله
تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ففيه مسايل المسئلة
الاولى الولوج الدخول والجمل مشهور والسم بفتح السين وضمها
ثقب الابرة وقرا ابن سيرين بضم السين وقال صاحب الكشاف
ايضا سم بالحركات الثلاث وكل ثقب في البدن لطيف فهو سم وجمعه
سموم ومنه قيل السم القاتل لانه ينفذ بلطفه في مسام البدن حتى يصل
الى القلب والخياط ما يخاط به قال الفراء ويقال خياط ومخياط ومخيط
كما يقال ازار ومئزر ولحاف وملحف وقناع ومقنع وانما خص الجمل من
بين ساير الحيوانات لانه اكبر الحيوانات جسما عند العرب قال جسم الجمال

والمراد المبالغة فجسم الجمل اعظم الاجسام وثقب الابرة اضيق المنافذ
فكان ولوج الجمل في تلك النقبة الضيقة محالا فلما اوقف الله دخولهم
في الجنة على حصول هذا الشرط وكان هذا الشرط محالا وثبت في العقول
ان الموقوف على المحال محال وجب ان يكون دخولهم الجنة مايوسا عنه قطعا
المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قرا ابن عباس الجمل بوزن العمل
وقرى الجمل بوزن القفل والجمل بوزن النصب والجمل بوزن الجهل ومعناه القلس
الغليظ لانه حبال جمعت وجعلت جملة واحدة وعن ابن عباس رضي الله عنهما
ان الله تعالى احسن تشبيها وان تشبيها وان تشبيه الجمل بذلك يعني — وان تشبيهه
ان الحبل مناسب للخيط الذي يسلك في سم الابرة والبعير لا يناسبه الا
انا ذكرنا الفائدة فيه والله اعلم المسئلة الثالثة القائلون بالتناسخ
احتجوا بهذه الاية فقالوا ان الارواح التي كانت في اجساد البشر لما عصت
فانها بعد موت الابدان ترد من بدن الى بدن ولا تزال تبقى في العذيب
حتى تنتقل من بدن الجمل الى بدن الدودة التي تنفذ من سم الخياط فحينئذ
تصير مطهرة عن تلك الذنوب والمعاصي وحينئذ يدخل الجنة ويصل الى
تلك السعادة واعلم بان التناسخ باطل وهذا الاستدلال ضعيف ثم قال تعالى
وكذلك نجزي المجرمين اي مثل هذا الذي وصفنا نجزي المجرمين والمجرمون
هاهنا والله اعلم هم الكافرون لان الذي تقدم ذكره من صفتهم
هو التكذيب بايات الله والاستكبار عنها واعلم انه تعالى لما بين من حالهم
انهم لا يدخلون الجنة البتة بين ايضا لهم انهم يدخلون النار ووصف تلك
النار فقال لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى المهاد جمع مهد وهو الفراش قال الازهري المهد في اللغة الفرش
يقال للفراش مهاد والغواش جمع غاشية وهي كلما يغشاك اي يجللك وجهنم — للفراش
لا ينصرف لاجتماع التانيث والتعريف وقيل اشتقاقه من الجهومة وهو الغلظ
يقال رجل جهم الوجه اي غليظه فسميت بهذا لغلظ امرها في العذاب
قال المفسرون المراد من هذه الاية الاخبار عن احاطة النار بهم من كل جانب
فلهم منها غطاء ووطاء ولحاف وفراش المسئلة الثانية لقايل ان يقول ان غواش
على وزن فواعل فيكون غير منصرف فكيف دخله التنوين وجوابه على مذهب الخليل
وسيبويه ان هذا جمع والجمع اثقل من الواحد وهو ايضا الجمع الاكبر الذي تتناهى اليه
الجموع فزاده ذلك ثقلا ثم وقعت الياء في اخره وهي ثقيلة فلما اجتمعت فيه
هذه الاشياء خففوه بحذف يائه فلما حذفت الياء نقص
عن مثال فواعل وصار غواش بوزن جناح فدخله التنوين لنقصانه عن المثال
اما قوله تعالى وكذلك نجزي الظالمين قال ابن عباس يريد الذين اشركوا
بالله واتخذوا من دونه الها وعلى هذا التقدير فالظالمون هاهنا هم الكافرون
قوله تعالى ﴿ والذين امنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفسا الا وسعها
اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون ونزعنا ما في صدورهم من غل تجري ﴾

من تحتهم

من تحتهم الانهار وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا
ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا ان تلكم الجنة
اورثتموها بما كنتم تعملون ﴾ اعلم انه تعالى لما استوفى الكلام في الوعيد
اتبعه بالوعد وفي هذه الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان اكثر
اصحاب المعاني على ان قوله ولا نكلف نفسا الا وسعها اعتراض وقع بين
المبتدا والخبر والتقدير والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب
الجنة هم فيها خالدون وانما حسن وقوع هذا الكلام بين المبتدا
والخبر لانه من جنس هذا الكلام لانه لما ذكر عملهم الصالح ذكر ان ذلك
العمل في وسعهم وغير خارج عن قدرتهم وفيه تنبيه للكفار ان الجنة
مع عظم محلها يوصل اليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب وقال قوم
موضعه خبر عن ذلك المبتدا والعايد محذوف وانما حذف العايد لعلم به
المسئلة الثانية الوسع ما يقدر الانسان عليه في حالة السعة والسهولة
لا في حال الضيق والشدة والدليل عليه ان معاذ بن جبل قال في هذه الاية
الا يسرها لا عسرها واما اقصى الطاقة فانه يسمى جهدا لا وسعا وغلط من ظن ان
الوسع بذل المجهود المسئلة الثالثة قال الجبائي هذا يدل على بطلان
مذهب المجبرة في ان الله تعالى كلف العبد بما لا يقدر عليه لان الله تعالى
كذبهم في ذلك واذا بطل هذا الاصل بطل قولهم في خلق الافعال لانه لو كان
خالق اعمال العباد هو الله كان ذلك تكليف ما لا يطاق لانه ان كلفهم
حال ما خلق الفعل كان تكليف ما لا يطاق لانه هذا التقدير لا قدرة
للعبد على تكوين امر بتحصيل الحاصل وذلك غير مقدور وان كلفه به حال
ما لم يخلق ذلك الفعل فيه كان ايضا اذا ثبت هذا ظهر ان الاستطاعة
تكليف ما لا يطاق لان هذا التقدير لا قدرة للعبد على تكوين الفعل وتحصيله
قال وايضا اذا ثبت هذا ظهر ان الاستطاعة قبل الفعل اذ لو كانت حاصلة
مع الفعل فالكافر لا قدرة له على الايمان مع انه مامور به فكان هذا تكليف
ما لا يطاق ولما دلت هذه الاية على تكليف ما لا يطاق ثبت فساد هذين — الذاهبين
الاصلين والجواب انا نقول وهذا الاشكال وارد عليكم لانه تعالى كلف العبد
بايجاد الفعل حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدى الداعيين
على الاخرى والاول باطل لان الايجاد ترجيح لجانب الفعل وحصول الترجيح حال
الاستواء محال والثاني باطل لان حال حصول الرجحان كان الحصول واجبا
فان وقع الامر بالطرف الراجح كان امرا بتحصيل الحاصل وان وقع بالطرف
المرجوح كان امرا بتحصيل المرجوح كان كونه ممنوعا فيكون امرا بالجمع بين — وكل ما
النقيضين وهو محال وكل ما يجعلونه جوابا عن هذا السؤال فهو جوابنا عن
كلامكم واما قوله ونزعنا ما في صدورهم من غل فاعلم ان نزع الشي قلعه عن
مكانه والغل الحقد قال اهل اللغة وهو الذي يغل بلطفه الى صميم القلب

يدخل ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة الى الذنوب الدقيقة ويقال
انغل فى الشئ وتغلغل فيه اذا دخل فيه بلطافة كالحب يدخل فى صميم القلب
اذا عرفت فنقول لهذه الاية تاويلان الاول ان يكون المراد ازلنا الاحقاد
التى كانت لبعضهم فى دار الدنيا ومعنى نزع الغل تصفية الطباع واسقاط
الوساوس ومنعها عن ان يرد على القلوب فان الشيطان لما كان فى العذاب
لم يتفرغ لالقاء الوساوس فى القلوب والى هذا المعنى اشار على بن ابى طالب
رضى الله عنه انى ارجوا ان اكون انا وعثمان وطلحة والزبير من الذين قال الله
عز وجل ذكره ونزعنا ما فى صدورهم والقول الثانى ان المراد ان درجات
اهل الجنة متفاوتة بحسب الكمال والنقصان فالله تعالى ازال الحسد
عن قلوبهم حتى ان صاحب الدرجة النازلة لا يحسد صاحب الدرجة
الكاملة قال صاحب هذا التاويل وهذا اولى من الوجه الاول حتى يكون هاهنا
مقابلة ما ذكره الله تعالى من تبرى بعض اهل النار من بعض ولعن بعضهم بعضا لنعلم
ان حال اهل الجنة فى هذا المعنى ايضا مفارقة لاهل النار فان قالوا كيف يعقل
ان يشاهد الانسان النعم العظيمة والدرجة العالية ويرى نفسه محروما عنها
عاجزا عن تحصيلها ثم انه لا يميل طبعه ولا يغتم بسبب الحرمان عنها وان
عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا ان يعيدهم الله تعالى فلا يخلق فيه شهوة الاكل
والشرب والجماع ويغنيهم عنها قلنا الكل ممكن والله تعالى قادر عليه الا انه
تعالى وعد بازالة الحقد والحسد عن القلوب وما وعدهم بازالة شهوة الاكل والشرب
عن النفوس فظهر الفرق بين البابين ثم انه تعالى قال تجرى من تحتهم الانهار
والمعنى انه تعالى كما خلصهم من زحمة الحقد والحسد والحرص على طلب الزيادة فقد
انعم الله عليه باللذات العظيمة وقوله تجرى من تحتهم الانهار يمكن اجراؤه
على ظاهره ويمكن حمله ايضا على انه تجرى من تحتهم الانهار من رحمة الله
وفضله واحسانه وانواع المكاشفات والسعادات الروحانية ثم حكى
تعالى عن اهل الجنة انهم قالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا وقال اصحابنا رحمهم
الله معنى هدانا الله اعطى القدرة وضم اليها الداعية الجازمة وصير القدرة
المطلوبة والداعى موجب حصول تلك الفضيلة لانه لو اعطى القدرة ما خلق
الداعية لم يحصل الاثر ولو خلق الداعية العارية المعارضة لسائر الدواعى
الضارية لم يحصل الفعل ايضا ولما خلق القدرة يخلق الداعية الجازمة
فكان مجموع القدرة مع الداعية المعينة موجبا للفعل فكانت الهداية
حاصلة فى الحقيقة بتقدير الله وتكوينه وقالت المعتزلة التحميد انما وقع
على انه تعالى اعطى العقل ووضع الدلايل وازال الموانع ثم قال وما كنا لنهتدى
لولا ان هدانا الله وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن عامر بغير واو وكذلك
هو فى مصاحف اهل الشام والباقون بالواو والوجه فى قراة ابن عامر ان قوله وما
كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله لانه دليل على ان المهتدى جار مجرى التفسير لقوله

خلصهم

هدانا

٣٣٠

هدانا لهذا فلما كان احدهما غير الاخر وجب حذف الحرف المسئلة الثانية
قوله وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله دليل على ان المهتدى من هداه الله وان
لم يهده الله لم يهتدى بل نقول مذهب المعتزلة ان كل ما فعله فى حق الانبياء والاولياء
من انواع الهداية والارشاد فقد فعله فى حق جميع الكفار والفساق وانما حصل
الامتياز بين المومن والكافر والمحق والمبطل بسعى نفسه واختيار نفسه
فلما لم يجب عليه ان يحمد نفسه لانه هو الذى حصل لنفسه الايمان وهو الذى
اوصل نفسه الى درجات الجنان وخلصها من دركات النيران فلما لم يحمد نفسه
البتة وانما حمد الله تعالى فقط علمنا ان الهادى ليس الا الله سبحانه وتعالى
ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا لقد جاءت رسل ربنا بالحق وهذا من
قول اهل الجنة حين راوا ما وعدهم الرسل عيانا وقالوا لقد جاءت رسل
ربنا بالحق ونودوا ان تلكم الجنة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ذلك
النداء من الله تعالى او يكون من الملايكة والاولى ان يكون المنادى
هو الله تعالى المسئلة الثانية ذكر الزجاج فى كلمة ان ها هنا من
وجهين الاول انها مخففة من الثقيلة والتقدير انه والضمير للشان
والمعنى نودوا بانه تلكم الجنة اى نودوا بهذا القول والثانى قال وهو
الاجود عندى ان تكون ان فى معنى تفسير النداء منهم ان امشوا
اى امشوا قال وانما قال تلكم الجنة لانهم وعدوا بها فى الدنيا فكانه قيل لهم
هذه تلكم التى وعدتكم وقوله اورثتموها فيه قولان الاول وهو قول اهل المعنى
ان معناه صارت اليكم كما يصير الميراث الى اهله والارث قد يستعمل
فى اللغة ولا يراد به زوال الملك عن الميت الى الحى كما قال هذا الفعل
يورثك الشرف ويورثك العار اى يصيرك الله ومنهم من يقول انهم
اعطوا تلك المنازل من غير تعب فى الحال فصار شبيها بالميراث والقول
الثانى ان اهل الجنة يرثون منازل اهل النار قال عليه السلام ليس من كافر
ولا مومن الا وله فى الجنة والنار منزل فاذا دخل اهل الجنة الجنة واهل
النار النار وقعت الجنة لاهل النار فنظروا الى منازلهم فيها فقيل هذه منازلكم
لو عملتم بطاعة الله تعالى ثم يقال يا اهل الجنة رثوهم بما كنتم تعملون فتقسم
بين اهل الجنة منازلهم وقوله بما كنتم تعملون فيه مسئلتان المسئلة الاولى
تعلق من قال العمل يوجب الجزاء بهذه الاية فان الباء فى قوله بما كنتم تعملون يدل
على العلية وذلك يدل على العلية وذلك يدل على ان العمل موجب لهذا الجزاء
وجوابنا انه علة للجزاء لكن بسبب ان الشرع جعله علة لا لاجل انه لذاته
يوجب ذلك الجزاء والدليل عليه ان نعم الله تعالى على العبد لا نهاية فاذا اتى
بعدها بالطاعة وقعت هذه الطاعة فى مقابلة تلك النعم السالفة فيمتنع
ان يصير موجبا للثواب المتاخر المسئلة الثانية طعن بعضهم فقال ان هذه
الاية تدل على ان العبد انما يدخل الجنة بعمله وقوله عليه السلام لن يدخل
احد الجنة بعمله وانما يدخلونها برحمة الله وبينهما تناقض وجوابه ما ذكرنا

ان العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته وانما يوجب لاجل ان الله تعالى بفضله
جعله علامة عليه ومعرفة له وايضا لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله
تعالى كان دخوله الجنة فى الحقيقة ليس الا بفضل الله تعالى المسئلة الثانية
قال القاضى قوله تعالى ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون
خطاب عام فى حق جميع المؤمنين وذلك يدل على ان كل من دخل الجنة
فانما يدخلها بعمله واذا كان الامر كذلك امتنع قول من يقول ان الفساق
يدخلون الجنة تفضلا من الله تعالى واذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يخرج
الفاسق من النار لانه لو خرج لكان اما ان يدخل الجنة او لا يدخلها والثانى
باطل بالاجماع والاول لا يخلو اما ان يكون يدخل الجنة على سبيل
التفضل او على سبيل الاستحقاق والاول باطل لانا بينا ان هذه الاية
تدل على ان لا احد لا يدخل الجنة بالتفضل والثانى ايضا باطل لانه لما دخل النار
وجب ان يقول انه كان مستحقا للعقاب فلو ادخل الجنة على سبيل الاستحقاق
لزم كونه مستحقا للثواب وحينئذ يلزمه حصول الجمع بين استحقاق الثواب
واستحقاق العقاب وهو محال لان الثواب منفعة دائمة خالصة عن شوائب
المنفعة والجمع بينهما محال واذا كان كذلك كان الجمع حصول استحقاقهما
محال والجواب هذا بناء على استحقاق الثواب والعقاب لا يجتمعان وقد
بالغنا فى ابطال هذا الكلام فى سورة البقرة قوله تعالى ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ
الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ
وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ اللَّهِ
عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم
بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ﴾ اعلم انه تعالى لما شرح وعيد الكفار وثواب
اهل الايمان والطاعات اتبعه بذكر المناظرات التى تدور بين الفريق
وهى الاحوال التى ذكرها فى هذه الاية واعلم انه تعالى لما ذكر فى الاية
المتقدمة قوله ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها دل ذلك على انهم استقروا
فى الجنة فى وقت هذا النداء فلما قال بعده ونادى اصحاب النار دل ذلك
على ان هذا النداء انما حصل بعد الاستقرار وقال ابن عباس وجدنا ما وعدنا
ربنا فى الثواب حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم من العقاب حقا والغرض من
هذا السؤال اظهار انه وصل الى السعادات الكاملة وايقاع الحزن فى
القلب لعدوه وهاهنا سؤالات السؤال الاول اذا كانت الجنة فى اعلا السموات
والنار فى اسفل الارضين فمع هذا البعد الشديد ليس من موانع الادراك
والتزم القاضى ذلك وقال ان فى العلماء من يقول فى الصوت خاصة ان
البعد فيه وحده لا يكون مانعا من السماع السؤال الثانى هذا النداء يقع
من كل اهل الجنة لكل اهل النار او من البعض للبعض والجواب ان قوله ونادى
اصحاب الجنة اصحاب النار يفيد العموم والجمع اذا قوبل بالجمع توزع فيه الفرد
على الفرد فكل فريق من اهل الجنة ينادى من كان يعرفه من الكفار فى الدنيا

السؤال

السؤال الثالث ما معنى قوله ان قد وجدنا الجواب انه يحتمل ان يكون مخففة من
الثقيلة وان يكون مفسرة كالتى سبقت فى قوله ان تلكم الجنة وكذلك فى قوله
ان لعنة الله على الظالمين السؤال الرابع هلا قيل ما وعدكم ربكم كما قيل ما وعدنا
ربنا الجواب قوله وعدنا ربنا حقا يدل على انه تعالى خاطبهم بهذا الوعد
وكونهم مخاطبين من قبل الله بهذا الوعد يوجب مزيد التشريف ومزيد التشريف
لا يليق بحال المؤمنين اما الكافر وهو ليس اهلا لان يخاطبه الله تعالى فلهذا
السبب لم يذكر الله تعالى انه خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر الله تعالى انه بين
هذا الحكم اما قوله تعالى قالوا نعم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الاية تدل
على ان الكفار يعترفون يوم القيامة بان وعد الله ووعيده حق صدق ولا يمكن
ذلك الا اذا كانوا عارفين يوم القيامة بذات الله وصفاته وثبت ان من صفته
انه يقبل التوبة من عباده وعلموا بالضرورة ان عند قبول التوبة يتخلصون
من العذاب فلم لا يتوبون ليخلصوا انفسهم من العذاب وليس لقائل ان يقول
انه تعالى انما يقبل التوبة فى الدنيا لان قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيئات عام فى الاحوال كلها وايضا فالتوبة اعتراف
بالذنب واقرار بالذلة والمسكنة واللائق بالرحيم الكريم التجاوز عن هذه
الحالة سوى كان فى الدنيا او فى الاخرة اجاب المتكلمون بان شدة اشتغالهم
بتلك الالام الشديدة يمنعهم عن الاقدام على التوبة ولقائل ان يقول اذا كانت
تلك الالام ما لا تمنعهم عن هذه المناظرات فكيف يمنعهم عن التوبة التى
بها يتخلصون من تلك الالام الشديدة واعلم ان المعتزلة الذين يقولون
يجب على الله تعالى قبول التوبة لا خلاص لهم عن هذا السؤال اما اصحابنا
ان ذلك غير واجب عقلا قالوا الله تعالى ان لا يقبل التوبة فى الدنيا وان
لا يقبلها فى الاخرة فزال السؤال المسئلة الثانية قال سيبويه نعم عدة
وتصديق وقال الذى شرح كلامه معناه انه يستعمل تارة عدة تارة
تصديقا وليس معناه انه عدة وتارة تصديقا وليس معناه انه عدة
وتصديق معا الا ترى انه اذا قال القطينى قال نعم كان عدة وتصديق
فيه واذا قيل قد كان كذا وكذا فقلت نعم فلو كان الايجاب نفيا لقلت
بلى ولم تقل نعم مختصة بالجواب عن الايجاب ولفظة بلى مختصة بالنفى
كما فى قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى المسئلة الثالثة قرا الكسائى بكسر
العين فى القران قال ابو الحسن هما لغتان قال ابو حاتم الكسر ليس بمعروف
واحتج الكسائى بانه يروى عن عمر انه سال قوما عن شئ فقالوا نعم فقال
عمر اما النعم فالابل قوله نعم قال ابو عبيدة هذه الرواية عن عمر غير مشهود
اما قوله تعالى فاذن مؤذن بينهم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
معنى التاذين فى اللغة النداء والتصويت بالاعلام والاذان للصلاة
اعلام بوقتها وقالوا انه اذن مؤذن نادى مناد اسمع الفريقين قال
ابن عباس وذلك المؤذن من الملائكة وهو صاحب الصور الجليلة

فقد صدقت ولا عدة فيه وايضا اذا استفهمت عن موجب كما يقول القوم زيد فقلت نعم

اذن

الثانية قوله بينهم يحتمل ان يكون ظرفا لقوله فاذن والتقدير ان المؤذن اوقع الاذان بينهم وفي وسطهم ويحتمل ان يكون صفة لقوله مؤذن والتقدير ان مؤذنا بينهم اذن والاول اولى اما قوله ان لعنة الله على الظالمين ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا نافع وابو عمرو وعاصم ان مخففة لعنة بالرفع والباقون ان مشددة لعنة بالنصب قال الواحدي من شدد فهو الاصل ومن خفف ان فهي مخففة من الشديدة على ارادة اضمار القصة والحديث تقديره انه لعنة الله ومثله قوله تعالى واخر دعويهم ان الحمد لله التقدير انه ولا تخفف ان هذه ويكون معه اضمار الحديث والشان ويجوز ايضا ان تكون المخففة التي هي تفسير كانها تفسير لما اذن به كما ذكرناه في قوله ان لعنة الله تكسران على ارادة القول او على اجراء اذن مجرى قال المسئلة الثانية اعلم ان هذه الاية تدل على ان ذلك المؤذن اوقع لعنة الله على الظالمين اصحابنا المراد منه المشركون وذلك ان المناظرة المتقدمة انما وقعت بين اهل الجنة واهل النار بدليل ان قول اهل الجنة هل وجدتم ما وعد ربكم حقا لا يليق ذكره الا مع الكفار فاذا ثبت هذا فنقول قول المؤذن بعده الا لعنة الله على الظالمين يجب ان يكون منصرفا اليهم فثبت هذا فنقول قول المؤذن بعده الا لعنة الله على الظالمين يجب ان يكون فثبت ان المراد من الظالمين هاهنا المشركون وايضا انه يوصف هؤلاء الظالمين بصفات ثلاثة هي مختصة بالكفار وذلك يقوي ما ذكرناه وقال القاضي المراد منه كل من كان ظالما سوى كان كافرا او كان فاسقا تمسكا بعموم اللفظ الصفة الثانية قوله الذين يصدون عن سبيل الله ومعناه انهم يمنعون الناس من قبول الدين الحق تارة بالزجر والقهر واخرى بسائر الحيل الصفة الثالثة قوله ويبغونها عوجا والمراد منه القاء الشكوك والشبهات في دلائل الدين الحق الصفة الرابعة قوله وهم بالاخرة كافرون اعلم انه تعالى لما بين ان تلك اللعنة انما اوقعها ذلك المؤذن على الظالمين الموصوفين بهذه الصفات الثلاثة قوله تعالى وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ اعلم ان قوله وبينهما حجاب يعني بين الجنة والنار او بين الفريقين وهذا الحجاب هو السور المذكور في قوله فضرب بينهم بسور له باب واي حاجة الى ضرب هذا السور بين الجنة والنار وقد ثبت ان الجنة فوق السماء وان الجحيم في اسفل السافلين قلنا بعد احدهما عن الاخر لا يمنع ان يحصل بينهما سور وحجاب واما الاعراف فهو جمع عرف وهو كل مكان عالي مرتفع ومنه عرف الفرس وعرف الديك وكل مرتفع من الارض عرف وذلك بسبب ارتفاعه يصير

اعرف مما انخفض منه اذا عرفت هذا فنقول في تفسير لفظ الاعراف قولان احدهما وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد من الاعراف اعالي ذلك السور المضروب بين الجنة والنار وهو قول ابن عباس وروي ايضا عنه انه قال الاعراف شرف الصراط والقول الثاني وهو قول الحسن والزجاج في احد قوليه ان قوله وعلى الاعراف اي وعلى معرفة اهل الجنة والنار رجال يعرفون كل واحد من اهل الجنة والنار بسيماهم فقيل للحسن قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فضرب على فخذه فقال هم قوم جعلهم الله على تعرف اهل الجنة والنار يميزون البعض من البعض والله لا ادري لعل بعضهم الان معنا اما القائلون بالقول الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف من هم ولقد كثرت الاقوال فيهم وهي محصورة في قولين احدهما ان يقال انهم الاشراف من اهل الطاعة واهل الثواب والثاني ان يقال انهم اقوام يكونون في الدرجة السافلة من اهل الثواب اما على التقدير الاول ففيه وجوه احدها قال ابو مجلز هم ملائكة يعرفون اهل الجنة واهل النار ولقائل ان يقول الوصف بالرجولية وثانيها قالوا انهم الانبياء عليهم السلام اجلسهم الله على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن سائر اهل القيامة واظهارا لشرفهم وعلو مرتبتهم واجلسهم على ذلك المكان العالي ليكونوا مشرفين على اهل الجنة والنار مطلعين على احوالهم ومقادير ثوابهم وثالثها قالوا هم الشهداء قالوا لان الله تعالى وصف اصحاب الاعراف بانهم يعرفون كل احد من اهل الجنة واهل النار ثم قال هم قوم يعرفون اهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم وهذا الوجه باطل لانه تعالى خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كل احد من اهل الجنة ومن اهل النار يعرفون هذه الاحوال من اهل الجنة ومن اهل النار ولما بطل هذا الوجه ثبت ان المراد من قوله يعرفون كلا بسيماهم وهو انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير والايمان والصلاح واهل الشر والكفر والفساد وهم كانوا في الدنيا شهداء الله على اهل الايمان والطاعة وعلى اهل الكفر والمعصية فهو تعالى يجلسهم على الاعراف وهي الامكنة العالية الرفيعة ليكونوا مطلعين على الكل يشهدون على كل احد بما يليق به ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل الدركات الى العقاب فان قيل هذه الوجوه الثلاثة باطلة لانه تعالى قال في صفة اهل الاعراف انهم لم يدخلوها وهم يطمعون دخولها وهذا الوصف لا يليق بالملائكة والانبياء والشهداء اجاب الذاهبون الى هذا الوجه بان قالوا لا يبعد ان يقال انه تعالى بين من صفة اصحاب الاعراف ان دخولهم الجنة متاخر والسبب فيه انه تعالى ميزهم عن اهل الجنة واهل النار واجلسهم على تلك الشرفات العالية في الامكنة المرتفعة ليشاهدوا اهل الجنة واحوال اهل النار فيلحقهم السرور العظيم لمشاهدة تلك الاحوال ثم استقر اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فحينئذ ينقلهم الله الى امكنتهم العالية في الجنة فثبت ان كونهم غير داخلين في الجنة لا يمتنع من كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون فالمراد من

هذا الطمع اليقين الا ترى انه تعالى قال حكاية عن ابراهيم والذى اطمع ان يغفر لى
خطيئتى يوم الدين وذلك الطمع كان طمع يقين فكذا هاهنا فهذا تقدير قول
من قال ان أصحاب الاعراف هم اشراف اهل الجنة والقول الثانى وهو قول من يقول اصحاب
الاعراف اقوام يكونون فى الدرجة النازله من اهل الثواب والقايلون بهذا القول ذكروا
وجوها الاول انها اقوام تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلاجرم ما كانوا من اهل
النار فاوقفهم الله على هذه الاعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة والنار ثم
يدخلهم الله الجنة بلطفه ورحمته وهم اخر قوم يدخلون الجنة وهذا قول
حذيفة وابن مسعود واختيار الفرا وطعن الجبائى والقاضى فى هذا القول واحتجا على
فساده من وجهين اولها ان قوله تعالى ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم
تعملون يدل على ان كل من دخل الجنة فانه لابد وان يكون مستحقا لدخولها وذلك
يمنع من القول بوجود اقوام لا يستحقون الجنة بمحض التفضل لا بسبب الاستحقاق
وثانيها ان كونهم من اصحاب الاعراف يدل على انه تعالى ميزهم من جميع اهل القيامة
بان اجلسهم على الاماكن العالية المشرفة على اهل الجنة والنار وذلك تشريف
عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق الا بالاشراف ولاشك ان الذين تساوت حسناتهم
وسيئاتهم فدرجتهم قاصرة فلا يليق بهم ذلك التشريف والجواب عن الاول انه
يحتمل ان يكون قوله ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها خطاب مع اقوام معينين
فلم يلزم ان يكون كل اهل الجنة كذلك والجواب عن الثانى انا لا نسلم انه تعالى
اجلسهم على تلك المواضع على سبيل التخصيص والتشريف والاكرام وانما اجلسهم
عليها لانها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار وهل النزاع الا فى ذلك فثبت
ان الحجة التى عولوا عليها فى ابطال هذا الوجه ضعيفة الوجه الثانى من الوجوه
المذكورة فى تفسير اصحاب الاعراف اقوام خرجوا الى الغزو بغير اذن اباهم
فاستشهدوا فحبسوا بين الجنة والنار واعلم ان هذا القول داخل فى القول الاول
لان هولاء انما صاروا من اصحاب الاعراف لان معصيتهم ساوت طاعتهم بالجهاد
فهذا احد الامور الداخله تحت هذا الوجه الاول فلا معنى لتخصيص هذه الصورة
وقصر لفظ الاية الوجه الثالث قال عبد الله بن الحارث انهم مساكين اهل الجنة
الوجه الرابع قال قوم ان الفساق من اهل الصلاة يعفو الله عنهم ويسكنهم
فى الاعراف فهذا كله شرح من يقول الاعراف عبارة عن الامكنة العالية على السور
المضروبة بين اهل الجنة والنار فهذا القول ايضا بعيدا الا ان هولاء الاقوام لابد
لهم من مكان عالى يشرفون منه على اهل الجنة واهل النار وحينئذ يعود هذا
القول الاول فهذه تفاصيل اقوال الناس فى هذا الباب ثم انه تعالى اخبر ان اصحاب الاعراف
يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم واختلفوا فى قوله بسيماهم والمراد
به على وجوه فالاول وهو قول ابن عباس ان سيما الرجل المسلم من اهل الجنة بياض وجهه
كما قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وكون وجوههم مسفرة ضاحكة
مستبشرة وكون كل واحد اغر محجلا من اثار الوضوء وعلامة الكفار سواد وجوههم
وكون وجوها عليها غبرة ترهقها قترة وكون عيونهم زرقا والقايل ان

قول

الجرى

يقول انهم لما شاهدوا اهل الجنة فى الجنة واهل النار فى النار فاى حاجة الى ان يستدل
على كونهم من اهل الجنة او من اهل النار بهذه العلامات لان هذا يجرى الاستدلال
على ما علم وجوده بالحس وذلك باطل وايضا فهذه الاية تدل على ان اصحاب
الاعراف مختصون بهذه المعرفة ولو حملناه على هذا الوجه والقول الثانى
لم يبق هذا الاختصاص لان هذه الاحوال امور محسوسة فلا يختص بمعرفتها
شخص دون شخص والقول الثانى تفسير هذه الاية ان اصحاب الاعراف كانوا
يعرفون المومنين فى الدنيا بظهور علامات الكفر والفسوق عليهم
فاذا شهدوا اولئك الاقوام ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات
التى شاهدوها ابتداء عليهم فى دار الدنيا فهذا هو الوجه المختار اما قوله ونادوا
اصحاب الجنة ان سلام عليكم والمعنى انهم اذا نظروا الى اهل الجنة سلموا
على اهلها وعند هذا تم كلام اصحاب الاعراف ثم قال تعالى لم يدخلوها وهم يطمعون
ناان والمعنى انه تعالى خبر اهل الاعراف يدخلون الجنة ومع ذلك فهم يطمعون فى
دخولها ثم ان اهل الاعراف هم الاشراف من اهل الجنة فقد ذكرنا انه تعالى لما
اجلسهم على الاعراف واخوانهم فى الجنة ليطلعوا على احوال الجنة والنار ثم انه
تعالى ينقلهم الى الدرجات العالية كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان
اهل الدرجات العلى ليراهم من تحتهم كما يرون الكوكب الدرى فى افق السماء وان
ابا بكر وعمر لمنهم وتحقيق الكلام ان اصحاب الاعراف هم اشراف اهل القيامة هم
فعند وقوف اهل القيامة فى الموقف يجلس الله اهل الاعراف على الاعراف وهى المواضع
الشريفة واذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار ينقلهم الله تعالى الى الدرجات
العالية فى الجنة فهم ابدا لا يجلسون الا فى الدرجات العالية واما ان فسرنا
ان اصحاب الاعراف وهم بانهم الذين يكونون فى الدرجة النازلة من اهل النجاة
قلنا انه تعالى يجلسهم فى الاعراف وهم يطمعون من فضل الله واحسانه ان ينقلهم من
تلك المواضع الى الجنة واما قوله تعالى واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قال
الواحدى رحمه الله التلقاء هو اللقاء وهى جهة المقابلة ولذلك كان ظرفا
وظروف المكان يقال فلان تلقاءك كما يقال فلان حذاءك وهو فى الاصل مصدر
استعمل ظرفا ثم نقل الواحدى باسناده عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن
البصريين انهما قالا لم يات من المصادر على تفعال فاذا تركت هذين استوى
لك القياس فقلت كل مصدر تفعال بفتح التا مثل تسيار وتهيار وقلب فى كل
اسم تفعال بكسر التا مثل تمثال وتقصار ومعنى الاية انه كلما وقعت ابصار اصحاب
الاعراف على اهل النار تضرعوا الى الله فى ان لا يجعلهم من زمرتهم والمقصود من
جمع هذه الايات التخويف حتى يقدم المرء على النظر والاستدلال ولا يرضى
بالتقليد ليفوز بالدين الحق فيفضل بسببه الى الثواب المذكور فى هذه الايات
ويتخلص من العقاب المذكور فيها قوله تعالى ونادى اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم
بسيماهم قالوا ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون اهولاء الذين اقسمتم
لا ينالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون اعلم انه تعالى لما بين

بقوله واذا صرفت ابصارهم تلقا اصحاب النار قالوا ربنا اتبعه ايضا بان اصحاب
الاعراف ينادون رجالا من اهل النار واستغنى عن ذكر النار لان الكلام المذكور
لا يليق الا بهم وهو قولهم ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون وذلك لا يليق الا
بمن تبكت اووبخ ولا يليق منهم ايضا الا بابرهم والمراد بالجمع اما الحق او استكبارهم
على الناس والمحققين وقرى تستكثرون من الكثرة وهذا كالدلالة على سماته
اصحاب الاعراف بوقوع او لئك المخاطبين فى العقاب وعلى تبكيت عظيم يحصل
لاولئك المخاطبين بسبب هذا الكلام ثم زادوا هذا التبكيت اهولا الذين اقسمتم
لا ينالهم الله برحمة فاشاروا اليهم الى فريق من اهل الجنة كانوا يستضعفونهم
ويستقلون فى احوالهم وربما سخروا بهم وانفوا من مشاركتهم فى دينهم واذا راى
من تدعى التقدم حصول المنزلة العالية لمن كان مستضعفا عنده قلق
لذلك وعظم حزنه وندامته على ماكان منهم فى نفسه وفيهم فاما قوله ادخلوا
الجنة فقد اختلفوا فيه فقيل هم اصحاب الاعراف والله تعالى يقول لهم ذلك او بعض
الملائكة الذين يأمرهم الله بهذا القول وقيل بعضهم يقول لبعض والمراد انه تعالى
انه تعالى يجب اصحاب الاعراف بالدخول فى الجنة واللحوق بالمنزلة التى اعدها الله
لهم وعلى هذا التقدير فقوله اهولاء الذين اقسمتم لا ينالهم برحمة من كلام اصحاب
الاعراف قوله ادخلوا الجنة من كلام الله ولا بد ههنا من اضمار والتقدير فقال
الله هذا كما قال يريد ان يخرجكم من ارضكم وانقطع هنا كلام الملاء فقال فرعون
فماذا تامرون فاتصل كلامه بكلامهم من غير اظهار فارق فكذا ههنا قوله تعالى
وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ
قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ
الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ
اعلم انه تعالى لما بين ما يقوله اصحاب الاعراف لاهل النار اتبعه بذكر ما يقوله
اهل النار لاهل الجنة قال ابن عباس لما صار اهل الاعراف الى الجنة واهل النار طمع
بعد الناس فقالوا يارب ان لنا قرابات من اهل الجنة فاذن لنا حتى نراهم ونكلمهم
فامر الله الجنة فتزوقت ثم نظر اهل جهنم الى قراباتهم فى الجنة وما هم فيه من النعيم
فعرفوهم ونظر اهل الجنة الى قراباتهم من اهل النار فلم يعرفوهم وقد اسودت
وجوههم وصاروا خلقا اخر فنادى اصحاب النار اصحاب الجنة وعرفوهم بسيماهم
وقالوا افيضوا علينا من الماء وانما طلبوا الماء خاصته لشدة ما فى بطونهم من الاحتراق
والالتهاب بسبب شدة حر جهنم وقوله افيضوا كالدلالة على ان اهل الجنة
اعلى مكانا من اهل النار فان قيل اسالوا مع الرجاء والجواز او مع الياس قلنا ما
حكيناه عن ابن عباس يدل على انهم طلبوا مع جواز الحصول وقال القاضي بل مع الياس
لانهم قد عرفوا دوام عقابهم وانه لا يفتر عنهم لكن الآيس من الشى قد يطلبه كما يقال فى المثل
الغريق يتعلق بالزبد وان علم انه لا يغيثه وقوله مما رزقكم الله فقيل انه الثمار
وقيل انه الطعام وهذا الكلام يدل على ان حصول العطش الشديد لهم عن ابى
الذرداء ان الله تعالى يرسل اهل النار الجوع حتى يزداد عذابهم فيستغيثون

فيغاثون

فيغاثون بالضريع لا يسمن ولا يغنى من جوع ثم يستغيثون فيغاثون بطعام ذى غصة
يذكرون الشراب ويستغيثون فيرفع اليهم الحميم والصديد بكلاليب من حديد
فيقطع ما فى بطونهم ويستغيثون الى اهل الجنة كما فى هذه الاية فيقول اهل
الجنة ان الله حرمهما على الكافرين ويقولون لمالك ليقض علينا ربك فيجيب
على ما قيل بعد الف عام ويقولون ربنا اخرجنا منها فيجيبهم اخسأوا فيها
فعند ذلك ييأسون من كل خير ويأخذون فى الزفير والشهيق عن ابن عباس
رضى الله عنهما انه ذكر فى صفة اهل الجنة انهم يزورون الله كل جمعة وبمنزلة
كل باب منهم الف باب ملك مع الهدايا الشريفة وقال ان نخل الجنة خشبها
الزمرد وترابها الذهب الاحمر وسعفها كسوة وحلل لاهل الجنة وثمرها
امثال القلال او الدلا اشد بياضا من الفضة والين من الزبد واحلى من
العسل لا عجم له فهذا صفة اهل النار وصفة اهل الجنة ورايت فى الكتب انقارئا
قرأ قوله تعالى حكاية عن الكفار افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله فى
تذكير الاستاد ابى على الدقاق فقال الاستاد وهؤلاء كانت رغبتهم وشهوتهم
فى الدنيا فى الشرب والاكل وفى الاخرة بقوا على هذه الحالة وهذا يدل على
ان الرجل يموت على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه ثم بين تعالى ان هؤلاء
الكفار لما طلبوا الماء والطعام من اهل الجنة فقال اهل الجنة ان الله
حرمهما على الكافرين ولا شك ان ذلك يفيد الخيبة التامة ثم انه تعالى
وصف هؤلاء بانهم اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وفيه وجهان الاول
الذين اعتقدوا فيه بانه دينهم تلاعبوا به وما كانوا فيه مجدين والثانى
والثانى انهم اتخذوا اللهو واللعب دينا لانفسهم قال ابن عباس يريد المستهزئين
المقتسمين ثم قال تعالى وغرتهم الحيوة الدنيا وهو مجاز لان الحياة الدنيا
لا تغتر فى الحقيقة بل المراد انه حصول المغرور عن هذه الحياة الدنيا
لان الانسان يطمع فى طول العمر وحسن العيش وكثرة المال وقوة الجاه فلشدة
رغبته فى هذه الاشيا يصير محجوبا عن طلب الدين غرقا فى طلب الدنيا ثم لما وصف الله
اولئك الكفار بهذه الصفات قال فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا
النسيان قولان الاول ان النسيان هو الترك والمعنى نتركهم فى عذابهم كما تركوا
العمل للقاء يومهم هذا وهذا قول الحسن ومجاهد والسدى والاكثرين والقول
الثانى ان معنى ننساهم كما نسوا اى نعاملهم معاملة من نسى بتركهم فى النار كما فى قوله تعالى
تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمراد من هذا النسيان انه تعالى ان كل هذه
التشديدات انما كان لانهم كانوا باياتنا يجحدون وفى الاية لطيفة عجيبة
وذلك لانه تعالى ان كل وصفهم بكونهم كافرين ثم بين من حالهم اتخذوا دينهم
لهوا اولا ثم لعبا ثانيا ثم غرتهم الحياة الدنيا ثالثا ثم صار عاقبة هذه الاحوال
والدرجات انهم جحدوا بايات وذلك يدل على ان حب الدنيا مبدا كل افة
كما قال عليه السلام حب الدنيا راس كل خطيئة وقد يودى حب الدنيا الى
الكفر والضلال قوله تعالى وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً

لقوم يؤمنون اعلم ان الله تعالى شرح احوال الجنة واهل النار واهل الاعراف
ثم شرح الكلمات الدايرة بين هولاء الفرق الثلاثة على وجه يصير سماع تلك
المناظرات حاملا للمكلف على الحذر والاحتراز وداعيا له الى النظر والاستدلال
بين شرف هذا الكتاب الكريم ونهاية منفعته فقال ولقد جئناهم بكتاب وهو القران
فصلناه اى ميزنا بعضه عن بعض تمييزا يهدى الى الرشد ويؤمن عن الغلط
والخبط واما قوله على علم فالمراد ان ذلك التفصيل والتمييز انما حصل
مع العلم التام بما فى كل فصل من تلك الفصول من الفوايد المتكاثرة والمنافع
المتزايدة قوله هدى ورحمة قال الزجاج هدى فى موضع نصب اى فصلناه
هاديا وذا رحمة وقوله لقوم يؤمنون يدل على ان القران جعل هدى
لقوم مخصوصين والمراد انهم هم الذين اهتدوا به دون غيرهم فهو كقوله
تعالى فى اول سورة البقرة هدى للمتقين واحتج اصحابنا بقوله فصلناه على
علم على انه تعالى عالم بالعلم خلافا لما تقوله المعتزلة من انه ليس لله
علم قوله تعالى هل ينظرون الا تاويله يوم ياتى تاويله يقول الذين
نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا
او نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل قد خسروا انفسهم وضل عنهم ما كانوا
يفترون اعلم انه تعالى لما بين ازاحة العلة بسبب انزال هذا
الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة بين بعده حال من كذب
فقال هل ينظرون الا تاويله والنظر ههنا يعنى الانتظار والتوقع فان
قيل كيف يتوقعون وينتظرون مع جحدهم وانكارهم قلنا لعل فيهم اقواما تشككوا
وتوقفوا فلهذا السبب انتظروا وايضا وانهم وان كانوا جاحدين الا انهم بمنزلة
المنتظرين من حيث ان تلك الاحوال تاتيهم لا محالة وقوله الا تاويله قال
الفراء فى الضمير فى قوله تاويله للكفار يريد عاقبة ما وعدوا به على السنة الرسل
من الثواب والعقاب والتاويل مرجع الشيء ومصيره من قولهم آل الشيء يؤول والتاويل
وقد احتج بهذه الاية من ذهب الى قوله وما يعلم تاويله الا الله اى ما يعلم عاقبة
الامر فيه الا الله وقوله يوم ياتى تاويله يريد يوم القيامة قال الزجاج
قوله يوم نصب بقوله الذين نسوه من قبل معناه انهم صاروا فى الاخرة عنه
بمنزلة من نسى ويجوز ان يكون معنى نسوه اى تركوا العمل له والايمان به وهذا
كما ذكرنا فى قوله كما نسوا لقاء يومهم هذا ثم بين تعالى ان هولاء الذين نسوا
يوم القيامة يقولون قد جاءت رسل ربنا بالحق والمراد انهم اقروا بان الذى
جاءت به الرسل من الحشر والبعث والقيامة والثواب والعقاب
كل ذلك كان حقا وانما اقروا بحقيقة هذه الاشيا لانهم شاهدوها و
عاينوها وبين الله تعالى انهم لما راوا انفسهم فى العذاب قالوا فهل لنا من شفعاء
فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل والمعنى انه لا طريق لنا الى الخلاص مما
نحن فيه من العذاب الشديد الا احد هذين الامرين وهو ان يشفع لنا شفيع فلاجل
تلك الشفيع يزول هذا العذاب او نرد الى الدنيا حتى نعمل غير ما كنا نعمله يعنى

نوحد الله عن الكفر ونطيعه بدلا عن المعصية فان قيل افما لوا هذا الكلام مع الرجاء
او مع الياس وجوابنا عنه قبل ما ذكرناه فى قوله افيضوا علينا من الماء ثم بين تعالى
بقوله قد خسروا انفسهم اى ان الذين طلبوه لا يكون لان ذلك المطلوب لا يكون
لان ذلك المطلوب لو حصل لما حكم الله عليهم بانهم قد خسروا انفسهم ثم
قال وضل عنهم ما كانوا يفترون يريد انهم لم ينتفعوا بالاصنام التى عبدوها
فى الدنيا ولم ينتصروا بنصرة الاديان الباطلة التى بالغوا فى نصرتها قال
الجبائى هذه الاية تدل على حكمين الحكم الاول قالوا الاية تدل على انهم كانوا
فى حال التكليف قادرين على الايمان والتوبة فلذلك سالوا الرد ليؤمنوا ويتوبوا
ولو كانوا فى الدنيا غير قادرين كما يقولون له المجبرة لم يكن فى الرد فايدة وجايز
ان يسيلوا ذلك الحكم الثانى ان الاية تدل على بطلان قول الذين يرون ان اهل الاخرة
مكلفون لانه لو كان كذلك لما سالوا الرد احالهم فى الوقت على ذلك سبل
ذلك بل كانوا يؤمنون فى الحال فبطل ما حكى عن النجار وطبقته ان التكليف
باق على اهل الاخرة قوله تعالى ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض
فى ستة ايام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر
والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين اعلم
انا بينا ان مدار القران على تقرير هذه المسايل الاربع التوحيد والنبوة والمعاد والقدرة
والعلم فلما بالغ فى تقرير امر المعاد عاد الى ذكر الدلايل الدالة على التوحيد
وكمال القدرة والعلم لتصير تلك الدلايل متقررة لاصول التوحيد
ومقررة ايضا لاثبات المعاد وفى الاية مسايل المسيلة الاولى حكى الواحدى
عن الليث رحمهما الله انه قال الاصل فى الست والستة سدس وسدسة
ولما كان مخرج الدال والتاء قريبا ادغم احدهما فى الاخرة واكتفى بالتاء
والدليل عليه انك تقول فى تصغير ستة سديسة وكذلك الاسداس
وجميع تصرفاته تدل عليه المسيلة الخلق التقدير على ما قررناه فخلق
السموات والارض اشارة الى تقدير حالة من احوالها وذلك التقدير يحتمل وجوها
كثيرة اولها تقدير ذواتها بمقدار معين مع ان العقل يقضى بان الازيد
منه والانقص منه جايز فاختصاص كل واحد منها بمقدارها المعين
لا بد وان يكون تخصيص مخصص وذلك وذلك يدل على افتقار السموات والارض افتقار
الى الفاعل المختار وثانيها ان كون هذه الاجسام متحركة فى الازل
محال لان الحركة انتقال من حال الى حال فالحركة حيث كونها مسبوقة
بحالة اخرى والازل ما فى المسبوقية فكان الجمع بين الحركة وبين الازل
محالا اذا ثبت هذا فنقول هذه الافلاك والكواكب اما ان يقال ان ذواتها
كانت معدومة فى الازل ثم وجدت او يقال انها وان كانت موجودة ولكنها
كانت واقفة ساكنة فى الازل ثم ابتدات بالحركة وعلى التقديرين فتلك
ابتدات بالحدوث والوجود فى وقت معين مع جواز حصولها فى ذلك الوقت وبعده واذا
كان كذلك كان اختصاص ابتداء تلك الجهات بتلك الاوقات المعينة تقديرا وخلقا

لا تحصل بتخصيص مخصص قادر مختار وثانيها ان اجرام الافلاك والكواكب والعناصر
مركبة من اجزاء صغيرة فلا بد ويقال تلك الاجزاء حصلت من داخل الجرم وبعضها
حصلت على سطوحها فاختصاص كل واحد من تلك الاجزاء بحيزه المعين
وموضعه المتعين وان يكون بتخصيص المخصص القادر المختار ورابعها
في الوطنين فاختصاص كل واحد منهما بموضعه المعين لا بد وان يكون بمخصص
قادر مختار وخامسها ان كل واحد من الافلاك متحركة الى جهة مخصوصة
وحركة مختصة بمقدار مخصوص من البطوء والسرعة وذلك ايضا خلق وتقدير
ويدل على وجود المخصص القادر وسادسها ان كل واحد من الكواكب
مختص بلون مخصوص مثل كمودة زحل ودرية المشتري وحمرة المريخ
وضياء الشمس واشراق الزهرة وصفرة عطارد ومحو القمر والاجسام متماثلة في
تمام الماهية فكان اختصاص كل واحد منهما بلونه المعين خلقا وتقديرا
ودليلا على افتقارها الى الفاعل المختار وسابعها ان الافلاك والعناصر
مركبة من الاجزاء الصغيرة وواجب الوجود لا يكون اكثر من واحد فهي ممكنة
الوجود في ذواتها وكل ما كان ممكنا لذاته فهو محتاج الى المؤثر والحاجة
الى المؤثر لا تكون في حال البقاء والا لزم تكوين الكاين فتلك الحاجة لا تحصل
الا في زمان الحدوث او في زمان العدم وعلى التقديرين لزم كون هذه
الاجزاء محدثة ومتى كانت محدثة كانت حدوثها مختصا بوقت معين
وذلك خلق وتقدير ويدل على الحاجة الى الصانع القادر المختار وثامنها
ان هذه الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا يخلو عن المحدث
فهو محدث فهذه الاجسام محدثة وكل محدث فقد حصل حدوثه في وقت معين
وذلك خلق وتقدير فلا بد له من الصانع القادر المختار وتاسعها ان
الاجسام متماثلة باختصاصها بالصفات التي لاجلها كانت ارضا او ماء
او هواء او نارا لا بد وان يكون امرا جايزا وذلك لا يحصل الا بتقدير مخصص وهو
هو المطلوب وعاشرها انه كما حصل الامتياز بين كل واحد من الكواكب وذلك
يدل على الافتقار الى الفاعل القادر المختار واعلم ان الخلق عبارة عن التقدير
فاذا دللنا على ان الاجسام متماثلة وجب القطع بان كل صفة حصلت بجسم
معين فان حصول تلك الصفة المعينة خلقا وتقديرا فكان داخلا تحت
قوله سبحانه وتعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض المسئلة
الثالثة لسائل ان يسأل كون هذه الاشياء مخلوقة في ستة ايام لا يمكن
جعله دليلا على اثبات الصانع وبيانه من وجوه الاول ان دلالة هذه المحدثات
على وجود الصانع هو حدوثها او امكانها او مجموعهما فاما وقوع ذلك
الحدوث على جميع الاحوال جايز واذا في ستة ايام او في يوم واحد ولا
اثر له في ذلك البتة والثاني ان العقل يدل على ان الحدوث على جميع الاحوال
جايز واذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الجزم بان هذا الحدوث وقع في ستة
ايام الا باخبار صادق وذلك موقوف على العلم بوجود الاله القادر الفاعل

المختار

٣٣٦

المختار فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة في اثبات الصانع لزم الدور والثالث
ان حدوث السموات والارض دفعة واحدة ادل على كمال القدرة والعلم
من حدوثها في ستة ايام واذا ثبت ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة فنقول ما الفايدة
في ذكر انه تعالى انما خلقها في ستة ايام في اثناء ما يدل على وجود الصانع
والرابع انه ما السبب على انه اقتصر هاهنا على ذكر السموات والارض ولم يذكر
خلق ساير الاشياء السؤال الخامس اليوم انما يمتاز ويتميز ليلة عن الليلة بسبب
طلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر كيف يعقل حصول الايام والسؤال
السادس انه تعالى قال وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهذا كالمناقض لقوله خلق
السموات والارض في ستة ايام والسؤال السابع هب انه تعالى خلق السموات والارض
في مدد متراخية فما الحكمة في تقييدها وضبطها بالايام الستة فنقول
على مذهبنا فالامر بالكل سهل واضح لانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا اعتراض عليه في امر من الامور وكل شيء صنعه فلا علة لصنعه ونقول اما
السؤال الاول فجوابه انه سبحانه وتعالى ذكر في اول التوراة انه خلق
والارض في ستة ايام والعرب كانوا يخالطون اليهود والظاهر انهم
سمعوا ذلك منهم فكانه سبحانه وتعالى يقول لا تشتغلوا بعبادة الاصنام
والاوثان فان ربكم هو الذي سمعتم من عقلاء الناس انه هو الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام على غاية عظمها ونهاية جلالتها في ستة ايام واما
السؤال الثالث فجوابه المقصود منه انه سبحانه وان كان قادرا على ايجاد
جميع الاشياء دفعة واحدة لكنه جعل لكل حد محدود ووقت مقدر فلا يدخله
في الوجود الا على ذلك الوجه فهو وان كان قادرا على ايصال الثواب للمطيعين
في الحال الا انه يؤخره الى اجل معلوم مقدر فهذا التاخير ليس لاجل انه
تعالى اهمل العباد لما ذكرنا انه خص كل شيء لوقت معين لسابق مشيته فلا تغير
عنه ويدل على هذا القول قوله تعالى في سورة ق ولقد خلقنا السموات
والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون بعد
بعد ان قال قبل هذا وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم اشد منهم بطشا
فنقبوا في البلاد هل من محيص ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى
السمع وهو شهيد فاخبر انه قد اهلك من المشركين المكذبين لانبيائه من كان
اقوى بطشا من مشركي العرب الا انه اهمل هؤلاء لما فيه من المصلحة كما خلق السموات
والارض في ستة ايام متصلة لا لاجل العجز يلحقه والامهال ولما بين هذا
الطريق انه تعالى انما خلق العالم الا دفعة واحدة لكن قليلا قليلا قال بعده
فاصبر على ما يقولون من الشرك والتكذيب ولا تستعجل لهم العذاب بل توكل
على الله وفوض الامر اليه وهذا المعنى ما يقوله المفسرون من انه تعالى انما
خلق العالم في ستة ايام ليعلم عادة الرفق في الامور والصبر فيها ولاجل ان
لا يحمل المكلف تاخير الثواب والعقاب على الاهمال والتعطيل ومن العلماء من
ذكر فيه وجهين آخرين فالاول اذا احدث دفعة واحدة انقطع طريق الاطلاع

فلعله يخطر ببال بعضهم ان ذلك انما وقع على سبيل الاتفاق اما اذا حدث
الاشيا على سبيل التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة كان
ذلك اقوى في الدلالة على كونها واقعة باحداث محدث حكيم قدير عالم رحيم
الوجه الثاني انه قد ثبت بالدليل انه يخلق العاقل اولا ثم يخلق بعده السموات
والارض في ستة ايام ثم ان ذلك العاقل اذا شاهد في كل حين وساعة حدوث
شي اخر على التعاقب والتوالي كان ذلك اقوى في افادة اليقين واما السؤال
الرابع فجوابه ان ذكر لفظ السموات والارض في هذه الاية يشتمل ايضا على ذكر ما
فيهما والدليل عليه انه تعالى ذكر سائر المخلوقات في سائر الايات وما بينهما في
ستة ايام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع وقال وتوكل
على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيرا الذي خلق
السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وقال وما خلقنا السموات والارض
وما بينهما في ستة ايام واما السؤال الخامس فجوابه ان المراد انه تعالى خلق
السموات والارض في مقدار ستة ايام لقوله ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا
والمراد على مقدار البكرة والعشي في الدنيا لانه لا ليل ولا نهار واما السؤال
السادس فجوابه ان قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر محمول على ايجاد كل
واحد من الذوات وعلى اعدام كل واحد منها لان ايجاد الذوات الواحدة
واعدام الموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله الا دفعة واحدة
واما الافعال فلا تحصل الا في المدة واما السؤال السابع وهو تقدير هذه
المدة بستة ايام فهو غير وارد لانه تعالى لو احدثه في مقدار اخر من الزمان
لعاد ذلك وايضا لبعضهم بعدد السبعة شرف عظيم مذكور في تقدير
ان ليلة القدر هي ليلة السابع والعشرون اذا ثبت هذا قالوا فالايام الستة
في تخليق العالم واليوم السابع في حصول كمال الملك والملكوت وبهذا الطريق
حصول الكمال في ايام السبعة المسئلة الرابعة في هذه الاية بشارة عظيمة
للعقلاء لانه قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام والمعنى
ان الذي رباكم ويصلح شانكم ويوصل اليكم الخيرات ويدفع عنكم المكروهات
وهو الذي بلغ كمال قدرته وعلمه وحكمته الى حيث خلق هذه الاشيا
العظيمة واودع فيها اصناف المنافع ومن كان له مربي موصوف بهذه
الحكمة والقدرة والرحمة فكيف يليق به ان يرجع الى غيره في طلب
الخيرات او يعول على غيره في طلب السعادات ثم في الاية دقيقة
اخرى فانه لم يقل هو عبدكم بل قال هو ربكم ودقيقة اخرى وهو انه
تعالى لما نسب نفسه الينا سمى نفسه في هذه الحالة بالرب وهو
مشعر بالتربية وكثرة الفضل والاحسان فكانه يقول من كان له مربي
مع كثرة هذه الرحمة والفضل فكيف يليق به ان يشتغل بعبادة غيره
اما قوله تعالى ثم استوى على العرش فاعلم انه لا يمكن المراد منه كونه
مستقرا على العرش ويدل عليه وعلى فساده وجوه عقلية ووجوه نقلية اما

العقلية فامور اولها لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذي
يلي العرش متناهيا والا لزم كون العرش داخلا في ذاته وهو محال وكلما كان
متناهيا فان العقل يقضي بانه لا يمتنع ان يصير ازيد منه او انقص والعلم
بهذا الجواز ضروري فلو كان الباري تعالى متناهيا من بعض الجوانب لكان ذاته
قابلة للزيادة والنقصان وكلما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار
المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكلما كان كذلك فهو محدث فثبت انه
تعالى لو كان على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا
ولو كان كذلك لكان محدثا وهذا محال وكونه على العرش يجب ان يكون محالا
وثانيها لو كان في مكان وجهة لكان اما ان يكون غير متناه من كل
الجهات واما ان يكون متناهيا من بعض الجهات دون بعض والكل باطل
فالقول بكونه في المكان والحيز باطل قطعا بيان القسم الاول انه يلزم ان
يكون ذاته مخالطة لجميع الاجسام السفلية والعلوية وان يكون مخالطا
للقاذورات والنجاسات تعالى الله عنه وايضا فعلى هذا التقدير تكون السموات
حالة في ذاته وتكون الارض ايضا حالة في ذاته اذا ثبت هذا فنقول الذي
هو محل السموات والارض واما ان يكون هو عين الشي الذي هو محل الارضين
او غيره فان كان الاول لزم كون السموات والارضين حالين في
محل واحد لم يكن احدهما ممتازا عن الاخر فلزم ان يقال السموات
لا تمتاز عن الارضين في الذات وذلك باطل وان كان الثاني لزم ان يكون
ذات الله مركبة من الاجزاء والابعاض وهو محال والثالث ان
ذات الله اذا كانت في جميع الاحياز والجهات فاما ان يقع الشي الذي حصل
تحت فحينئذ تكون الذات الواحدة دفعة واحدة قد حصلت في احياز
كثيرة دفعة واحدة وهو محال في بديهة العقل واما ان قيل الشي الذي حصل
غير الشي الذي حصل تحت فحينئذ يلزم حصول التركيب والتبعيض
في ذات الله تعالى وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يقال انه متناه من
كل الجهات فنقول كلما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في بديهة العقل
وكلما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لاجل تخصيص مخصص وكلما كان
كذلك فهو محدث وايضا فان جاز ان يكون الشي المحدود من كل الجوانب قديما
ازليا فاعلا للعالم فلم لا يعقل ان يكون خالق العالم هو الشمس والقمر او كوكب
اخر وذلك باطل بالاتفاق واما القسم الثالث وهو ان نقول متناه من بعض الجوانب وغير
متناه من سائر الجوانب فهذا ايضا باطل لوجوه احدها ان الجانب الذي صدق عليه كونه
متناهيا غير ما صدق عليه كونه غير متناه والا لصدق النقيضان معا وهو محال فاذا
حصل التغاير لزم كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وثانيها ان الجانب الذي
صدق العقل عليه بكونه متناهيا اما ان يكون مساويا للجانب الذي صدق حكم العقل
بكونه غير متناه واما ان لا يكون كذلك والاول باطل لان الاشيا المتساوية في تمام

الماهية كل ما صح على واحد منها صح على الاجزاء الباقية واذا كان كذلك فالجانب الذي هو
غير متناه يمكن ان يصير غير متناه واذا كان كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان
والتفرق والتمزق على ذاته ممكنا وكلما كان كذلك فهو محدث وذلك على الاله القديم
محال فثبت انه تعالى لو كان حاصلا في الحيز والجهة لكان اما ان يكون متناهيا من كل
الجهات او غير متناه من بعض الجهات وغير متناه من سائر الجهات فثبت ان الاقسام
الثلاثة باطل فوجب ان يقال القول بكونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة محال البرهان الثالث
لو كان الباري تعالى حاصلا في المكان والجهة لكان الامر المسمى بالجهة والحيز بعدا
وامتدادا والحاصل ايضا يجب ان يكون له في نفسه بعد وامتداد والا لامتنع حصوله فيه
وحينئذ يلزم تداخل البعدين وذلك محال للدلائل الكثيرة المشهورة في هذا الباب وايضا
فيلزم من كون الباري قديما ازليا كون الحيز والجهة ازليا وحينئذ يلزم ان يكون
قد حصل في الازل موجودا قائما ازليا بنفسه سوى الله وذلك باجماع اكثر العقلاء
باطل واما ان القسم الثاني فهو من وجهين احدهما ان العدم نفي محض وعدم
صرف وما كان كذلك امتنع كونه ظرفا لغيره وجهة لغيره وثانيهما ان كل ما
كان حاصلا في جهة فهي ممتازة في الحيز عن جهة غيره فلو كان الجهة عدما محضا
لزم كون العدم المحض مشارا اليه بالحس وذلك باطل فثبت انه تعالى لو كان
في حيز وجهة لافضى الى احد هذين الامرين الباطلين فوجب ان يكون القول
باطلا فان قيل فهذا ايضا وارد عليكم في قول الجسم حاصل في الحيز والجهة
فنقول نحن على هذا الطريق لا نثبت للجسم حيزا ولا جهة اصلا البتة
بحيث يكون ذات الجسم نافذة وسارية بل المكان المعين محال بالاتفاق
في حق الله تعالى فسقط هذا السؤال البرهان الرابع لو امتنع وجود الباري
تعالى الا بحيث يكون مختصا بالحيز والجهة لكان ذات الباري مفتقرة
في تحققها ووجودها الى الغير وكلما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج
انه لو امتنع وجود الباري الا في جهة لزم ممكنا لذاته ولما كان هذا محالا
كان القول بوجوب حصوله في الحيز محالا بيان المقام الاول وهو انه لو
امتنع حصول ذات الله تعالى الا اذا كان مختصا بالجهة والحيز لكان الباري
تعالى مفتقرا الى الغير فنقول لا شك ان الحيز والجهة امر مغاير لذات الله
تعالى فحينئذ يكون ذات الله تعالى مفتقرة في تحققها الى امر مغاير لها
وكل ما افتقر في تحققه الى الغير كان ممكنا لذاته والدليل عليه ان الواجب
لذاته هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه فلو كان الواجب حصوله في الحيز
لكان ممكنا لذاته مفتقرا الى الغير لزم ان يصدق عليه النقصان وهو محال
فثبت انه تعالى لو وجب حصوله في الحيز لكان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته وذلك
محال الوجه الثاني في تقرير هذه الحجة ان المتمكن يحتاج الى الحيز والجهة
اما الحيز فانه غير محتاج الى ذلك المتمكن اما عند من يثبت الخلاء فلا شك ان
الحيز والجهة متقرر عند عدم المتمكن واما عند من نفى الخلاء فانه وان كان يعتقد
انه لا بد من متمكن يحصل في الجهة من متمكن معين بل اي شيء كان فقد كفى في كونه شاغلا

لذلك الحيز

لذلك الحيز اذا ثبت هذا فلو كان ذات الله مختصا بجهة وحيز لكانت ذاته مفتقرة الى
ذلك الحيز وواجب الوجود بذاته واجب الوجود لذاته غني عن غيره واما يقال ذات الله
مفتقرة الى ذلك الحيز وواجب الوجود بذاته غني عن غيره واما ان يقال ذات الله تعالى
مفتقرة في ذاتها بغيرها فذلك يقدح في قولنا الاله تعالى واجب الوجود لذاته
فان قيل بالحيز والجهة ليس تماما موجودا حتى يقال ان ذات الله تعالى مفتقرة
اليه ومحتاجة اليه فنقول هذا باطل قطعا لان بتقدير ان يقال ذات الله
مختصة بجهة فوق فانما تمتاز بحسب الحس بين تلك الجهة وبين سائر الجهات
وما حصل الامتياز بحسب الحس كيف يعقل ان يقال انه عدم محض ونفي صرف
ولو جاز ذلك لجاز مثله في كل المحسوسات وذلك لا يقوله عاقل البرهان
الخامس في تقرير انه تعالى يمتنع كونه مختصا بالحيز والجهة ان نقول
الحيز والجهة لا معنى له الا الفراغ المحض والخلاء الصرف وصريح العقل
يشهد بان هذا المفهوم مفهوم واحد لا اختلاف فيه البتة واذا كان الامر
كذلك كانت الاحياز باسرها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول
لو كان الاله تعالى مختصا بحيز لكان محدثا وهذا باطل فذلك محال وبيان الملازمة
ان الاحياز لما ثبت انها باسرها متساوية فلو اختص ذات الله تعالى بحيز
معين لكان اختصاصه به لاجل مخصص خصصه بذلك الحيز وكلما كان
فعلا لفاعل مختار فهو محدث فوجب ان يكون اختصاص ذات الله تعالى بالحيز
المعين محدثا فاذا كانت ذاته ممتنعة الخلو من الحصول في الحيز وثبت ان
الحصول في الحيز محدث وبديهة العقل شاهدة بان ما لا يخلو عن المحدث
فهو محدث لزم القطع بانه لو كان حاصلا في الحيز لكان محدثا ولما كان هذا
محالا فان قالوا الاحياز مختلفة بحسب ان بعضها علو وبعضها سفل
فلم لا يجوز ان نقول ذات الله تعالى مختص بجهة علو فنقول هذا باطل
لان بعض تلك الجهات علوا وبعضها سفلا احوال لا تحصل الا بالنسبة
الى وجود هذا العالم فلما كان هذا العالم محدثا كان قبل حدوثه لا علو ولا
سفل ولا يمين ولا شمال بل ليس الا الخلاء المحض واذا كان الامر كذلك فحينئذ
يعود الالزام المذكور بتمامه وايضا لو جاز القول بان ذات الله تعالى
مختصة ببعض الاحياز على سبيل الوجوب وعلى هذا التقدير فذلك الجسم
لا يكون قابلا للحركة والسكون فلا يجري فيه دليل حدوث الاجسام بطريق
الحركة والسكون والكرامية يوافقونا على تجويز هذا وهذا يوجب سد باب طريق
اثبات واجب الوجود فكان باطلا البرهان السادس لو كان الباري تعالى حاصلا
في الحيز والجهة لكان مشارا اليه بحسب الحس وكلما كان كذلك فاما ان يكون
لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه واما ان يقبل القسمة فان قلنا انه تعالى
يمكن ان يشار اليه بحسب الحس وكلما كان كذلك فاما ان يكون لا يقبل القسمة
بوجه من الوجوه ومع انه يقبل القسمة المقدارية كان ذلك
نقطة لا تنقسم وجوهرا فردا لا ينقسم وكان في غاية الصغر والحقارة

مثل الجزء الذى لا يتجزى فثبت ان هذا باجماع العقلا باطل وايضا فلو جاز ذلك فلم
لا يعقل ان يقال اله العالم جزء من الف جزء من راس ابره او ذرة ملتصقة بذنب
قملة ومعلوم ان كل ذلك قول مفض الى هذه الاشيا فانه يوجب صريحا تبرئة
الله عنه واما القسم الثانى وهو انه يقبل القسمة فنقول كلما كان كذلك فذاته
مركبة فهو ممكن لذاته فهو مفتقر الى الموجد والموثر وذلك على الاله الواجد
لذاته محال البرهان السابع ان نقول كل ذات قائمة بنفسها المشار اليها بحسب الحس
فلا بد فهو منقسم وكل منقسم ممكن وكل ذات قايمة بنفسها مشار اليها بحسب
الحس فلا بد وان يكون جانب يمينه مغايرا الجانب يساره وكلما كان كذلك فهو منقسم
اما المقدمة الثانية وهى ان كل منقسم ممكن فانه مفتقر الى كل واحد من اجزائه
غيره فكل منقسم فهو مفتقر الى غيره وكلما مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته واعلم
ان المقدمة الاولى من مقدمات هذا الدليل انما يتم بنفى الجوهر الفرد البرهان
الثامن لو ثبت كونه تعالى فى حيز لكان اما ان يكون اعظم من العرش او مساويا له
او اصغر منه فان كان الاول فهو منقسم لان القدر الذى فيه يساوى العرش
منقسم والمساوى للمنقسم منقسم وان كان الثالث فحينئذ يلزم ان يكون العرش
اعظم منه وذلك باطل باجماع الامة اما عندنا فظاهر واما عند الخصوم فانهم
ينكرون كون غير الله اعظم من الله فثبت ان هذا المذهب باطل البرهان التاسع
لو كان الاله تعالى حاصلا فى الحيز والجهة لكان اما ان يكون متناهيا من كل
الجوانب واما ان لا يكونان كذلك والقسمان باطلان فالقول بكونه حاصلا
فى الحيز والجهة باطل اما بيان انه لا يجوز ان يكون متناهيا من كل الجهات
لان على هذا التقدير يحصل فوقه الاحياز خالية وهو تعالى قادر على خلق الجسم
فى ذلك الحيز الخالى وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالما اخر يحصل هو تعالى
تحت ذلك العالم وذلك عند الخصم محال وايضا فقد كان يمكن ان يخلق من الجوانب
الستة لتلك الذات اجساما اخرى وعلى هذا التقدير فيحصل ذاته فى وسط
تلك الاجسام محصورة فيها ويحصل بينه وبين الاجسام الاجتماع تارة والافتراق
اخرى وكل ذلك على الله محال واما القسم الثانى وهو ان يكون غير متناه من بعض الجهات
فهذا ايضا محال لانه ثبت بالبرهان انه يمتنع وجود بعد لا نهاية له وايضا فعلى
هذا التقدير لا يمكن اقامة الدلالة على ان العالم متناه لان كل دليل يذكر فى تناهى
الابعاد فان ذلك الدليل ينتقض بذات الله تعالى فانه على مذهب الخصم بعد لا نهاية
له الا انه يساعد على المعنى المباحث العقلية مبنية على المعانى لا على المساعدة
فى الالفاظ البرهان العاشر لو كان الله تعالى حاصلا فى الحيز والجهة لكان كونه
تعالى هناك اما ان يكون يمتنع من حصول جسم اخر او لا يمتنع والقسمان باطلان فبطل
القول بكونه حاصلا فى الحيز اما فساد القسم الاول انه لما كان كونه هناك
مانعا من حصول جسم اخر هناك كان تعالى مساويا لساير الاجسام فى كونه متحيزا
ممتدا فى الحيز والجهة مانعا من حصول غيره فى الحيز الذى هو فيه واذا ثبت
حصول المساواة فى هذا المفهوم بينه وبين ساير الاجسام فاما ان يحصل بينه

لا اله

وبينها

٣٣٩

وبينها مخالفة من ساير الوجوه او لا يحصل والاول باطل لوجهين الاول انه اذا حصلت
المشاركة بين ذاته تعالى وبين ذات الاجسام من بعض الوجوه والمخالفة
من ساير الوجوه كان ما به المشاركة مغايرا لما به المخالفة وحينئذ تكون ذات البارى
تعالى مركبة من هذين الاعتبارين وقد دللنا على ان كل مركب ممكن وواجب الوجود لذاته
هذا خلف والثانى وهو ان ما به المشاركة وهو طبقة البعد والامتداد فهو اما
ان يكون محلا لما به المخالفة واما ان يكون حالا فيه فعلى هذا التقدير طبعه واما ان
يقال انه لا محل له ولا حال فيه اما الاول وهو ان يكون محلا لما فيه فعلى هذا التقدير
طبعه البعد والامتداد هو الجوهر القايم بنفسه والامور التى حصلت المخالفة
اعراض وصفات واذا كانت الذوات متساوية فى تمام الماهية فكل ما صح على بعضها
وجب ان يصح على البواقى فعلى هذا التقدير كلما صح على جميع الاجسام وجب ان
يصح على البارى تعالى وبالعكس ويلزم منه صحة التفرق والتمزق والنمو والذبول
والعفونة والفساد على ذات الله تعالى وكل ذلك محال واما القسم الثانى وهو
وهو ان يقال ما به المخالفة محل وذوات وما به المشاركة حال وصفة وهذا محال لان
هذا التقدير طبعه البعد والامتداد صفة قائمة بمحل اذ كان له ايضا اختصاص بحيز
وجهة وجب افتقاره الى محل اخر لا الى نهاية وان لم يكن كذلك فحينئذ يكون
موجودا مجردا لا تعلق له بالحيز والجهة والاشارة الحسية وحلول ما هذا شانه
فى هذا المحل يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال واما القسم الثالث وهو ان لا يكون
احدهما حالا فى الاخر ولا محلا له فنقول فعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهما مباينا من
الاخر وعلى هذا التقدير فتكون ذات الله تعالى متساوية لذوات الاجسام فى تمام
الماهية وحينئذ يعود الالزام المذكور فثبت ان القول بان الله تعالى مختص بالحيز
والجهة بحيث يمنع من حصول جسم اخر فى ذلك الحيز يفضى الى هذه الاقسام الثلاثة
فوجب كونه باطلا واما القسم الثانى وهو ان يقال ان ذاته وان كانت مختصة بالحيز
والجهة لكنه لا يمنع من حصول جسم اخر فيه فهذا ايضا محال لانه يوجب كون ذاته
مخالطة سارية فى ذلك الجسم الذى يحصل فى ذلك الحيز وذلك بالاجماع محال
ولانه لو عقل ذلك فلم لا يعقل حصول الاجسام الكثيرة فى الحيز الواحد فثبت انه
تعالى لو كان حاصلا فى حيز لكان اما ان يمنع حصول جسم اخر فى ذلك الحيز او لا يمنع
فثبت فساد القسمين فكان القول بحصوله تعالى فى الحيز فالجهة محالا البرهان الحادى
عشر على انه يمنع حصول ذات الله فى الحيز والجهة وهو ان نقول لو كان مختصا بحيز
وجهة لكان ان يكون بحيث يمكنه ان يتحرك عن تلك الجهة او لا يمكنه ذلك والقسمان
باطلان فبطل القول بكونه حاصلا فى الحيز اما القسم الاول وهو ان يمكنه ان يتحرك فنقول
هذه الذوات لا يخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان لان على هذا التقدير السكون جايزه
عليه ومتى كان كذلك لم يكن المؤثر فى تلك الحركة ولا فى ذلك السكون ذاته والا لامتنع
طريان ضده والتقدير انه يمكنه ان يتحرك وان يسكن واذا كان كذلك كان المؤثر فى حصول
تلك الحركة وذلك السكون هو الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فالحركة
والسكون هو الفاعل المختار وكل محدثان وما لا يجوز عن الحوادث هو محدث فيلزم ان يكون

التقدير

ذاته تعالى محدثة وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يكون مختصا بحيز وجهة مع انه
لا يتحرك عنه فهذا ايضا محال لوجهين الاول ان هذا التقدير الزمن المقعد العاجز
وذلك نقص وهو على الله محال والثاني انه لو لم يمتنع فرض موجود حاصل في حيز
معين بحيث يكون حصوله فيه واجب التقرر ممتنع الزوال لم يبعد ايضا فرض
اجسام اخرى مختصة باحياز معينة بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز وعلى هذا
التقدير فلا يمكن اثبات حدوثها بدليل الحركة والسكون والكرامية تساعدون
على انه كفر والثالث انه تعالى لما كان حاصلا في الحيز والجهة كان مساويا
للاجسام في كونه متحيزا شاغلا للاحياز ثم نقيم الدلالة المذكورة على ان المتحيزات
لما كانت متساويه في صفة التحيز وجب كونها متساوية في تمام الماهية لانه
لو خالف بعضها بعضا لكان ما به المخالفة اما ان يكون حالا في المتحيز او محلا لها
او لا حالا ولا محلا والاقسام باطلة على ما سبق واذا كانت متساوية في تمام الماهية
وكان الحركة صحيحة على هذه الاجسام وجب القول بصحتها على ذات الله تعالى
وحينئذ يتم الدليل الحجة الثانية عشر لو كان تعالى مختصا بحيز معين لكنا فرضنا
وصول انسان الى ذلك الحيز وحاول الدخول فيه فاما ان يمكنه الدخول
والنفوذ فيه او لا يمكنه ذلك فان كان الاول كان الاول كالهوا اللطيف
والماء اللطيف فحينئذ يكون قابلا للتفرق والتمزق وان لم يمكنه النفوذ كان
صلبا كالحجر فثبت انه بتقدير انه تعالى لو كان مختصا بمكان وحيز وجهة لكان
اما ان يكون دقيقا سهل التفرق والتمزق كالماء والهواء واما ان يكون صلبا
يابسا كالحجر الصلد وقد اجمع المسلمون على اثبات هاتين الصفتين في حق الله
تعالى كفر والحاد وايضا فبتقدير ان يكون مختصا بمكان وجهة لكان اما
ان يكون نورانيا او ظلمانيا وجمهور المشبهة يعتقدون انه نور محض لما
اعتقدوا ان النور شريف والظلمة الخسيسة الا ان الاستقراء العالم
دل على ان الاشيا النورانية رقيقة لا يمنع النافذ من النفوذ فيها والدخول
فيما بين اجزائها وعلى هذا التقدير فان كان الذي ينفذ فيه يمتزج به ويفرق
بين اجزايه ويكون ذلك الشي جاريا مجرى الهوى الذي يتصل تارة وينفصل
اخرى ويجتمع تارة ويتفرق اخرى وذلك ما يليق بالمسلم ان يصف اله العالم به
ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان خالق العالم هو بعض هذه الرياح التي تهب
وان يقال انه بعض هذه الانوار والاضواء التي تشرق على الجدران والذين
يقولون انه لا يقبل التفرق والتمزق ولا يمكن النافذ من النفوذ فيه فانه
يرجع حاصل كلامه الى انه حصل فوق العالم جبل صلب شديد واله هذا العالم هو
ذلك الجبل الصلب الواقف في الحيز العالي واذا كان له نهاية وطرف فهل
لذلك الشي بحر وعمق او لم يحصل فان كان الاول فحينئذ ظاهره وان كان
الثاني فحينئذ يكون ذاته سطحا رقيقا في غاية الرقة مثل قشرة الثوم بل ارق
منه الف الف مرة والعاقل لا يرضى ان يجعل مثل هذا الشي اله العالم فثبت ان
كونه تعالى في الجهة والحيز يفضي الى فتح باب هذه الاقسام الباطلة الفاسدة الحجة

الثالثة عشر واذا كان كذلك امتنع ان يكون اله العالم حاصلا في جهة فوق
واما المقام الاول فهو مستقصى في علم الالهية الا انا نقول اذا اعتبرنا كسوفا قمرية
فرنا حصل في اول الليل بالبلاد الغربية كان عين ذلك الكسوف حاصلا في البلاد الشرقية
في اول النهار فعلمنا ان اول الليل بالبلاد الغربية هو بعينه اول النهار بالبلاد الشرقية
وذلك لا يمكن الا اذا كانت الارض مستديرة من المشرق الى المغرب وايضا
اذا توجهنا الى الجانب الشمال وكلما كان توغلنا اكثر كان ارتفاع الشمالي اكثر
وبمقدار ما يرتفع القطب الشمالي ينخفض القطب الجنوبي وذلك يدل على الارض
كرة واذا ثبت هذا فنقول اذا فرضنا شخصين وقف احدهما على المشرق والاخر
على نقطة المغرب صار اخمص قدميهما متقابلين والذي هو فوق بالنسبة الى
احدهما يكون تحتا بالنسبة الى الاخر مع ذلك الحيز بعينه وهي تحت بالنسبة الى
الثاني وبالعكس فثبت انه تعالى لو حصل في حيز معين لكان ذلك الحيز
بالنسبة الى اقوام معينين وكونه تعالى تحت اهل الدنيا محال بالاتفاق فوجب
ان السكون حاصل في حيز معين وايضا فعلى هذا التقدير انه كلما كان فوق
بالنسبة الى اقوام كان تحت بالنسبة الى اقوام اخرين وكان يمينا بالنسبة الى ثالث
وشمالا بالنسبة الى رابع وقدام بالنسبة الى خامس وخلف الراس بالنسبة الى سادس
فان كون الارض كرة يوجب ذلك لان حصول هذه الاحوال باجماع العقلاء
محال في حق اله العالم الا اذا قيل انه محيط بالارض من جميع الجوانب فيكون هذا فلكا
محيطا بالارض وحاصله يرجع الى ان اله العالم هو بعض الافلاك المحيطة بهذا
العالم وذلك لا يقول له المسلم الحجة الرابعة عشر لو كان اله العالم فوق العرش
لكان اما ان يكون مماسا للعرش او مباينا له ببعد متناه او ببعد غير متناه والاقسام
الثلاثة باطلة فالقول بكونه فوق الارض باطل اما بيان فساد القسم الاول فهو ان
بتقدير ان يصير مماسا بالعرش كان الطرف الاسفل منه مماسا للعرش فهل يبقى فوق
او لم يبق وان كان الاول فالشيء الذي صار منه مماسا بطرف العرش غير
ما هو منه غير مماس لطرف العرش فلزم ان يكون ذات الله تعالى مركبة من الاجزاء والابعاض
والابعاض ويكون ذاته في الحقيقة مركبة من سطوح متلاقية موضوعة بعضها
فوق بعض وذلك هو القول بكونه جسما مؤلفا من الاجزاء والابعاض وذلك محال
وان كان الثاني فحينئذ تكون ذات الله سطحا رقيقا لا حركة اصلا ثم يعود
التقسيم فيه وهو ان حصل له تمدد في اليمين والشمال والقدام والخلف كان
مركبا من الاجزاء والابعاض وان لم يكن له تمدد في الاحياز بحسب الجهات
الست كانت ذرة من الذرات وجزءا لا يتجزى مختلطا بالهباءات وذلك لا يقول
به عاقل واما القسم الثاني وهو ان يقول بينه وبين العالم بعد متناه فهذا
ايضا محال لان على هذا التقدير لا يمتنع ان يرتفع العالم من حيزه الى الجهة
التي فيها حصلت ذات الله تعالى الى ان يصير العالم مماسا له وحينئذ يعود المحال
المذكور في القسم الاول واما القسم الثالث وهو ان يقال انه تعالى مباين للعالم
ببينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين وسما ذات الله تعالى وذات

العالم فيكون محصورًا بين هذين الحاصرين والبعد المحصور بين الحاصرين
والمحدودين بالحدين والطرفين يمتنع كونه بعدًا غير متناه فان قيل اليس
سبحانه وتعالى متقدمًا متقدما على العالم من الازل الى الابد فتقدمه على العالم
محصور بين حدين وطرفين احدهما الازل والثاني اول وجود العالم ولم
يلزم من كون هذا التقدم محصورًا بين حاصرين ان يكون لهذا التقدم
اول وبداية فكذا ههنا وهذا الذي عول عليه محمد بن الهيثم في دفع هذا الاشكال
عن هذا القسم والجواب ان هذا محض المغالطة لانه ليس الازل عبارة عن
وقت معين وزمان معين حتى يقال انه متقدم على العالم من ذلك الوقت
الى الوقت الذي هو الاول العالم فان كل وقت معين يفرض من ذلك الوقت
الى الوقت الاخر يكون محدودا بين حدين ومحصورًا بين الحاصرين وذلك
لا يعقل فيه ان يكون غير متناه بل الاول عبارة عن نفي الاولية من غير
ان يشار به الى وقت معين البتة اذا عرفت هذا فنقول اما ان نقول انه تعالى
مختص بجهة معينة وحاصل في حيز معين واما ان لا نقول ذلك وان قلنا
بالاول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين
والبعد المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير متناه لان كونه غير متناه
عن عدم الحد والقطع والطرف والجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين و
هو محال ونظيره ما ذكرناه انه متى عاقل العالم وقتا معينا كان البعد بينه
وبين الوقت الذي حصل فيه اول العالم بعدا متناهيا لا محالة واما ان قلنا
بالقسم الثاني وهو انه تعالى غير مختص بحيز معين وغير حاصل في جهة معينة
فهذا عبارة عن نفي كونه في الجهة لان كون الذات المعينة حاصلة لا في جهة
معينة في نفسها قول محال ونظير هذا الباب قول من يقول الازل ليس عبارة عن
وقت بل اشارة الى نفي الازلية والحدوث فظهر ان الذي قاله ابن الهيثم محصل
حاكي عن التحصيل الخامسة عشر انه ثبت في العلوم العقلية ان المكان
اما السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
واما البعد المجرد والفضا الممتد وليس يعقل في المكان قسم ثالث اذا عرفت
هذا ان كان المكان هو الاول فنقول ان اجسام العالم متناهية فخارج العالم
الجسماني لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة فيمتنع ان يحصل الاله في مكان خارج
عن العالم وان كان المكان هو الثاني فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة متشابهة
في تمام الماهية فلو حصل الاله في حيز لكان ممكن الحصول في ساير الاحياز و
حينئذ يصح عليه الحركة والسكون وكل ما كان كذلك كان محدثا بالدلايل المشهورة
المذكورة في علم الاصول وهي مقبولة عند جمهور المتكلمين فلزمه كونه محدثا
وهو محال فثبت ان القول بانه تعالى حاصل في الحيز والجهة قول باطل على كل الاعتبارات
الحجة السادسة عشر وهي حجة استقرائية اعتبارية لطيفة جدا وهي انا رأينا
ان الشي كلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقوى واثبت كانت القوة الفاعلية
اقوى واكمل وتقريره ان نقول وجدنا الارض اكثف الاجسام واقواها جسمية فلا جرم

متقدم

لم يحصل

لم يحصل فيها الا خاصية قبول الاثر فقط فاما ان يكون الارض المؤثر الخاصة
تاثير في غيرها فقليل جدا واما الماء فهو اقل كثافة وجسمية من الارض فلا جرم حصلت
فيه قوة مؤثرة فان الماء الجاري بطبيعه فاذا اختلط بالارض اثر فيه انواع
من التاثيرات واما الهوى فانه اقل جسمية وكثافة من الماء فلا جرم كان اقوى على التاثير
من الماء فلذلك قال بعضهم ان الحياة لا تكمل الا بالنفس وزعموا انه لا معنى للروح الا الهواء
المستنشق واما النار فانها اقل كثافة من الهوى فلا جرم كانت اقوى الاجسام العنصرية
على التاثير فبقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج ويكون المواليد الثلاثة اعني
المعادن والنبات والحيوان واما الافلاك فانها الطف من الاجسام العنصرية
على التاثير بعضها بالبعض وتوليد الانواع والاصناف المختلفة من تلك الممكنات
فهذا الاستقراء المطرد يدل على ان الشي كلما كان اكثر جسمية وجرمية واذا
كان كذلك افاد هذا الاستقراء ظنا قويا بالله حيث حصل كمال القوة والقدرة
على ان الاحداث والانواع لم تحصل هناك البتة معنى الجسمية والجرمية والاختصاص
بالحيز والجهة واما الدلايل السمعية فكثيرة قوله قل هو الله احد فوصفه بكونه
احدا والاحد مبالغة في كونه واحدا والذي يملي منه العرش ويفضل عن العرش يكون مركبا
من اجزاء كثيرة جدا فوق اجزاء العرش وذلك ينافي كونه احدا ورايت جماعة من الكرامية
عند هذا الالزام يقولون انه تعالى ذات واحدة مع كونها واحدة حصلت في هذه
الاحياز دفعة واحدة قالوا فلاجل انه تعالى حصل دفعة واحدة في جميع الاحياز امتلأ
العرش منه فقلت حاصل هذا الكلام يرجع الى انه يجوز حصول الذات الشاغلة للتحيز
والجهة في احياز كثيرة دفعة واحدة والعقلا اتفقوا على ان العلم بفساد ذلك من اجل
العلوم الضرورية وايضا فان جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان جميع العالم من العرش
الى ما تحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد الا ان ذلك الجزء الذي لا يتجزى
حصل في جملة هذه الاحياز فيظن انه اشياء كثيرة ومعلوم ان من جوزه فقد
التزم منكرا من القول عظيما فان قالوا انما عرفنا ههنا حصول التغاير بين
هذه الذوات لان بعضها يفنى مع بقاء الباقي فوجب القول بالتغاير وهذه المعاني غير
حاصلة في ذات الله تعالى فظهر الفرق فنقول اما قولك انا نشاهد ان هذا
الحيز يبقى مع انه يفنى ذلك الجزء الاخر وذلك يوجب التغاير فنقول
لا نسلم انه فني شي من الاجزاء بل نقول لم لا يجوز ان يقال ان جميع اجزاء
العالم جزء واحد فقط ثم انه حصل ههنا وهناك وايضا حصل موصوفا
بالسواد والبياض وجميع الالوان والطعوم فالذي انما هو بحصوله هناك
فاما ان يقال انه فني في نفسه فهذا غير مسلم واما قوله نرى بعض الاجسام
متحركة وبعضها ساكنة وذلك يوجب التغاير لان الحركة والسكون لا يجتمعان
فنقول انما حكمنا بالحركة والسكون لا يجتمعان لاعتقادنا ان الجسم الواحد
لا يحصل دفعة واحدة في حيزين فاذا راينا الساكن بقي ههنا فقلنا بان
الساكن غير المتحرك غير الساكن وانما بتقدير ان يجوز كون الذات

فقط فاما ان الارض

راينا

الواحدة حاصلة في حيزين دفعة واحدة فلم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة
حصل في الحيز الاخر الا انا لما جوزنا ان تحصل الذات الواحدة دفعة واحدة
في حيزين معا لم يبعد ان تكون الذات الساكنة هي عين الذات المتحركة فثبت انه جاز
ان يقال انه شي في ذاته واحد لا يقبل القسمة ثم مع ذلك يملي العرش منه لم يبعد ايضا
ان يقال العرش في نفسه جوهر فرد وجزء لا يتجزى ومع ذلك فقد حصل في كل تلك
الاحياز وحصل منه كل العرش ومعلوم ان تجويزه يفضي الى فتح باب الجهالات وثانيها
انه تعالى قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان اله العرش في العالم
لكان حامل العرش حاملا للاله فوجب ان يكون الاله محمولا حاملا ومحفوظا
حافظا وذلك لا يقوله عاقل وثالثها انه تعالى قال والله الغني حكم بكونه غنيا على
الاطلاق وذلك يوجب كونه تعالى غنيا عن المكان والجهة ورابعها ان فرعون
لما طلب حقيقة الاله تعالى من موسى لم يزد موسى عليه السلام على صفة الخلاقية
ثلاث مرات فانه لما قال وما رب العالمين ففي المرة الاولى قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وفي المرة الثانية قال ربكم ورب
اباءكم الاولين وفي المرة الثالثة قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
وكل ذلك اشارة الى الخلاقية واما فرعون فانه قال يا هامان ابن لي صرحا لعلي
ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى فطلب الاله في السما فعلمنا
ان وصف الاله بالخلاقية وعدم وصفه بالمكان والجهة دين موسى وسائر جميع الانبيا
ووصفه تعالى بكونه في السماء دين فرعون واخوانه من الكفرة وخامسها انه تعالى قال
في هذه الاية ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش
بعد تخليق السموات والارض فان كان المراد من الاستواء الاستقرار لزم ان يقال
انه ما كان مستقرا على العرش بل كان معوجا مضطربا ثم استوى عليه بعد ذلك
وجب وصفه بصفات الاجسام من الاضطراب والحركة تارة والسكون اخرى
وذلك لا يقوله عاقل وسادسها وهو انه تعالى حكى عن ابرهيم عليه السلام انه انما
طعن في الهية الكواكب والقمر والشمس بكونها افلة غاربة فلو كان اله العالم جسمانيا
لكان ابدا غاربا افلا من الاضطراب والاعوجاج الى الاستواء والسكون والاستقرار
وكل ما جعله طعنا في الهية الشمس والقمر يكون حاصلا في اله العالم فكيف يمكن الاعتراف
بالهيته وسابعها انه تعالى ذكر قبل قوله ثم استوى على العرش شيا وبعده شيئا
اخر اما الذي ذكره قبل هذه الكلمة هو قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض
وقد بينا ان خلق السموات يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة
واما بعد هذه الكلمة فاشيا اولها قوله يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا وذلك احد
الدلائل على وجود الله تعالى وعلى قدرته وحكمته وثانيها قوله والشمس والقمر والنجوم
مسخرات بامره وهو ايضا من الدلائل على الوجود والقدرة والعلم وثالثها قوله
الا له الخلق والامر وهو ايضا اشارة على كمال قدرته وحكمته اذا ثبت هذا
فنقول اول الاية اشارة الى ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم واخر الاية

ايضا

ايضا مذكورة تدل على هذا المطلوب واذا كان الامر كذلك فقوله ثم استوى
على العرش فوجب ان يكون ايضا دليلا على كمال القدرة والعلم لانه لو لم يدل عليه
بل المراد كونه مستقرا على العرش وكان ذلك كلاما اجنبيا عما بعده فان كونه
مستقرا على العرش لا يمكن جعله دليلا على كماله على القدرة والحكمة وليس
ايضا من صفات المدح والثنا لانه تعالى قادر على ان يجلس على اعداد البق
والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش فثبت ان كونه جالسا على العرش ليس من دلايل
اثبات الذات والصفات ولا من صفات المدح والثنا فلو كان المراد من
ثم استوى على العرش كونه جالسا على العرش لكان ذلك كلاما اجنبيا
عما قبله وعما بعده وذلك يوجب نهاية الركاكة فثبت ان المراد منه ليس ذلك
بل المراد منه كمال قدرته في تدبير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة
لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب وتاسعها ان السماء عبارة عن كل ما ارتفع
وسما وعلا والدليل عليه انه تعالى سمى السحاب سما حيث قال وينزل من السما
من السماء ماء ليطهركم به واذا كان كذلك فكل ما له ارتفاع في علو وسمو كان سما
فلو كان اله العالم موجودا فوق العرش لكان سما والله تعالى حكم بكونه خالقا
لكل السموات في ايات كثيرة منها في هذه الاية وهو قوله تعالى ان ربكم الله خلق
السموات والارض فلو كان فوق الارض سما لسكان اهل العرش لكان خالقا لنفسه
وذلك محال واذا ثبت هذا فنقول قوله الذي خلق السموات والارض اية محكمة
دالة على ان قوله ثم استوى على العرش من المتشابهات الذي يجب تاويلها
وهذه نكتة لطيفة ونظير هذا انه تعالى قال في اول سورة الانعام
وهو الله في السموات ثم قال بعده لتعليل قل لمن ما في السموات والارض قل لله كتب فدلت
هذه الاية المتاخرة على ان كون ما في السموات والارض وهو ملك لله فلو كان
الله تعالى في السموات لزم كونه ملكا لنفسه وذلك محال فكذا هاهنا فثبت بمجموع هذه
هذه الدلايل العقلية والنقلية انه لا يمكن حمل قوله تعالى ثم استوى على العرش
على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز وعند هذا حصل للعلماء الراسخين
مذهبان الاول انه نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض
في الاية على التفصيل بل نفوض علمها الى الله تعالى وهو الذي قررناه في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به هذا المذهب
هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه والقول الثاني ان نخوض في تاويله
على التفصيل وفيه قولان ملخصا الاول ما ذكره القفال فقال العرش
في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك ثم جعل العرش كناية عن
نفس الملك يقال ثل عرشه اي انتقص ملكه وفسد واذا استقام له ملكه
واطرد امره وحكمه قالوا استوى على عرشه واستوى على سرير ملكه
هذا ما قاله القفال واقول ان الذي قاله استوى على حق وصدق

وصواب ونظيره قوله للرجل الطويل فلان طويل النجاد وللرجل الذي تكثر
الضيافة كثير الرماد وللرجل الشيخ فلان اشتعل راسه شيبا وليس المراد
في شيء من هذه الالفاظ اجراؤها على ظواهرها انما المراد منها تعريف
المقصود على سبيل الكناية فكذا ههنا نذكر الاستواء على العرش والمراد نفاذ القدرة
وجريان المشيئة ثم قال القفال رحمه الله تعالى دل على ذاته وصفاته وكيفية
تدبير العالم على الوجه الذي الفوه من ملوكهم ورؤسائهم استقر في قلوبهم
عظمة الله تعالى وكمال جلاله الا ان كان ذلك مشروط بنفي التشبيه
فاذا قال انه عالم فهموا منه انه لا يخفى عليه تعالى شيء ثم علموا بعقولهم
انه لم يحصل ذلك العلم بفكرة وروية ولا باستعمال حاسة واذا قال قادر
علموا منه انه متمكن من ايجاد الكائنات وتكوين الممكنات ثم علموا بعقولهم
انه غني في ذلك الايجاد والتكوين عن الالات والادوات وسبق المادة
والمدة والفكرة والروية وهذا القول في كل صفاته واذا اخبر ان له بيتا
يحج على عباده فهموا منه انه نصب لهم موضعا يقصدونه
لمسئلة ربهم حوائجهم كما يقصد بيوت الملوك والرؤسا لهذا المطلوب
ثم علموا بعقولهم نفي التشبيه وانه لم يجعل ذلك البيت مسكنا لنفسه ولم ينتفع
به في دفع البرد والحر عن نفسه فاذا امرهم بتحميده فهموا منه امرهم
بنهاية تعظيمه ثم علموا بعقولهم انه لا يفرح بذلك التحميد والتمجيد والتعظيم
ولا يغتم بتركه والاعراض عنه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى
اخبر انه خلق السموات والارض كما اراد وشاء من غير منازع ومدافع
ثم اخبر بعده انه استوى على العرش اي بعد ان خلقها استوى على عرش الملك
والجلال ثم قال القفال والدليل على ان هذا هو المراد من قوله في سورة يونس
ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر
الامر فقوله يدبر جرى مجرى التفسير لقوله استوى على العرش يغشي الليل
النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق
والامر تبارك وهذا يدل على ان قوله ثم استوى على العرش اشارة الى
ما ذكرنا فان قيل فاذا حملتم قوله ثم استوى على العرش على ان المراد استوى
على الملك وجب ان يكون مستويا قبل خلق السموات والارض قلنا انه
تعالى كان قبل خلق العالم على تخليقها وتكوينها اما ما كان مكونا ولا موجدا لها
باعيانها لان احياء زيد واماتة عمرو واطعام هذا وارواء ذلك لا يحصل الا عند
حصول هذه الاحوال فاذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الاحوال صح ان يقال
انه تعالى انما استوى على ملكه بعد خلق السموات والارض فهذا جواب حق في هذا
الموضع والوجه الثاني من الجواب ان يقال استوى بمعنى استولى وهذا الوجه
قد اطنبنا في شرحه في سورة طه فلا نعيده ههنا الوجه الثالث ان
نفسر العرش بالملك ونفسر استوى بمعنى علا واستعلا فيكون المعنى انه تعالى

ينتفع

ولا مدافع

بهذه

اطنبنا

استقلا

استعلا على الملك بمعنى ان قدرته نفذت في ترتيب الملك والملكوت واعلم
انه تعالى ذكر قوله تعالى استوى على العرش في سور سبع احدها ههنا وثانيها
في يونس وثالثها في الرعد ورابعها في طه وخامسها في الفرقان وسادسها
في السجدة وسابعها في الحديد وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة فمن ضم
تلك الفوائد الى بعضها بعض كثرت وبلغت مبلغا كثيرا وافيا بازالة شبه
التشبيه عن القلب والخاطر اما قوله يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا ففيه مسائل
المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر وعاصم في رواية
حفص يغشي بتخفيف الغين وفي الرعد هكذا وقرا حمزة والكسائي وعاصم برواية
ابي بكر بالتشديد وفي الرعد هكذا قال الواحدي الاغشاء والتغشية الناس بالناس
الشيء بالشيء وقد جاء التنزيل بالتشديد والتخفيف فمن التشديد قوله تعالى فغشاها
ما غشى ومن اللغة الثانية قوله فاغشيناهم فهم لا يبصرون والمفعول الثاني
محذوف على معنى فاغشيناهم العمى وفقد الروية المسئلة الثانية قوله يغشي
الليل النهار يطلبه حثيثا يحتمل ان يكون المراد الليل بالنهار وان يكون المراد
بالليل بالنهار واللفظ يحتملهما معا وليس فيه تغيير والدليل عليه قراءة حميد بن
قيس يغشى الليل النهار بفتح الياء ونصب الليل ورفع النهار اي يدرك النهار الليل
يطلبه قال القفال رحمه الله انه سبحانه لما اخبر عباده باستوائه على العرش
عن استيلائه على امور المخلوقات على وفق مشيئته اراهم ذلك فيما يشاهدونه
منها ليتضم العيان الى الخبر ويزول الشبه عن كل الجهات فقال يغشي الليل
النهار لانه تعالى اخبر في هذا الكتاب الكريم ما في تعاقب الليل والنهار من
المنافع العظيمة والفوائد الجليلة فان بتعاقبهما يتم امر الحياة وتكمل المنفعة
والمصلحة المسئلة الثالثة قوله يطلبه حثيثا قال الليث الحث الاعجال
يقال حثثت فلانا فاحتث فهو حثيث ومحثوث اي مجد سريع واعلم انه سبحانه
وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة وذلك هو الحق لان تعاقب الليل والنهار
انما يحصل بحركة الفلك الاعظم وتلك الحركة اشد الحركات سرعة واكملها
شدة حتى ان الباحثين عن احوال الموجودات قالوا الانسان اذا كان
في العدو الشديد الكامل فالى ان يرفع رجله ويضعها يتحرك الفلك الاعظم
ثلاثة الاف ميل واذا كان الامر كذلك كانت الحركة في غاية الشدة والسرعة
فلهذا قال تعالى يطلبه حثيثا ونظير هذه الاية قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها
ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون فشبه ذلك السير
وتلك الحركة بالسباحة في الماء والمقصود التنبيه على سرعتها وسهولتها
وكمال اتصالها ثم قال تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرا ابن عامر والشمس والقمر والنجوم مسخرات بالرفع على معنى الابتداء والباقون
بالنصب على معنى وجعل الشمس والقمر قال الواحدي والنصب هو الوجه لقوله تعالى
واسجدوا لله الذي خلقهن فلما صرح في هذه الاية انه خلق الشمس والقمر كذلك يجب

على انه خلقها في قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض والشمس والقمر والنجوم
وهذا النصب على الحال اي خلق هذه الاشيا حال كونها موصوفة بهذه الصفات
والاثار والافعال وحجة ابن عامر قوله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض ومن
جملة ما في السماء الشمس والقمر فلما اخبر انه تعالى سخرها حسن الاخبار عنها بانها
مسخرة كما انك اذا قلت ضربت زيدا استقام ان تقول زيد مضروب المسئلة
الثانية في هذه الاية لطائف فالاول ان الشمس لها نوعان من الحركة احد النوعين
حركتها بحسب ذاتها وهي انها تتم في سنة كاملة وبسبب هذه الحركة
تحصل السنة والنوع الثاني حركتها بسبب حركة الفلك الاعظم وهذه الحركة
تتم في اليوم بليلته اذا عرفت هذا فنقول الليل والنهار بسبب حركة السماء الاقصى
التي يقال لها العرش فلهذا السبب لما ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش
ربط به قوله يغشي الليل النهار تنبيها على ان سبب حصول الليل والنهار هو
حركة الفلك الاقصى لا حركة الشمس والقمر وهذه دقيقة عجيبة والثانية
انه تعالى لما شرح خلق كيفية السموات قال فقضاهن سبع سموات في يومين
واوحى في كل سماء امرها فدلت تلك الاية على انه سبحانه خص ذلك بلطيفة
نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال في هذه الاية والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامره فدلت هذه الاية على انه سبحانه وتعالى خص كل واحد من الشمس والقمر
والنجوم بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال بعده الا له الخلق والامر
وهو اشارة الى ان كل ما سوى الله تعالى عن التقدير فكلما كان جسما او جسمانيات
كان مخصوصا بمقدار معين فكان من عالم الخلق وكلما كان بريا من الحجمية
والمقدار كان من عالم الارواح ومن عالم الامر فدل على انه سبحانه خص كل واحد
من اجرام الافلاك والكواكب التي هي من عالم الخلق بملك من الملائكة وهو
من عالم الامر والاحاديث الصحيحة مطابقة لذلك وهو ما روي في الاخبار
ان لله ملائكة يجرون الشمس والقمر عند الطلوع والغروب وكذا ايضا
القول في ساير الكواكب وايضا قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية
اشارة الى الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية ثم اذا دققت النظر
علمت ان عالم الخلق بتسخير الله وعالم الامر في تدبير الله واستيلاء الروحانيات
على الجسمانيات بتقدير الله فلهذا قال الا له الخلق والامر ثم قال بعده تبارك
الله رب العالمين والبركة لها تفسيران احدهما البقاء والثبات والثاني كثرة
الاثار الفاضلة والنتائج الشريفة وكلا التفسيرين لا يليق الا بالحق سبحانه و
تعالى فان حمله على الثبات فالثابت والدائم هو الله تعالى لانه الموجود الواجب
لذاته القائم بذاته الغني في ذاته وصفاته واحكامه وافعاله عن كل ما سواه
فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنتهى الاستقرارات وهو غني عن كل ما سواه
في جميع الامور وايضا فان فسرنا البركة بكثرة الاثار الفاضلة فالكل
هذا التفسير من الله تعالى لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب

لذاته

٣٤٤ لذاته فكل الخيرات منه وكل الكمالات فايضات من وجوده واحسانه فلا خير
الا منه ولا احسان الا من فيضه ولا رحمة الا وهي حاصلة منه فلما كان الخلق
والامر ليس الا منه لا جرم كان المذكور بقوله فتبارك الله رب العالمين
لا يليق الا بكبريائه وكمال فضله ونهاية جوده ورحمته المسئلة الثالثة
كون الشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره سبحانه يحتمل وجوها احدها ان
قد دللنا في هذا الكتاب العالي الدرجة ان الاجسام متماثلة ومتى كان كذلك
كان اختصاص جسم الشمس بذلك النور المخصوص والضوء الباهر والتسخين
الشديد والتاثيرات القاهرة والتدبيرات العجيبة في العالم العلوي والسفلي
لا بد وان يكون لاجل ان الفاعل الحكيم والمقدر العليم خص ذلك الجسم بهذه الصفات
وهذه الاحوال فجسم كل واحد من الكواكب والنيرات في قبول تلك القوى والحول
عن قدرة المدبر الحكيم الرحيم العليم وثانيها ان يقال لكل واحد
من اجرام الشمس والقمر والكواكب سيرا خاصا بطيئا من المغرب الى المشرق وسيرا
اخر سريعا بسبب حركة الفلك الاعظم فالحق سبحانه خص جرم الفلك الاعظم
بقوة سارية في اجرام ساير الافلاك باعتبارها صارت مستولية عليها قادرة
على تحريكها على سبيل القهر من المشرق الى المغرب فاجرام الافلاك
والكواكب كالمسخرة لهذا المقهور ولفظ الاية مشعر بذلك لانه لما
ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش رتب عليه حكمين احدهما قوله يغشي
تنبيها على ان حدوث الليل والنهار انما حصل بحركة السماء والثاني قوله والشمس
والقمر والنجوم مسخرات بامره تنبيها على ان الفلك الاعظم الذي هو العرش
يحرك الافلاك والكواكب على خلاف طبعها من المشرق الى المغرب وانه تعالى
اودع في جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها قويت على قهر جميع الافلاك
والكواكب وتحريكها على خلاف مقتضى طبايعها فهذه ابحاث معقولة ولفظ
القران مشعر بها والعلم عند الله وثالثها ان اجسام العالم على ثلاثة اقسام منها
ما هي متحركة الى الوسط وهي الثقال ومنها ما هي متحركة عن الوسط وهي
الخفاف ومنها ما هي متحركة على الوسط وهي الاجرام الفلكية الكوكبية
فانها مستديرة حول الوسط فكون الافلاك والكواكب مستديرة حول
مركز الارض لا عنه ولا اليه لا يكون الا بتسخير الله وتدبيره حيث خص
كل واحد من هذه الاجسام بخاصية معينة وصفة معينة وقوة مخصوصة
فلهذا السبب قال والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ورابعها ان
الثوابت متحركة في كل ستة وثلاثين سنة درجة واحدة فهذه الحركة
تكون في غاية البطء ثم هاهنا دقيقة اخرى وهي ان كل كوكب من
الكواكب الثابتة كان اقرب الى المنطقة كان حركته اسرع وكل
ما كان اقرب الى القطب كانت حركته ابطأ فالكواكب الذي يكون
في غاية القرب من القطب مثل كوكب الجدي وهو الذي تقول العوام انه هو

القطب يدور في دايرة في غاية الصغر وهو انما يتمم تلك الدايرة الصغيرة
جدا في مدة ستة وثلاثين سنة فاذا تاملت علمت ان الحركة بلغت في
البطوء الى حيث لا يوجد حركة في العالم يشاركها في البطوء فذلك الكوكب
اختص بابطاء حركات هذا العالم وجرم الفلك الاعظم اسرع حركات
العالم وفيما بين هاتين الدرجتين درجات هذا الفلك لا نهاية لها في
البطوء والسرعة وكل واحد من الكواكب والمداوير والحوامل والممثلات تختص
بنوع من تلك الحركات وايضا فلكل واحد من تلك الكرات مراتب مخصوصة
فاسرعها هو المطعه وكلما كان اوراليه فهو اسرع حركة مما هو ابعد منه
ثم انه سبحانه وتعالى رتب هذه الحركات على اختلاف درجاتها و
تفاوت مراتبها سببا لحصول المصالح في هذا العالم كما قال في اول
سورة البقرة ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات اى سواهن على
وفق مصالح هذا العالم ثم قال وهو بكل شيء عليم اى هو عالم بجميع المخلوقات
فعلم انه كيف ينبغي ترتيبها وتسويتها حتى يحصل مصالح هذا العالم فهذا ايضا
نوع عجيب في تسخير الله تعالى هذه الافلاك والكواكب فيكون داخلا تحت
قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وربما جاء بعض الجهال
والحمقا وقال انك اكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم
وذلك على خلاف المعتاد فيقال لهذا المسكين انك لو تاملت في كتاب الله
حق التامل لعرفت فساد ما ذكرته وتقريره من وجوه الاول ان الله
تعالى ملا كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة باحكام
السموات والارض وتعاقب الليل وكيفية احوال الضياء والظلام واحوال
الشمس والقمر والنجوم وذكر هذه الامور في اكثر السور وكررها واعادها
مرة بعد اخرى فلو لم يكن البحث عنها والتامل في احوالها جايز لما ملا الله
كتابه منها والثاني انه تعالى قال افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها
وزيناها فهو تعالى حث على التامل في انه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة
الا التامل في انه كيف بناها وكيف خلق كل واحد منها والثالث انه تعالى
قال لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون
فبين ان عجايب الخلقة وبدايع الفطرة في اجرام السموات اكبر واعظم
واكمل مما في ابدان الناس ثم انه تعالى رغب في التامل في ابدان الناس بقوله
وفي انفسكم افلا تبصرون فما كان اعلى شانا واعظم برهانا منها باولى
بان يجب التامل في احوالها ومعرفة ما اودع الله فيها من العجايب والغرايب
والرابع انه تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والارض فقال ويتفكرون
في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك ولو كان هذا
ممنوعا منه لما فعل والخامس ان من صنف كتابا شريفا مشتملا على دقايق العلوم

بنيناها

العقلية

٣٤٥

العقلية والنقلية بحيث لا يساويه كتاب في تلك الدقايق فالمعتقدون
في شرفه وتفضيله فريقان منهم من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة
من غير ان يقف على ما فيه من الدقايق واللطايف على سبيل التفصيل والتعيين
واعتقاد الطايفة الثانية كونه اكمل واقوى واوفى وايضا فكل من كان وقوفه
على دقايق ذلك الكتاب ولطايفه اكثر كان اعتقاده في عظمة ذلك المصنف
وجلالته اكمل اذا ثبت هذا فمن الناس من اعتقد ان جملة هذا العالم محدث وكل
محدث فله محدث فيحصل بهذا الطريق اثبات الصانع تعالى وصار من زمرة المستدلين
على سبيل التفصيل فظهر له في كل نوع من انواع هذا العالم حكمة بالغة
واسرار عجيبة فيصير ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلايل المتوالية
على عقله فلا يزال ينتقل كل لحظة ولمحة من برهان الى برهان اخر ومن دليل
الى دليل ولكثرة الدلايل وتواليها اثر عظيم في تقوية اليقين وازالة الشبهات
فاذا كان الامر كذلك ظهر انه تعالى انما انزل هذا الكتاب لهذه الفوايد والاسرار
لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفوايد والحكايات الفاسدة
ونسال العون والعصمة المسئلة الرابعة الامر المذكور في قوله مسخرات
بامره وقد فسرناه بما سبق ذكره واما المفسرون فلهم وجوه احدها
المراد نفاذ ارادته لان الغرض من هذه الاية تبيين عظمته وقدرته
وليس المراد من هذا الامر ونظيره قوله تعالى ثم قال لها وللارض ايتيا
طوعا او كرها قالتا اتينا طايعين وقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون ومنهم من حمل هذا الامر الذي هو الكلام وقال تعالى
امر هذه الاجرام بالسير الدايم والحركة المستمرة المسئلة الخامسة
ان الشمس والقمر من النجوم فذكرهما ثم عطف على ذكرهما ذكر النجوم والسبب في
افرادها بالذكر انه تعالى جعلهما سببا لعمارة هذا العالم والاستقصاء
في تقريره لا يليق بهذا الموضع والشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل
والشمس تاثيرها في التسخين والقمر تاثيره في الترطيب وتولد المواليد الثلاثة
اعني المعادن والنبات والحيوان لا يتم ولا يكمل الا بتاثير الحرارة والرطوبة
ثم انه خص كل كوكب بخاصية عجيبة وتدبير غريب لا يعرفه بتمامه الا الله
تعالى وجعله معينا لهما في تلك التاثيرات والمباحث المستقصاة في علم
الهيئة تدل على ان الشمس كالسلطان والقمر كالنايب وساير الكواكب كالخدم
فلهذا بدا الله تعالى بذكر الشمس وثنى بالقمر ثم اتبعه بساير النجوم اما قوله
تعالى الا له الخلق والامر ففيه مسايل المسئلة الاولى احتج اصحابنا بهذه الاية
على انه لا موجود ولا موثر الا الله سبحانه وتعالى والدليل عليه ان كل من اوجد
شيئا واثر في حدوث شيء فقد قدر تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت فكان هو
خالقا ثم الاية دلت على ان لا خالق الا الله ثم قال الا له الخلق والامر وهذا يفيد
الحصر بمعنى انه لا خالق الا الله وذلك يدل على ان كل اثر يصدر عن ملك او جني
او انسي فخالق ذلك الاثر في الحقيقة هو الله تعالى لا غيره واذا ثبت الاصل

تفرعت

تفرعت عليه مسايل احدها ان لا اله الا الله اذ لو حصل الها لكان الا له
الثاني خالقا ومدبرا وذلك يناقض مدلول هذه الاية في تخصيص الخلق
بهذا الواحد وثانيها انه لا تاثير للكواكب في احوال هذا العالم ولا يحصل خالق
سوى الله تعالى وذلك ضد مدلول الاية وثالثها ان القول باثبات
الطبايع واثبات العقول والنفوس على ما يقوله الفلاسفة واصحاب الطلسمات
باطل ولا يحصل خالق غير الله تعالى وخامسها القول بان العلم يوجب
العالمية والقدرة توجب القادرية باطل والا لحصل موثر غير الله تعالى
ومقدر غير الله وخالق غير الله فانه باطل المسئلة الثانية احتج اصحابنا
بهذه الاية ان كلام الله تعالى قديم قالوا انه تعالى ميز بين الخلق وبين الامر
ولو كان الامر مخلوقا لما صح هذا التميز اجاب الجبائي عنه بانه لا يلزم
من افراد الامر بالذكر عقيب الخلق ان لا يكون الامر داخلا في الخلق فانه
قال تلك ايات الكتاب وقران مبين وايات الكتاب داخلة في القران وقال تعالى
ان الله يامر بالعدل والاحسان مع ان الاحسان داخل في العدل وقال من كان
عدوا لله وملايكته ورسله وجبريل وميكال وهما داخلان تحت الملايكة
وقال الكعبي ان مدار هذه الحجة على ان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه
فان صح هذا الكلام بطل مذهبكم لانه تعالى قال امنوا بالله ورسوله
النبي الامي الذي يومن بالله وكلماته فعطف الكلمات على الله فوجب ان الكلمات
غير الله فهو محدث مخلوق فوجب ان يكون كلمات الله محدثة مخلوقة وقال
القاضي اطبق المفسرون على انه ليس المراد بهذا الامر كلام الله تعالى بل المراد
به ارادته لان الغرض بالاية تعظيم قدرة الله وقال اخرون لا يبعد ان
يقال الامر وان كان داخلا تحت الخلق الا ان الامر مخصوص بكونه امرا يدل على نوع
اخر من انواع الكمال والجلال فقوله الا له الخلق والامر معناه له الخلق والايجاد
في المرتبة الاولى ثم بعد الايجاد والتكوين فله الامر والتكليف في المرتبة
الثانية الا ترى انه لو قال له الخلق وله التكليف وله الثواب والعقاب
داخلا تحت الخلق فكذا ههنا وقال اخرون معنى قوله الا له الخلق وهو انه
ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فكذا قوله والامر يجب ان يكون معناه انه ان شاء
امر وان شاء لم يامر واذا كان حصول الامر متعلقا بمشيته كان مخلوقا
اما لو كان امر الله قديما لم يكن ذلك الامر متعلقا بحسب مشيته بل كان من لوازم
ذاته فحينئذ لا يصدق عليه انه ان شاء امر وان شاء لم يامر وذلك ينفي
ظاهر الاية الجواب انه لو كان الامر داخلا تحت الخلق لكان افراد الخلق
بالذكر تكريرا محضا والاصل عدمه اقصى ما في الباب انا تحملنا ذلك في صور لاجل
الضرورة الا ان الاصل عدم التكرير المسئلة الثالثة هذه الاية تدل
على انه ليس لاحد ان يلزم غيره شيئا الا الله واذا ثبت هذا فنقول فعل الطاعة
لا يوجب الثواب وفعل المعصية لا يوجب العقاب وايصال الالم لا يوجب العوض وبالجملة
فلا يجب على الله لاحد من العبيد شيء البتة اذ لو كان فعل الطاعة يوجب الثواب

داخلان

على انه

٣٤٦

على الله تعالى من يطالبه ملزمه والالزام جازم وذلك ينافي قوله تعالى
الا له الخلق والامر المسئلة الرابعة دلت هذه الاية على القبيح لا يجوز ان
يقبح لوجه عايد اليه [illegible] الحسن لا يجوز ان يحسن لوجه عايد
اليه لان قوله لما صح من الله ان يامر بما حصل فيه ذلك الوجه ولا
ان ينهى الا عما فيه وجه القبح فلم يكن متمكنا من الامر والنهي
كما شاء واراد مع ان الاية تقتضي هذا المعنى المسئلة الخامسة
دلت الاية على انه سبحانه قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كما
شاء واراد وتقريره انه قال ان ربكم الذي خلق السموات والارض وخلق
الشمس والقمر والنجوم والخلق اذا اطلق اريد به الجسم المقدار او تقدير
تقديره في الجسم ثم اية اخرى انه اوحى في كل سماء امرها وبين في هذه
الاية انه تعالى خصص الشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وذلك يدل
على انما حدث بتاثير الله تعالى فعلى قسمين الخلق والامر ثم قال بعد هذا
التفصيل والبيان الا له الخلق والامر يعني له القدرة على الخلق وعلى الامر
على الاطلاق فوجب ان يكون قادرا على ايجاد هذه الاشياء وعلى تكوينها ما شاء
واراد فلو اراد لخلق الف عالم بما فيه من العرش والكرسي والشمس والقمر والنجوم
والنجوم في اقل من لحظة ولمحة لقدر عليه لان هذه الماهيات ممكنة والخالق
قادر على الممكنات ولهذا قال المعري في قصيدة طويلة   يا ايها الناس كم لله
من فلك   تجري النجوم به والشمس والقمر   قال في اثناء هذه القصيدة
هنا على الله ماضينا وغابرنا   فما لنا في نواحي غيره خطر
المسئلة السادسة قال قوم الخلق صفة من صفات الله تعالى وغير المخلوق
واحتجوا عليه بالاية والمعقول اما الاية فقوله الا له الخلق والامر قالوا وعند
اهل السنة الامر لله لا بمعنى كونه مخلوقا بل بمعنى كونه صفة له فلذلك يجب
ان يكون الخلق لله لا بمعنى كونه مخلوقا له بل بمعنى كونه صفة وهذا يدل
على ان الخلق صفة قايمة بذات الله واما المعقول فهو انا قلنا لما حدث
هذا الشيء ولم يوجد بعد ان لم يكن فنقول في جوابه لانه تعالى خلقه اوجده
فحينئذ يكون هذا التعليل صحيحا فلو كان كونه تعالى خالقا له نفس حصول
ذلك المخلوق لكان قولنا انه انما حدث لانه تعالى خلقه واوجده جاريا
مجرى قولنا انه انما حدث لنفسه ولذاته لا لشيء اخر وذلك محال باطل
لان صدق هذا المعنى يبقى كونه مخلوقا من قبل الله تعالى فثبت ان كونه
تعالى خالقا للمخلوق مغايرا لذات المخلوق وذلك يدل على ان الخلق
غير المخلوق وان كان حادثا افتقر الى خلق اخر ولزم التسلسل وهو
محال المسئلة السابعة ظاهر الاية يقتضي انه لا خالق الا الله تعالى وكذلك
لا امر الا ثبت من الله ويؤكد هذا تاكد بقوله تعالى ان الحكم الا لله فقوله والحكم
لله العلي الكبير وقوله لله الامر من قبل ومن بعد الا انه يشكل بالاية والخبر اما الاية
فقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره وقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم

وان الحسن

لان هذه

صحيحا

بامره فاتوا منه ما استطعتم والجواب ان امر رسول الله صلى الله عليه
وسلم يدل على ان امر الله قد حصل فيكون الموجب في الحقيقة هو امر الله لا امر
غيره المسئلة الثامنة قوله تعالى الا له الخلق والامر يدل على ان الله الاله
تعالى امرا ونهيا على عباده وان له تكليفا على عباده والخلاف مع نفاة
التكليف واحتجوا عليه بوجوه اولها ان المكلف ان كان معلوم الوقوع
كان واجب الوقوع فكان الامر به امرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان
معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فكان الامر امرا بما يمتنع وقوعه وهو الوقوع
محال وثانيها انه تعالى ان خلق الداعي الى فعله كان واجب الوقوع فلا فايده
في الامر وان لم يخلق الداعي كان ممتنعا فلا فائدة في الامر وثالثها
ان الكافر والفاسق ليس الا الضرر المحض لانه لما علم الله انه لا يؤمن ولا
يطيع امتنع ان يصدر عنه الايمان والطاعة اذ لو صدر لصار علم الله
تعالى جهلا والعبد لا قدرة له على تجهيل الله واذا تعذر اللازم تعذر
الملزوم فوجب ان يقال لا قدرة للكافر والفاسق على الايمان والطاعة
اصلا واذا كان الامر كذلك لم يحصل الامر به الا حصول استحقاق العقاب
فيكون هذا الامر والتكليف اذ لم يكن لفائدة فهو عبث وان كان لفائدة عائدة
الى المعبود فهو محتاج وليس له وان كان لفائدة عائدة الى العباد فجميع
الفوائد منحصر في دفع الضرر وتحصيل النفع والله تعالى قادر على تحصيلها
بالتمام والكمال من غير واسطة التكليف فكان توسط التكليف
اضرارا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز واعلم انه تعالى بين في هذه الاية
انه يحسن منه ان يامر عباده وان يكلفهم بما شاء واحتج عليه بقوله
الا له الخلق والامر يعني لما كان الخلق منه ثبت انه هو الخالق لكل العبيد
واذا كان خالقا لهم كان مالكا لهم واذا كان مالكا لهم حسن منه ان
يامرهم وينهاهم لان ذلك تصرف من المالك في ملك نفسه وعلية يستحسن
بقوله تعالى الا له الخلق والامر يجري مجرى الدليل القاطع على انه يحسن
من الله تعالى ان يامر عبيده بما شاء كيف شاء المسئلة التاسعة دلت
الاية على انه يحسن من الله تعالى ان يامر عبيده بما شاء بمجرد كونه خالقا
لهم لا كما يقوله المعتزلة من كون ذلك الفعل صلاحا ولا كما يقولونه ايضا
حديث العوض والثواب لانه تعالى ذكر الخلق اولا ثم ذكر الامر بعده وذلك
يدل على ان حسن الامر معللا بكونه خالقا لهم موجدا لهم واذا كانت العلة
والتكليف المسئلة العاشرة دلت هذه الاية على في الامر والتكليف هذا
العقد سقط اعتبار الحسن والقبح والثواب والعقاب في اعتبار حسن الامر
والتكليف المسئلة العاشرة دلت هذه الاية على انه تعالى متكلم امر ناهي
مخبر مستخبر وكان من حق المسئلة تقديمها على ساير المسايل الا انها انما خطرت
بالبال في هذا الوقت والدليل عليه قوله تعالى الا له الخلق والامر فدل ذلك على
ان له الامر واذا ثبت هذا وجب ان يكون له النهي والاستخبار ضرورة انه
لا قائل بالفرق المسئلة الحادي عشر انه تعالى خلق السموات والارض والشمس

والنجوم

والقمر والنجوم ثم قال الا له الخلق والامر اي لا خالق الا هو ولقايل ان يقول لا
يلزم من كونه تعالى خالقا لهذه الاشيا ان يقال انه لا خالق لتلك الاشيا ابدا
انه لا خالق الا هو على الاطلاق فنقول الحق انه متى ثبت كونه تعالى خالقا
لبعض الاشيا وجب كونه خالقا لكل الممكنات وتقريره ان افتقار المخلوق
الى الخالق لامكانه والامكان مفهوم واحد في كل الممكنات وهذا الامكان
اما ان يكون علة للحاجة الى مؤثر معين او يقال انه علة الحاجة الى مؤثر غير
متعين والثاني باطل لان كلما كان موجودا في الخارج فهو متعين في نفسه
فلزم ان ما لا يكون متعينا في نفسه لم يكن موجودا في الخارج وما لا وجود له
في الخارج امتنع ان يكون علة لوجود غيره في الخارج فثبت ان الامكان
علة الحاجة الى موجود معين وجب ان يكون جميع الممكنات محتاجا الى ذلك
المعين فثبت ان الذي يؤثر في وجود شي واحد هو المؤثر في وجود الكل الممكنات
اما قوله تعالى تبارك الله رب العالمين فاعلم انه سبحانه لما بين كونه خالقا
للسموات والعرش والليل والنهار والشمس والقمر والنجوم وبين كون الكل مسخرا
في قدرته وقهره ومشيته وبين ان له الحكم والامر والنهي والتكليف
بين انه مستحق الثنا والتقديس والتنزيه فقال تبارك الله رب العالمين
وقد تقدم تفسير تبارك فلا نعيده واعلم انه تعالى بدا في اول الاية بانه
رب السموات والارض وساير الاشياء المذكورة ثم ختم الاية بقوله فتبارك
الله رب العالمين والعالم كل موجود سوى الله تعالى فبين كونه كذلك فهو رب مربي
ومحسن ومتفضل وهذا اخر الكلام في شرح هذه الاية والله الهادي قوله تعالى
ادعوا ربكم تضرعا وخفية انه لا يحب المعتدين اعلم انه تعالى لما ذكر الدلايل
الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة وعند هذا تم التكليف المتوجه
الى تحصيل المعارف النفسانية والعلوم الحقيقية اتبعه بذكر الاعمال اللايقة بتلك
المعارف وهو الاشتغال بالدعا والتضرع فان الدعا مخ العبادة فقال ادعوا ربكم
تضرعا وخفية وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية
فيه قولان قال بعضهم اعبدوا وقال اخرون هو الدعا ومن قال بالاول عقل من الدعا
انه طلب الخير من الله وهذه صفة العبادة لانها تفعل تقربا وطلبا للمجازاة ولانه
تعالى عطف عليه قوله تعالى وادعوه خوفا وطمعا والمعطوف يجب ان يكون مغايرا
للمعطوف عليه والقول الثاني هو الاظهر لان الدعا مغاير للعبادة في المعنى
اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الدعا فمنهم من انكره واحتج على صحة قوله
باشيا الاول ان المطلوب بالدعا ان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لامتناع
وقوع التغير في علم الله تعالى وما كان واجب الوقوع لم يكن في طلبه فايدة وان كان
معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فايدة ايضا في طلبه الثاني انه تعالى ان كان
قد اراد في الازل احداث ذلك فهو حاصل سوى حصل الدعا او لم يحصل وان كان
عند قد اراد الدعا في الازل ان لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فايدة في الطلب وان قلنا انه
ما اراد في الازل لا وجوده ولا عدمه ثم انه عند ذلك الدعا صار مريدا له لزم

التغيير في ذات الله تعالى وصفاته فهو محال فلان هذا التقدير يصير اقدام العبد على
علة الحدوث صفة في ذات الله تعالى فيكون العبد متصرفا في صفة الله بالتبديل
والتغيير وهو محال والثالث ان المطلوب بالدعاء اذا اقتضت الحكم والمصلحة
اعطاه فهو تعالى يعطيه من غير هذا الدعا لانه منزه عن ان يكون بخيلا وان اقتضت
الحكمة منعه فهو لا يعطيه سوى اقدام العبد على الدعا او لم يقدم عليه الرابع
ان الدعا غير الامر وتفاوت بين الناس الا كون الداعي اقل رتبة الامر اعلى رتبة
واقدام العبد على امر الله سوء ادب لا يجوز الخامس الدعا يشبه ما اذا اقدم العبد
على ارشاد ربه واله الى فعل المصالح والعصول وذلك سوء ادب وانه كان
تنبيها لله على ما كان منبها له وذلك كفرانه تعالى مقصر في الاحسان والتفضل
وذلك جهل السادس ان الاقدام على الدعا يدل على انه غير راضي بالقضا
اذ لو رضي بما قضاه الله عليه لترك تصرف نفسه ولما طلب من الله شيا على التعيين
فقد ترك الرضا بالقضاء الله وترك الرضا بالقضا امر من المنكرات السابع كثيرا
ما يظن العبد شيئا كونه نافعا وخيرا ثم انه عند دخوله في الوجود يصير سببا
للافات الكثيرة والمفاسد العظيمة واذا كان كذلك كان طلب شيء من الله تعالى
ما بل الاول طلب ما هو المصلحة والخير وذلك حاصل من الله تعالى سوى طلب
العبد بالدعا او لم يطلب فلم يبق في الدعا فائدة الثامن ان الدعا عبارة عن توجه
القلب الى طلب شيء من الله تعالى وتوجه القلب الى ذلك الشيء المعين يمنع القلب
من الاستغراق في معرفة الله تعالى وفي محبته وفي عبوديته وهذه مقامات عالية
شريفة وما يمنع من حصول المقامات العالية الشريفة كان مذموما التاسع
روي انه صلى الله عليه وسلم قال حاكيا عن الله سبحانه وتعالى من شغله
ذكري عن اعطيته افضل ما اعطي السائلين وذلك يدل على ان الاولى ترك الدعا
العاشر ان علم الحق محيط بحاجة العبد والعبد اذا علم ان مولاه عالم باحتياجه
فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك ادخل في الادب وفي تعظيم المولى مما اذا اخذ
شرح كيفية تلك الحالة وطلب ما يدفع تلك الحاجة واذا كان الحال هذا الوجه
في الشاهد وجب اعتبار مثله في حق الله ولذلك نقل عن الخليل لما حط في المنجنيق
ليرمى الى النار قال له جبريل عليه السلام ادع ربك فقال الخليل حسبي من سؤالي
علمه بحالي فهذه الوجوه هي المذكورة في هذا الباب واعلم ان الدعا نوع من
انواع العبادة والاسولة المذكورة واردة في جميع انواع العبادات فانه يقال
هذا الانسان ان كان سعيدا في علم الله تعالى فلا حاجة
الى الطاعات والعبادات وان كان شقيا في علمه فلا فائدة في تلك العبادات
وايضا يقال وجب ان لا يقدم الانسان على الخبز وشرب الماء لانه ان كان
الانسان شبعانا في علم الله تعالى فلا حاجة الى اكل الخبز وان كان جائعا
فلا فائدة في اكل الخبز وكما ان هذا الكلام باطل ههنا فكذا فيما ذكروه بل
نقول الدعا يفيد معرفة ذلة العبودية ويفيد معرفة عز الربوبية وهذا
هو المقصود الاشرف الاعلى من جميع العبادات وبيانه ان الداعي لا يقدم

على

على الدعا الا اذا عرف من نفسه كونه محتاجا الى ذلك المطلوب عاجزا عن
تحصيله وعرف من ربه والهه انه يسمع دعاه ويعلم حاجته وهو قادر
على دفع تلك الحاجة وهو رحيم تقتضي رحمته ازالة تلك الحاجة واذا
كان كذلك فهو لا يقدم على الدعا الا اذا عرف كونه موصوفا بالحاجة والعجز
وعرف كون الاله سبحانه وتعالى موصوفا بكمال القدرة والعلم والرحمة
ولا مقصود من جميع التكاليف الا معرفة ذل العبودية وعز الربوبية
فاذا كان الدعا مستجمعا لهذين المقامين لا جرم كان الدعا اعظم
انواع العبادات وقوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية اشارة الى المعنى
الذي ذكرناه ذلك لان التضرع لا يحصل الا من الناقص في حضرة الكامل
فما لم يعتقد العبد نقصان نفسه وكمال مولاه في العلم والقدرة والرحمة ولم
يقدم على التضرع فثبت ان المقصود من الدعاء ما ذكرناه وثبت ان لفظ
القران دليل عليه والذي يقوي ما ذكرناه ما روي انه عليه السلام قال
ما من شيء اكرم على الله من الدعا هو العبادة ثم قرا ان الذين يستكبرون
عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين وتمام الكلام في حقائق الدعا مذكورة
في سورة البقرة في تفسير قوله واذا سالك عبادي عني فاني قريب المسئلة
الثانية في تقرير شرايط الدعا اعلم ان المقصود من الدعا ان يصير
العبد مشاهدا لحاجة نفسه وبعجز نفسه ومشاهدا لكون مولاه موصوفا
بكمال العلم والقدرة والرحمة وكل هذه المعاني دخلت تحت قوله ادعوا
ربكم تضرعا ثم اذا حصلت هذه الاحوال على سبيل الخلوص فلا بد من صونها عن
الريا المنفصل بحقيقة الاخلاص وهو المراد من قوله تعالى وخفية والمقصود من ذكر
التضرع تحقيق الحالة الاصلية المطلوبة من الدعاء والمقصود من ذكر
الاختصاص صون ذلك الاخلاص عن شوايب الريا واذا عرفت هذا
المعنى ظهر لك قوله سبحانه تضرعا وخفية مشتمل على كل ما يراد تحقيقه في
تحصيله في شرايط الدعا وانه لا مزيد عليه البتة بوجه من الوجوه واما
تفصيل الكلام في تلك الشرايط فقد بالغ في شرحها الشيخ الحليمي رحمه الله
فليطلب من هناك المسئلة الثالثة التضرع التذلل والتخشع وهو اظهار
ذل النفس من ضرع فلان لفلان وضرع له اذا اظهر الذل معرض السؤال
والخفية ضد العلانية يقال اخفيت الشيء اي سترته ويقال خفية ايضا
بالكسر وقرا عاصم وحده في رواية ابي بكر عنه خفية بكسر الخاء معتبر في الدعا
ويدل عليه وجوه الاول هذه الاية فانها تدل على انه تعالى مقرونا بالاخفا
وظاهر الامر للوجوب فان لم يحصل الوجوب فلا اقل من كونه ندبا ثم قال
تعالى بعده انه لا يحب المعتدين والاظهر ان المراد لا يحب المعتدين
في ترك هذين المذكورين وهما التضرع والخفية فكان المعنى ان من ترك
التضرع والاخفا فان الله لا يحبه ومحبة الله تعالى عبارة عن الثواب
فكان المعنى ان من ترك الدعا والتضرع والاخفا فان الله تعالى لا يثيبه

النية والحسن اليه ومن كان كذلك فهو من اهل العقاب لامحالة فظهر ان
قوله تعالى انه لا يحب المعتدين كالتهديد والتشديد على ترك التضرع
والاخفاء في الدعا الحجة الثانية انه تعالى اثنى على زكريا عليه السلام بقوله
اذ نادى ربه نداء خفيا اى اخفاه عن العباد واخلصه لله وانقطع به اليه
الحجة الثالثة ما روى ابو موسى الاشعرى انهم كانوا في غزاة فاشرفوا
على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعي اصواتهم فقال عليه السلام اربعوا
على انفسكم انكم لا تدعون اصم ولا غايبا انكم تدعون سميعا في العلانية
وعنه صلى الله عليه وسلم دعوة في السر تعدل سبعين دعوة في العلانية
وعنه صلى الله عليه وسلم خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي وعن الحسن
عليه السلام انه كان يقول ان الرجل كان يجمع القران وما يشعر به جاره
ويتفقه الكثير وما يشعر به الناس ويصلي الصلاة الطويلة في بيته وعنده
الزايرون وما يشعرون به ولقد ادركنا اقواما ما يعملون في اخفاء الاعمال
ولقد كان المسلمون يجتهدون ويسمعهم الا همسا لان الله تبارك وتعالى يقول
ادعوا ربكم تضرعا وخفية وذكر الله عبده زكريا فقال اذ نادى ربه
نداء خفيا الحجة الخامسة المعقول وهو ان النفس شديدة الميل الى
الرعونة والريا والسمعة فاذا رفع في الدعاء امتزج الريا بذلك الدعا
فلا يبقى فيه فايدة البتة فكان الاولى اخفاء الدعا ليبقى مصونا عن الريا
وهنا مسايل عظم اختلاف ارباب الطريقة فيها وهي انه هل الاولى اخفاء
العبادات ام اظهارها فقال بعضهم الاولى اخفاؤها صونا لها عن الريا
وقال الاخرون الاولى اظهارها ليرغب الغير في اقتدايه في اداء العبادات
وتوسط الشيخ محمد بن علي الحكيم الترمذي فقال ان كان خايفا على نفسه
من الريا فالاولى الاخفاء صونا لعمله عن البطلان وان كان بلغ في القوة
والصفا وقوة اليقين الى حيث صار امنا عن شايبة الريا كان الاولى
في حقه الاظهار ليحصل فايدة الاقتدا المسيلة الرابعة قال ابو حنيفة
رحمه الله اخفاء التامين افضل وقال الشافعي رضي الله عنه اظهاره
افضل واحتج ابو حنيفة على صحة قوله بان في قوله وجهين احدهما انه
دعاء والثاني انه من اسماء الله تعالى فيجب اخفاؤه لقوله تعالى واذكر
ربك في نفسك تضرعا وخيفة وان ابيتا لوجوب فلا اقل من الندبية
ونحن بهذا نقول اما قوله تعالى انه لا يحب المعتدين ففيه مسايل المسيلة
الاولى اجمع المسلمون على ان المحبة صفة من صفات الله تعالى لان القران
نطق باثباتها في ايات كثيرة واتفقوا على انه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع
وطلب التلذذ بالشي لان كل ذلك في حق الله تعالى محال وفيه قولان القول الاول انها
عبارة عن ايصال الله تعالى الثواب والخير والرحمة والقول الثاني انها
عبارة عن كونه تعالى مريدا لايصال الثواب والخير الى العبد وهذا الاختلاف بناء على مسيلة
اخرى وهي انه تعالى هل هو موصوف بصفة الارادة ام لا فقال الكعبي وابو الحسين

غير موصوف

غير موصوف بارادة البتة فكونه تعالى مريدا لافعال نفسه موجدا لها و
فاعلا لها وكونه تعالى مريدا لافعال غيره كونه امرا بها ولا يجوز كونه
تعالى موصوفا بصفة المريدية اذا عرفت هذا فنقول من نفى الارادة في حق الله
تعالى فسر محبة الله بارادته لايصال الثواب الى العبد ومن اثبت الارادة لله
تعالى فسر محبة الله بارادته لايصال الثواب اليه القول الثالث انه لا يبعد
ان يكون محبة الله تعالى مريدا لايصال الثواب اليه وذلك لانا نجد في الشاهد
لان يحب ابنه فيترتب على تلك المحبة ارادة ايصال الخير الى ذلك الابن فكانت
هذه الارادة اثرا من اثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفايدة من فوايدها اقصى
ما في الباب ان يقال ان هذه المحبة في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع و
رغبة النفس وذلك في حق الله محال الا انا نقول فلم لا يجوز ان يقال لمحبة الله
تعالى صفة اخرى سوى الشهوة وميل الطبع فيترتب عليها ارادة ايصال
الخير والثواب الى العبد اقصى ما في الباب انا لا نعرف ان تلك المحبة ما هي
وكيف هي الا ان عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم الشيء الا ترى ان
اهل السنة يثبتون كونه تعالى مرئيا ثم يقولون ان تلك الرؤية مخالفة
لرؤية الاجسام والالوان بل هي رؤية بلا كيف فلم لا يقولوا ايضا ان محبة الله
تعالى للعبد منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس بل هي محبة بلا كيف فثبت ان
جزم المتكلمين بانه لا معنى لمحبة الله تعالى الا ارادة ايصال الثواب اليه وليس لهم
على هذا الحصر دليل قاطع بل اقصى ما في الباب يقال لا دليل على اثبات صفة
اخرى سوى الارادة فوجب نفيها لكنا بينا في كتاب نهاية العقول ان
هذه الطريقة ضعيفة ساقطة المسيلة الثانية قوله انه لا يحب المعتدين
اى المجاوزين ما امروا به قال الكلبي وابن جريج من الاعتداء رفع الصوت المسيلة
الثالثة اعلم ان كل من خالف امر الله ونهيه فقد اعتدى فدخل تحت قوله انه لا يحب
المعتدين وقد بينا ان من لا يحبه الله فانه يعذبه فظاهر هذه الاية يقتضي ان
خالف امر الله ونهيه فانه يكون معاقبا والمعتزلة تمسكوا بهذه الاية على القطع
بوعيد الفساق وقالوا لا يجوز ان يقال منه الاعتداء في رفع الصوت وبيانه
من وجهين الاول ان لفظ المعتدين لفظ عام دخله الالف واللام لا
سيما وانه انما ورد في هذه الصورة لكنه ثبت ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب الثاني ان رفع الصوت بالدعاء ليس من المحرمات
ثم يدخل تحت هذا الوعيد والجواب المستقصى ما ذكرناه في سورة البقرة
ان التمسك بهذه العمومات لا يفيد القطع بالوعيد ثم قال تعالى ولا تفسدوا في
الارض بعد اصلاحها وفيه مسايل المسيلة الاولى قوله ولا تفسدوا في
الارض بعد اصلاحها ولا تفسدوا في الارض فيدخل في المنع من افساد النفوس
بالقطع والقتل وبقطع الاعضاء وافساد الاموال بالغصب والسرقة ووجوه
الحيل وافساد الاديان بالكفر والبدعة وافساد الانساب بسبب الاقدام
على الزنا واللواطة وبسبب القذف وافساد العقول بسبب شرب المسكرات وذلك

لان المصالح المعتبرة في الدنيا هي هذه الخمسة النفوس والاموال والانساب والاديان والعقول فقوله ولا تفسدوا منع من ادخال ماهية الافساد في الوجود والمنع من ادخال الماهية في الوجود يقتضي المنع من جميع انواعه واصنافه فتناول المنع من الافساد في الاقسام الخمسة واما قوله بعد اصلاحها فيحتمل ان يكون المراد بعد ان اصلح خلقها على الوجه المطابق لمنافع الخلق والموافق لمصالح المكلفين ويحتمل ان يكون المراد بعد اصلاح الارض بسبب بعثة الرسل وانزال الكتب كانه تعالى قال لما اصلحت مصالح الارض بسبب ارسال الانبياء وانزال الكتب وتفصيل الشرايع فكونوا منقادين لها ولا تقدموا على تكذيب الرسل وانكار الكتب والتمرد عن قبول الشرايع فان ذلك يقتضي وقوع الهرج والمرج في الارض فيحصل الافساد بعد الاصلاح وذلك مستنكر في بداية العقول المسئلة الثانية هذه الاية تدل على ان الاصل في المضار الحرمة والمنع على الاطلاق واذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا خاصا دالا على جواز الاقدام على بعض المضار قضينا به تقديما للخاص على العام والا بقي على التحريم الذي دل عليه هذا النص واعلم انا كنا قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ان هذه الاية تدل على ان الاصل في المنافع واللذات الاباحة والحل ثم بينا انه لما كان الامر كذلك دخل ذلك تحت تلك الاية جميع احكام الله تعالى وكذلك هذه الاية تدل على ان الاصل في المنافع واللذات المضار والالام الحرمة واذا ثبت هذا كان جميع احكام الله تعالى داخلا تحت عموم هذه الاية وجميع ما ذكرناه من المباحث اللطيفة في تلك الاية فهي موجودة في هذه الاية فتلك الاية دالة على ان الاصل في جميع المضار الحرمة وكل واحدة من هاتين الايتين مطابقة للاخرى مؤكدة لمدلولها مقررة لمعناها ويدل على ان احكام جميع الوقايع داخلة تحت هذه العمومات وايضا هذه الاية دالة على ان كل عقد وقع التراضي به من الخصمين فانه انعقد وصح وثبت لان رفعه بعد ثبوته يكون افسادا بعد الاصلاح والنص دل على انه لا يجوز اذا ثبت هذا فنقول هذه الاية من هذا الوجه متاكد بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود وبعموم قوله لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وتحت قوله والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وتحت ساير العمومات الواردة في وجوب الوفاء بالعهود والعقود اذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا دالا على ان بعض العقود التي وقع التراضي به من الجانبين غير قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام والا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات وبهذا الطريق البين الواضح ثبت ان القران واف ببيان جميع الاحكام الشرعية من اولها الى اخرها قال تعالى وادعوه خوفا وطمعا وفيه سوالان السوال الاول قال في اول الاية ادعوا ربكم ثم قال ولا تفسدوا ثم قال وادعوه وهذا يقتضي عطف الشي على نفسه وهو باطل والجواب ان الذين قالوا في تفسير قوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية اي اعبدوا انما قالوا ذلك خوفا من هذا الاشكال فان قلنا بهذا التفسير فقد زال السوال وان قلنا المراد من قوله ادعوا ربكم تضرعا هو الدعا

كان

كان الجواب ان قوله ادعوا ربكم تضرعا يدل على ان الدعا لا بد وان يكون مقرونا بالتضرع والاخبات ثم بين في قوله وادعوه خوفا وطمعا ان فايدة الدعا احد هذين الامرين فكانت الاية الاولى في بيان شرط صحة الدعا والاية الثانية في بيان فايدة الدعا ومنفعته السوال الثاني ان المتكلمين اتفقوا على ان من عبد ودعا لاجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب لم تصح عبادته ولا دعاه وذلك لان المتكلمين فريقان منهم من قال التكاليف انما وردت بمقتضى الالهية والعبودية لان الها وكوننا عبيدا يقتضي ان يحسن منه ان يامر عبيده بما شا ولا يعتبر فيه كونه في نفسه صلاحا وحسنا وهذا قول اهل السنة ومنهم من قال التكاليف انما وردت في نفسها مصالح وهذا قول المعتزلة اذا عرفت هذا فنقول اما على القول الاول فوجه بعض الاعمال وحرمة بعضها مجردا من الله بما وجب ونهيه عما حرم فمن اتى بهذه العبادات صحت اما من اتى بها خوفا من العقاب او الطمع في الثواب فلم يات بها لوجه وجوبها فوجب ان لا يصح فثبت ان كلا المذهبين من اتى بالدعا وساير العبادات لاجل الخوف عن العقاب والطمع في الثواب وجب ان لا يصح اذا ثبت هذا فنقول ظاهر قوله وادعوه خوفا وطمعا يقتضي انه تعالى امر المكلف بان ياتي بالدعا لهذا الغرض وقد ثبت بالدليل فساده فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الاية وبين ما ذكرناه من المعقول والجواب ليس المراد ما ظننتم بل المراد وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير في بعض الشرايط المعتبرة في قبول ذلك الدعا ومع الطمع في حصول تلك الشرايط باسرها وعلى التقدير فالسوال زايل السوال الثالث هل تدل هذه الاية على ان الداعي لا بد وان يحصل في قلبه هذا الخوف والطمع الجواب ان العبد لا يمكنه ان يقطع بكونه اتيا بجميع الشرايط المعتبرة في قبول الدعا ولاجل هذا المعنى يحصل الخوف وايضا لا يقطع بان تلك الشرايط مفقودة فوجب كونه طامعا في قبولها فلا جرم قلنا بان الداعي لا يكون داعيا الا اذا كان كذلك فقوله خوفا وطمعا اي يكونوا جامعين في نفوسهم بين الخوف والرجا في كل اعمالكم ولا تقطعوا انكم وان اجتهدتم قد اديتم حق ربكم ويتاكد هذا بقوله يوتون ما اتوا وقلوبهم وجلة ثم قال تعالى ان رحمت الله قريب من المحسنين وفيه مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في ان الرحمة عبارة عن ايصال الخير والنعمة او عن ارادة ايصال الخير والنعمة فعلى التقدير الاول تكون الرحمة من صفات الافعال وعلى التقدير الثاني تكون من صفات الذات وقد استقصينا هذه المسئلة في بسم الله الرحمن الرحيم المسئلة الثانية قال الاصحاب ليس لله في حق الكافر رحمة ولا نعمة منه واحتجوا بهذه الاية وبيانه ان هذه الاية تدل على ان كل ما كان رحمة الله فهي قريبة من المحسنين فلزم ان يكون كلما لا يكون قريبا من المحسنين وجب ان لا يكون رحمة من الله فلا نعمة منه المسئلة الثالثة قالت المعتزلة الاية تدل على ان رحمة الله قريب من المحسنين وجب ان لا

في حصول تلك الشرايط باسرها وعلى هذه التقدير فالسوال زايل السوال الثالث

وايضا لا

يحصل شيء من رحمة الله فحق الكافرين والعفو عن العذاب رحمة والتخليص
من العقاب بعد دخول فيها رحمة فوجب ان لا يحصل ذلك لمن لم يكن من
المحسنين فوجب ان لا يحصل لهم العفو عن العقاب وان لا يحصل لهم الخلاص بعد الخلاص
من النار والجواب ان من امن بالله واقر بالتوحيد وبالنبوة فقد احسن
بدليل ان الصبي اذا بلغ وقت الضحوة وامن بالله ورسوله واليوم الاخر
ومات قبل الوصول الى الظهر فقد اجمعت الامة على انه دخل تحت
قوله للذين احسنوا الحسنى ومعلوم ان هذا الشخص لم يات بشيء من
الطاعات سوى المعرفة والاقرار لانه لما بلغ بعد الصبح لم يجب عليه صلاة
الصبح ولما مات قبل الظهر لم يجب عليه صلاة الظهر والظاهر ان سائر
العبادات لم يجب عليه فثبت انه محسن وثبت انه لم يصدر منه الا المعرفة
والاقرار فوجب كون هذا القدر احسانا فيكون فاعله محسنا اذا ثبت
هذا فنقول كل من حصل له الاقرار والمعرفة كان من المحسنين ودلت هذه
الاية على ان رحمة الله قريب من المحسنين وجب بحكم هذه الاية ان يصل الى
صاحب الكبيرة من اهل الصلاة رحمة الله وحينئذ تنقلب هذه الاية حجة عليهم
فان قالوا المحسنون هم الذين اتوا بجميع وجوه الاحسان فنقول هذا باطل
لان المحسن من صدر عنه مسمى الاحسان وليس من شرط كونه محسنا ان يكون
اتيا بكل وجوه الاحسان كما ان العالم هو الذي له العلم وليس من شرطه محسنا ان اتيا بكل
يحصل له جميع انواع العلم فثبت بهذا ان السؤال الذي ذكروه ساقط وان الحق ما ذهبنا
اليه المسئلة الرابعة ان نقول مقتضى علم الاعراب ان يقال رحمة الله قريبة من المحسنين
فما السبب في حذف علامة التانيث وذكروا في الجواب عنه وجوها الاول ان الرحمة تانيثها
ليس بحقيقي وما كان كذلك فانه يجوز فيه التذكير والتانيث عند اهل اللغة الثاني
قال الزجاج انما قال قريب من المحسنين بمعنى انعام الله قريب وثواب الله قريب واخرى
حكم احد اللفظين على الاخر الثالث قال النضر بن شميل الرحمة مصدر ومن حق المصادر
التذكير كقوله فمن جاءه موعظة وهذا راجع الى قول الزجاج لان الموعظة ان اريد بها
الوعظ فلذلك ذكره كما قال ان السماحة والمروءة ضمنا وقيل اريد بالسماحة السخا
وبالمروءة الكرم والرابع ان يكون التاويل ان رحمة الله ذات مكان قريب من المحسنين
كما قالوا حائض ولابن وتامر اي ذات حيض ولبن وتمر قال الواحدي احد العروضي الازهري
عن الازهري عن ابن المنذري عن ابن السكيت قال تقول العرب هو قريب مني وهما قريب
مني وهم قريب مني لانه في تاويل هو في مكان قريب مني وقد يجوز ايضا قريبة وبعيدة بتنبيهها
على معنى قربت وبعدت في نفسها المسئلة الخامسة تفسير هذا القرب هو ان
الانسان يزداد في كل لحظة قربا من الاخرة ولمحة يزداد بعدا عن الماضي وقربا من المستقبل
قال الشاعر فلا زال ما تهواه اقرب من غد ولا زال ما تخشاه ابعد من امس
ولما ثبت ان الدنيا تزداد بعدا في كل ساعة وان الاخرة تزداد قربا في كل ساعة وثبت
ان رحمة الله انما تحصل بعد الموت لاجرم ذكر الله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين.

بناء على

بناء على هذا المعنى قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح نشرا بين يدي رحمته حتى اذا
اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات
كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه
والذي خبث لا يخرج الا نكدا كذلك نصرف الايات لقوم يشكرون
كيفية النظم وجهين اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل الالهية وكمال العلم والقدرة
من العالم العلوي وهو السموات والشمس والقمر والنجوم اتبعه بذكر الدلائل من بعض هذا
احوال العالم السفلي واعلم ان احوال العالم محصورة في امور اربعة الايات العلوية
والمعادن والنبات والحيوان ومن جملة الاثار العلوية الرياح والسحاب والامطار الدلالة
ويترتب على نزول احوال النبات وذلك هو المذكور في هذه الاية الوجه
الثاني في تقرير النظم انه تعالى لما اقام الدلائل في الاية الاولى على وجود الاله
القادر العالم الحكيم اقام الدلالة في هذه الاية على صحة القول بالحشر والنشر
والبعث والقيامة ليحصل بمعرفة هاتين الايتين كلما يحتاج اليه في معرفة
المبتدا والمعاد وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وحمزة والكسائي الريح
على لفظ الواحد والباقون الرياح على لفظ الجمع فمن قرا الرياح بالجمع حسن وصفها
بقوله نشرا لانه وصف الجمع بالجمع ومن قرا الريح واحدة قرا نشرا جمعا لانه
اراد الريح الكثيرة كقولهم كثر الدرهم والدينار والشاء والبعير وكقوله ان
الانسان لفي خسر ثم قال الا الذين امنوا فلو كان المراد بالريح الجمع وصفها بالجمع واما
قوله نشرا جمعا لانه اراد الريح الكثيرة كقولهم كثر ففيه قراءات احداها قراءة الاكثرين
نشرا بضم النون والشين وهو جمع نشور مثل رسل ورسول والنشور بمعنى المنشور
كالركوب بمعنى المركوب فكان المعنى رياح منشرة اي مفرقة من كل جانب والنشر
التفريق ومنه نشر الثوب ونشر الخشبة بالمنشار وقال الفراء النشر هو الرائحة
الطيبة ومنه قول امرئ القيس ونشر القطر والقراءة الثانية قراءة ابن عامر
نشرا بضم النون واسكان الشين كما يقال كتب ورسل والقراءة نشرا بفتح النون
واسكان الشين والنشر مصدر نشرت الشيء ضد طويته ويراد بالمصدر ههنا
المفعول والرياح كانت مطوية فارسلها الله تعالى منشورة بعد انطوائها
فقوله نشرا مصدر حال من الرياح والتقدير ارسل منشرات ويجوز ايضا
ان يكون النشر ههنا بمعنى الحياة من قولهم انشر الله الميت فنشر قال
الاعشى يا عجبا للميت الناشر فاذا حملته على ذلك وهو الوجه كان
المصدر يراد به الفاعل كما يقول اتاني ركضا اي راكضا ويجوز ايضا ان يقال والقراءة
ان ارسل ونشر متقاربان فكانه قيل وهو الذي نشر الرياح نشرا والقراءة
الرابعة صاحب الكشاف عن مسروق نشرا بمعنى منشورات فعل بمعنى مفعول كنقض حكى
وحشر ومنه قولهم هم نشر والقراءة الخامسة قراءة عاصم بشرا بالباء المنقطة
بنقطة واحدة من تحت جمع بشير على جمع بشير من قوله تعالى يرسل الرياح مبشرات
اي تبشر بالمطر والرحمة وروى صاحب الكشاف بشرا بضم الشين وتخفيفه
وبشرا بفتح الباء وسكون الشين مصدر من بشره بمعنى بشارة وبشرى المسئلة

الثالثة اعلم ان قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح معطوف على قوله ان ربكم
الله الذي خلق السموات والارض ثم نقول حد الريح انه متحرك فنقول كون هذا
متحركا ليس لذاته ولا للوازم ذاته والا لدامت الحركة بدوام ذاته فلا
بد وان يكون لتحريك الفاعل المختار وهو الله جل جلاله قالت الفلاسفة
هاهنا سبب اخر وهو انه يرتفع من الارض ابخرة لطيفة سخنة سخنا
قويا شديدا بسبب فتسبب تلك السخونة الشديدة ترتفع وتتصاعد فاذا وصلت
الى القرب من الفلك كان الهوى الملتصق بمقعر الفلك فالحركة المستديرة
التي حصلت لتلك اللطيفة من الهوى يمنع هذه الادخنة من الصعود بل
يردها عن سمت حركتها فحينئذ يرجع تلك الادخنة وتتفرق في الجوانب
وبسبب ذلك التفرق يحصل الرياح لما كانت تلك الادخنة اكثر وكان
صعودها اقوى وكان رجوعها ايضا اشد حركة فكانت الرياح اقوى واشد هذا
حاصل ما ذكروه فهو باطل ويدل على بطلانه وجوه الاول ان صعود الاجزاء
الارضية انما يكون لاجل شدة تسخينها ولا شك ان ذلك التسخين عرض
لان الارض تارة يابسة بالطبع فاذا كانت تلك الاجزاء الارضية متصغرة
جدا كانت سريعة الانفعال فاذا تصاعدت ووصلت الى الطبقة الباردة
من الهوى امتنع بقاء الحرارة فيها بل تبرد جدا فاذا بردت امتنع بلوغها في
الصعود الى الطبقة الهوائية المتحركة لحركة الفلك لكنها لما رجعت فبطل
ما ذكروه الوجه الثاني ان تلك الاجزاء الدخانية صعدت الى الطبقة الهوائية
المتحركة لحركة الفلك لكنها لما رجعت وجب ان تنزل على الاستقامة لان
الارض جسم ثقيل والثقيل انما يتحرك بالاستقامة والرياح ليست
كذلك فانها تتحرك يمنة ويسرة والوجه الثالث وهو ان حركة تلك الاجزاء
الارضية النازلة لا تكون حركة قاهرة فان الرياح اذا اصعدت الغبار
لكثرة ثم عاد ذلك الغبار ونزل على السطوح لم يحس احد بنزولها وترى هذه
تقلع الاشجار وتهدم الجبال وتموج البحار والوجه الرابع انه لو كان الامر
على ما قالوه لكانت الرياح كلما كانت اشد وجب ان يكون حصول الاجزاء
الغبارية الارضية اكثر لكنه ليس الامر كذلك لان الرياح قد يعظم عصفها
هبوبها في وجه البحر مع ان الحس يشهد انه ليس في ذلك الهوى المتحرك
العاصف من الغبار والكدورة فبطل ما قالوه وبطل بهذه الوجوه العلة
التي ذكروها في حركة الرياح قد وقال المنجمون ان قوى الكواكب هي التي تحرك
هذه الرياح ان كان طبيعة الكواكب بشرط حصوله في البرج المعين و
بالدرجة المعينة وجب ان يتحرك هوا كل العالم وليس كذلك وايضا قد بينا
ان الاجسام متماثلة فاختصاص الكوكب المعين والبرج المعين بالطبيعة
التي لاجلها اقتضت ذلك الاثر فانه لا بد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار
ثبت بهذا البرهان الذي ذكرناه ان محرك الرياح هو الله سبحانه وتعالى
ثبت بالدليل العقلي صحة قوله وهو الذي يرسل الرياح المسئلة الثالثة

قوله

قوله بشرا بين يدي رحمته وفيه فايدتان احداهما ان قوله بشرا اي مبشرة اي
متفرقة فجزء من اجزاء الريح يذهب يمنة وجزء من اخر يذهب يسرة
وكذا القول في ساير الاجزاء فان كل واحد منها يذهب الى جانب اخر فنقول
لا شك ان طبيعة الهوا طبيعة واحدة ونسبة قوله الافلاك والانجم
والطبايع الى كل واحد من الاجزاء التي لا تتجزى من ذلك الريح نسبة واحدة
فاختصاص بعض اجزاء الريح بالذهاب يمنة والجزء الاخر بالذهاب
يسرة وجب ان لا يكون ذلك الا بتخصيص الفاعل المختار والفايدة الثانية
في قوله الاية ان قوله بين يدي رحمته ان بين يدي المطر الذي هو رحمته
والسبب في حسن هذا المجاز ان اليدين يستعملهما العرب في التقدمة
العرب في معنى التقدمة على سبيل المجاز يقال ان الفتن تحدث بين يدي
الساعة يريدون قبيلها والسبب في حسن هذا المجاز ان يدي الانسان مقدما
بكل ما تقدم شيا يطلق عليه لفظ اليدين على سبيل المجاز لاجل هذه المشابهة
فلما كانت الرياح تتقدم المطر لا جرم عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل فقد
يجد المطر ولا يتقدمه الرياح فنقول ليس في الاية ان هذا التقدم حاصل
في كل الاحوال فلم يتوجه السوال وايضا فيجوز ان تتقدمه هذه الرياح
وان كنا لا نشعر بها ثم قال تعالى حتى اذا اقلت سحابا ثقالا يقال اقل فلان الشي
حمله قال صاحب الكشاف واشتقاق الاقلال من القلة فان من رفع شيئا
فانه يرى ما رفعه قليلا وقوله سحابا ثقالا اي بالماء جمع سحابة والمعنى حتى اذا حملت
هذه الرياح سحابا ثقالا بما فيها من الماء والمعنى ان السحاب المشتمل للمياه
العظيمة انما يبقى معلقا في الهوى لانه تعالى امر بحكمته بحركة الرياح تحريكا
شديدا فلاجل الحركات الشديدة التي في تلك الرياح تحصل فوايد احداها ان
ان اجزاء السحاب ينضم بعضها الى بعض ويتراكم وينعقد السحاب الثقيل الزايد
الكثيف الماطر وثانيها ان بسبب تلك الحركات الشديدة التي في تلك الرياح
يمنة ويسرة يمتنع على تلك الاجزاء المائية النزول ولا جرم يبقى معلقا
في الهوى وثالثها ان بسبب تلك الرياح ينساق من موضع الذي علم الله تعالى
احتياجهم الى نزول الامطار وانتفاعهم بها ورابعها ان الرياح تارة تكون جامعة
لاجزاء السحاب موجبة لانضمام بعضها الى بعض حتى ينعقد السحاب الغليظ و
تارة تكون مفرقة لاجزاء السحاب مبطلة لها وخامسها ان هذه الرياح تارة
تكون مقوية للزروع والاشجار مكملة لما فيها من النشو والنماء وهي الرياح
اللواقح وتارة تكون مبطلة لها كما تكون في الخريف وسادسها ان هذه الرياح
تكون طيبة لذيذة موافقة للابدان وتارة تكون مهلكة اما بسبب ما فيها من
الحر الشديد كما في الرياح الباردة المهلكة جدا وسابعها ان هذه الرياح تارة
مشرقية وتارة مغربية وشمالية وجنوبية وهذا ضبط ذكره بعض الناس
والا فالرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم ولا ضبط لها ولا اختصاص لها
بجانب من جوانب العالم وثامنها ان هذه الرياح تارة تصعد من قعر الارض

قال راكب البحر شاهدنا ان البحر يحصل له غليان شديد بسبب تولد الرياح في
قعر البحر ثم لا تزايد ذلك الغليان ويقوى الى ان تنفصل تلك الرياح من قعر
البحر الى ما فوق البحر وحينئذ تعظم هبوب الرياح في وجه البحر تارة تنزل الرياح
من جهة فوق فاختلاف الرياح بسبب هذه المعاني ايضا عجيب وعن ابن عمر
الرياح ثمان اربع منها عذاب وهو العاصف والقاصف والصرصر والعقيم و
اربعة منها رحمة الناشرات والمبشرات والمرسلات والذاريات وعن
النبي صلى الله عليه وسلم نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور والجنوب من ريح
الجنة وعن وهب لو حبس الله الريح عن عباده ثلاثة ايام لانتن اكثر الارض
وعن السدي انه تعالى يرسل الرياح فتاتي بالسحاب ثم انه تعالى يبسطه في
السماء كيف يشاء ثم يفتح ابواب السماء فيسيل الماء على السحاب [illegible]
ثم تمطر السحاب بعد ذلك ورحمته هو المطر اذا عرفت هذا فنقول اختلاف
الرياح في الصفات المذكورة مع ان طبيعة الهوى واحدة وتاثيرات الطبايع
والانجم والافلاك واحدة تدل على ان هذه الاحوال لم تحصل الا بتدبير الفاعل
المختار سبحانه وتعالى ثم قال تعالى سقناه لبلد ميت والمعنى انا نسوق ذلك
السحاب الى البلد الميت لم ينزل فيه غيث ولا ينبت خضرة فان قيل السحاب
ان كان مذكرا وجب ان تقول حتى اذا اقلت سحابا ثقالا وان كان مونثا
يجب ان تقول سقناه فكيف التوفيق والجواب ان السحاب لفظه مذكر وهو جمع سحابة
فكان ورود الكناية عنه على سبيل التذكير جائز نظرا الى اللفظ على سبيل التانيث
ايضا جائز نظرا الى كونه جمعا اما اللام في قوله سقناه لبلد ففيه قولان قال بعضهم
هذه اللام بمعنى من اجل والتقدير سقناه لاجل بلد ميت ليس فيه حيا تسقيه واما
البلد فكل موضع من الارض عامرا او غيره من خال او مسكون فهو بلد والطائفة
منها بلدة والجمع البلاد والفلاة تسمى بلدة قال الاعشى   وبلدة مثل ظهر
الترس موحشة   للجن بالليل في حافاتها زجل ثم قال تعالى فانزلنا به
الماء اختلفوا في ان الضمير في قوله به الى ماذا يعود قال الزجاج وابن
الانباري جائز ان يكون فانزلنا بالبلد الماء وجائز ان يكون فانزلنا بالسحاب
الماء لان السحاب آلة لانزال الماء ثم قال فاخرجنا به من كل الثمرات الكناية
عائدة الى الماء لان اخراج الثمرات كان بالماء قال الزجاج وجائز ان يكون
التقدير فاخرجنا بالبلد من كل الثمرات لان البلد ليس يختص به ها هنا بلد دون
بلد وعلى القول الاول فالله تعالى انما يخلق الثمرات بواسطة الماء وقال اكثر المتكلمين
ان الثمار غير متولدة من الماء بل الله تعالى اجرى عادته بخلق النبات ابتداء
عقيب الماء بالتراب وقال جمهور الحكماء لا يمتنع ان يقال انه تعالى اودع في
الماء قوة وطبيعة ثم ان تلك القوة والطبيعة توجب حدوث الاحوال المخصوصة
عند امتزاج الماء بالتراب وحدوث الطبايع المخصوصة والمتكلمين احتجوا على
فساد هذا القول بان طبيعة الماء والتراب واحدة ثم انا نرى انه يتولد في النبات

الواحد احوال مختلفة مثل العنب فان قشره بارد يابس ولحمه وماؤه حار رطب وعجمه
بارد يابس فتولد الاجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الماء والتراب يدل
على انها انما حدثت باحداث الفاعل المختار لا بالطبايع الخاصية قال تعالى كذلك
نخرج الموتى وفيه قولان الاول المراد هو انه تعالى كما يخلق النبات بواسطة
انزال الامطار فكذلك يحيي الموتى بواسطة مطر ينزله على تلك الاجساد
الرميمة نروى انه تعالى يمطر على اجساد الموتى فيما بين النفختين مطرا
كالمني اربعين يوما وانهم ينبتون عند ذلك ويصيرون احيا قال مجاهد
اذا اراد الله ان يبعثهم امطر الله السماء عليهم حتى تنشق عنهم الارض كما ينشق
الشجر عن النور والثمر ثم يرسل الارواح فيرسل كل روح الى جسدها والقول
الثاني ان التشبيه انما وقع باصل الاحيا بعد ان كان ميتا والمعنى انه تعالى
لما احيا هذا البلد بعد خرابه وانبت فيه الشجر وجعل منه الثمر فكذلك يحيي الموتى
بعد ان كانوا امواتا لان من قدر على احداث الجسم وخلق الرطوبة والطعم
فيه فهو ايضا يكون قادرا على احداث الحياة في بدن الميت والمقصود منه
اقامة الدلالة على ان البعث والقيامة حق واعلم ان الذاهبين الى القول الاول
اعتقدوا انه لا يمكن بعث الاجسام الا ان يمطر على تلك الاجسام البالية
مطرا على صفة المني فقد ابعدوا لان الذي يقدر على ان يحدث في ماء المطر
الصفات التي باعتبارها صار المني منيا فلم لا يقدر على خلق الحياة في الجسم
ابتداء وايضا فهب ان ذلك ينزل الان الاموات غير مختلطة فبعضها قد يكون
بالمشرق وبعضها بالمغرب فمن اين يجتمع انزال ذلك المطر لولد تلك الاجسام
فان قالوا انه تعالى يقدر بحكمته يخرج تلك الاجزاء المتفرقة فلم لم يقولوا
انه بقدرته وحكمته يخلق الحياة ابتداء من غير واسطة ذلك المطر
وان اعتقدوا انه تعالى قادر على احياء الاموات ابتداء الا انه تعالى انما
يحييهم على هذا الوجه كما انه قادر على خلق الاشخاص في الدنيا ابتداء الا
انه اجرى عادته بانه لا يخلقهم الا من الابوين فهذا جائز ثم قال تعالى
لعلكم تذكرون والمعنى انكم لما شاهدتم ان هذه الارض مدينة
وقت الربيع والصيف بالازهار والثمار ثم صارت عند الشتاء ميتا عارية
عن تلك الزينة ثم انه تعالى احياها مرة اخرى فالقادر على احيائها بعد موتها يجب
كونه ايضا قادرا على احياء الاجساد بعد موتها فقوله لعلكم تذكرون فالمراد
منه تذكروا انه لما لم يمتنع هذا المعنى في احدى الصورتين وجب ان لا يمتنع في
الصورة الاخرى ثم قال تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي
خبث لا يخرج الا نكدا وفيه مسائل المسالة الاولى في هذه الاية قولان الاول وهو
المشهور ان هذا مثل ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر بالارض التي نزل عليها المطر
فتحصل فيها انواع الازهار والثمار واما الارض السبخة فهي وان نزل المطر عليها لم
يحصل من النبات الا النزر القليل فكذلك الروح الطاهرة النقية عن شوائب
الجهل والاخلاق الذميمة اذا اتصل بها نور القرآن وان اتصل به القرآن

ظهرت انواع الطاعات والمعارف والاخلاق الحميدة والروح الخبيثة الكدرة
وان اتصل بها نور القران لم يظهر فيه من المعارف والاخلاق الحميدة الا القليل
والقول الثاني انه ليس المراد من الاية تمثيل المومن والكافر وانما المراد ان الارض
السبخة يقل نفعها وثمرها ومع ذلك فان صاحبها لا يهمل امرها بل يتعب نفسه
في اصلاحها طمعا منه في تحصيل ما يليق بها من المنفعة فمن طلب هذا النفع اليسير
بالمشقة العظيمة فلان يطلب النفع العظيم الموعود به في الدار الاخرة بالمشقة
التي لا بد من تحملها في اداء الطاعات كان ذلك اولى المسئلة الثانية هذه
الاية دالة على ان السعيد لا ينقلب شقيا وبالعكس لانها دلت على ان الارواح
قسمان منها ما يكون في اصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لان تعرف
الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومنها ما يكون في اصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة
القبول للمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة كما ان الاراضي منها ما يكون حرة نقية
ومنها ما يكون سبخة فاسدة وكما انه تعالى لا يمكن ان يتولد في الاراضي السبخة تلك
الازهار والثمار التي تتولد في الارض الحرة فكذلك لا يمكن ان يظهر في
النفس الطاهرة الصافية ومما يقوي هذا الكلام انا نرى النفوس مختلفة
في هذه الصفات فبعضها مجبولة على حب عالم الصفا والالهيات منصرفة
عن اللذات الجسمانية كما قال تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم
تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ومنها قاسية شديدة القسوة والنفرة
عن قبول هذه المعاني كما قال فهي كالحجارة او اشد قسوة ومنها ما يكون شديدة
[illegible] الميل الى امضاء الغضب قضاء الشهوة متباعدة عن احوال الغضب
ومنها ما يكون شديدة الميل الى امضاء الغضب وتكون متباعدة عن
احوال الشهوة بل نقول من النفوس ما يكون عظيمة الرغبة في المال دون
الجاه ومنهم من يكون بالعكس والراغبون في طلب المال فمنهم من يكون
عظيم الرغبة في العقار ويقل رغبته في النقود ومنهم من يعظم رغبته
في تحصيل النقود ولا يرغب في الضياع والعقار واذا تاملت في هذا النوع
من الاعتبار تيقنت ان احوال النفوس مختلفة في هذه الاحوال اختلافا
جوهريا ذاتيا لا يمكن ازالته ولا تبديله واذا كان كذلك امتنع في
النفس الغليظة الجاهلة المائلة بالطبع الى افعال الفجور ان تصير
نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة ولما ثبت هذا
كان تكليف النفس بتلك اليقينية والاخلاق الفاضلة جاريا مجرى تكليف
ما لا يطاق فثبت بهذا البيان ان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من
شقي في بطن امه وان النفس الطاهرة يخرج نباتها من المعارف
اليقينية والاخلاق الفاضلة باذن ربها والنفس الخبيثة لا يخرج نباتها
الا نكدا قليل الفائدة والخير كثير الفضول والشر والوجه الثاني من الاستدلال
بهذه الاية في هذه المسئلة قوله تعالى باذن ربه وذلك يدل على ان كل ما يعمله

المومن

٣٥٤

المومن من خير وطاعة لا يكون الا بتوفيق الله المسئلة الثالثة قوله يخرج نباته اي يخرجه
البلد وينبته اما قوله والذي خبث قال الفراء يقال خبث الشيء يخبث خبثا وخباثة وقوله
الا نكدا النكد العسر الممتنع من اعطاء الخير على جهة البخل وقال الليث النكد الشوم
واللوم وقلة العطاء ورجل انكد ونكد قال

واعط ما اعطيته طيبا ... لا خير في المنكود والناكد

اذا عرفت هذا فنقول قوله والذي خبث صفة للبلد ومعناه والبلد الخبيث لا
يخرج نباته الا نكدا فحذف المضاف الذي هو النبات واقيم المضاف اليه الذي
هو الراجع الى ذلك البلد مقامه الا انه كان مجرورا بارزا فانقلب مرفوعا
مستكنا لوقوعه موقع الفاعل او يقدر ونبات الذي خبث لا يخرج وقرئ
نكدا بفتح الكاف على المصدر اي ذا نكد ثم قال تعالى كذلك نصرف الايات لقوم
يشكرون وقرئ يصرف اي يصرفها الله وانما ختم هذه الاية بقوله لقوم
يشكرون لان الذي سبق ذكره هو انه تعالى يحرك الرياح اللطيفة النافعة
ويجعلها سببا لنزول المطر الذي هو الرحمة ويجعل تلك الارياح
والامطار سببا لحدوث انواع النبات النافعة اللطيفة اللذيذة فهذا من
احد الوجهين ذكر الدلايل الدالة على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته
ومن الوجه الثاني تنبيه على ايصال هذه النعم العظيمة الى العباد فلا جرم قال
نصرف الايات لقوم يشكرون وانما خصها بكونها ايات بالقوم الشاكرين
لانهم المنتفعون بها كما ينبغي فهو كقوله هدى للمتقين قوله تعالى لَقَدْ
أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ
إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ
مُّبِينٍ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَٰكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ أُبَلِّغُكُمْ
رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ اعلم انه تعالى
لما ذكر في تقرير المبدا والمعاد دلايل ظاهرة وبينات قاهرة و
براهين باهرة اتبعها بذكر قصص الانبياء وفيه فوايد احدها التنبيه
على ان اعراض الناس عن قبول هذه الدلايل والبينات ليس من خواص قوم
محمد عليه السلام بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة في جميع الامم
السالفة والمصيبة اذا عمت خفت فكان ذكر قصصهم وحكاية اصرارهم
على الجهل والعناد يفيد تسلية الرسول وتخفيف ذلك على قلبه وثانيها
انه تعالى يحكي في هذه القصص ان عاقبة امر اولئك المنكرين كان الى اللعن
في الدنيا والخسار في الاخرة وعاقبة امر المحقين الى الدولة في الدنيا والسعادة
في الاخرة وذلك يقوي قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين ولكنه لا يهملهم
بل ينتقم منهم على اكمل الوجوه ورابعها بيان ان هذه القصص دالة
على نبوة محمد عليه السلام لانه عليه السلام كان اميا ما طالع كتابا ولا تلمذ
استاذا فاذا ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا خطا دل ذلك على انه انما عرفها

بالوحي من الله تعالى وذلك يدل على صحة نبوته ولقائل ان يقول الاخبار عن الغيوب
الماضية لا تدل على المعجز لاحتمال ان يقال ان ابليس شاهد الوقايع والقاها
اليه اما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فانه معجز لان علم الغيب الا الله سبحانه
وتعالى والله اعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة قصة ادم عليه السلام وقد
سبق ذكرها والقصة الثانية قصة نوح عليه السلام وهي المذكورة في هذه
الاية وهو نوح بن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ واخنوخ اسم ادريس النبي عليه
السلام وفيه مسايل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قوله لقد
ارسلنا جواب قسم محذوف فان قالوا اما السبب فانهم لا يكادون ينطقون
بهذه اللام الا مع قد وذكر هذه اللام بدون قد نادر كقوله   حلفت لها حلفة
فاجر لناموا قلنا انما كان كذلك لان الجملة القسمية لا تساق الا تاكيدا
للجملة المقسم عليها التي هي جوابها فكانت لمعنى التوقع الذي هو معنى قد عند
استماع المخاطب كلمة القسم المسئلة الثانية قرا الكسائي غيره بكسر
الراء على انه نعت الاله على اللفظ والباقون بالرفع على انه صفة الاله
على الموضع لان تقدير الكلام ما لكم اله غيره وقال ابو علي وجه من قرا بالرفع
قوله وما من اله وكما ان قوله الا الله بدل من قوله كذلك قوله غير الله يكون
بدلا من قوله من اله فيكون غير رفعا بالاستثنا وصاحب الكشاف قرا
غير بالحركات الثلاث وذكر وجه الرفع والجر كما تقدم واما النصب فعلى الاستثنا
المسئلة الثالثة قال الواحدي رحمه الله في الكلام حذف وهو خبر ما لابد
اذا جعلت غير صفة كقوله اله لم يبق لهذا النفي خبر والكلام لا يستقل بالصفة
والموصوف فانك اذا قلت زيد العاقل وسكت عليه لم يكن ما لم يذكر خبره ويكون
التقدير ما لكم من اله غيره في الوجود واقول اتفق النحويون على ان قولنا
على ان قولنا لا اله الا الله لا بد فيه من اضمار والتقدير لا اله في الوجود ولا اله لنا
الا الله ولم يذكروا على هذا الكلام حجة فانا نقول لم لا يجوز ان يقال دخل حرف
النفي على هذه الحقيقة وعلى هذه الماهية فيكون المعنى انه لا تحقق لحقيقة الالهية
الا في حق الله تعالى واذا حملنا الكلام على هذا المعنى استغنينا عن الاضمار
الذي ذكروه فان قالوا صرف حرف النفي الى الماهية لا يمكن لان الحقايق لا يمكن
نفيها ولا يمكن ان يقال لا ماهية ارتفاع هذه الماهية وانما الممكن ان يقال
تلك الحقايق غير موجودة ولا حاصلة وحينئذ يجب اضمار الخبر فنقول هذا
الكلام بناء على ان الماهية لا يمكن انتفاؤها وارتفاعها وذلك باطل قطعا
اذ لو كان الامر كذلك لكان يجب امتناع ارتفاع الوجود لان الوجود
ايضا حقيقة من الحقايق وماهية من الماهيات فوجب ان لا يرتفع الوجود
ايضا فان امكن ارتفاع الوجود مع انه ماهية وحقيقة فلم لا يمكن ارتفاع
ساير الماهيات فان قلنا اذا قلنا لا رجل وعنينا به نفي كونه موجودا فهذا النفي
لم ينصرف الى ماهية الوجود وانما انصرف الى كون ماهية الرجل موصوفة
بالوجود فنقول تلك الموصوفية يستحيل ان تكون امرا زايدا على الماهية اذ لو

اذ لو كانت

اذ لو كانت موصوفية الماهية بالوجود امرا زايدا على الماهية كان مساويا
لساير الموجودات في الوجود وما بها بماهيتها والكلام فيه كما في ما قبله
فيلزم التسلسل ويلزم ان لا يكون الموجود الواحد بل موجودا غير
متناهية وهو محال فثبت ان كل موجود وجود ماهية وحينئذ يعود
السؤال المذكور فثبت بما ذكرناه ان الماهية ان لم تقبل النفي والرابع الممتنع
صرف حرف النفي الى شي واحد من المفهومات وان كانت الماهية قابلة
للنفي المريع فحينئذ يمكن صرف كلمة لا في قولنا لا اله الا الله في هذه الحقيقة
وحينئذ لا يحتاج الى التزام الحذف والاضمار الذي يذكره النحويون بهذا الكلام
عقلي صرف وقع في هذا البحث الذي ذكره النحويون المسئلة الرابعة قوله لقد
ارسلنا فيه قولان قال ابن عباس بعثنا وقال اخرون معنى الارسال انه تعالى
حمله رسالة يؤديها فالرسالة على هذا التقدير تكون متضمنة للبعث فيكون
البعث كالتابع لا انه الاصل وهذا البحث على مسئلة اصولية
وهي انه من شرط ارسال الرسول الى قوم ان يعرفهم على لسانه احكاما
لا سبيل لهم الى معرفتها لهم او ليس ذلك شرطا بل يكون الغرض من بعثة
الرسل مجرد تاكيد ما في العقول وهذا الحذف انما يليق بتفاريع المعتزلة
ولا يليق بتفاريع مذهبنا واصولنا المسئلة الخامسة في الاية
فوايد الفايدة الاولى انه تعالى حكى عن نوح في هذه الاية ثلاثة
اشيا احدها انه عليه السلام امرهم بعبادة الله والثاني انه حكم ان
لا اله الا الله وان المقصود من الكلام الاول اثبات التكليف والمقصود
من الكلام الثاني الاقرار بالتوحيد ثم قال عقيبه اني اخاف عليكم عذاب
يوم عظيم ولا شك ان المراد اما عذاب يوم عظيم القيامة وعلى هذا
التقدير فهو قد خوفهم بيوم القيامة وهذا هو الذي الثالثة وعذاب
يوم الطوفان وعلى هذا التقدير فقد ادعى علم النبوة من عند الله والحاصل
انه تعالى حكى عنه انه ذكر هذه الدعاوى الثلاثة ولم يذكر على صحة واحد
منها دليلا ولا حجة فان كان قد امرهم بالاقرار بها على سبيل التقليد
وان كان فهذا باطل لما ان القول ان القول بالتقليد باطل وايضا
فالله تعالى ملا القران من ذم التقليد فكيف يليق بالرسول المعصوم
الدعوة الى التقليد وان كان قد امرهم بالاقرار بها مع ذكر الدليل فهذا
غير مذكور اعلم انه تعالى ذكر في اول سورة الانبيا لا يدعو احد الى
الى هذه الاصول الا بذكر الحجة والدليل اقصى ما في الباب انه تعالى
ما حكى عن نوح ذكر تلك الدلايل في هذا المقام الا ان تلك الدلايل لما
كانت معلومة لم يكن الى ذكرها حاجة الى هذا المقام فقول الله تعالى ذكر الله
الدلايل لهذا السبب الفايدة الثانية انه عليه السلام ذكر اولا قوله اعبدوا الله
وثانيا قوله ما لكم من اله غيره والثاني كالعلة الاول لانه اذا لم يكن لهم

الا غيره فكذا كلما حصل عندهم من وجوه النفع ايضا والاحسان والبر واللطف
حاصلا من الله تعالى وغاية الانعام توجب نهاية التعظيم وانما وجبت
عبادة الله لاجل العلم بانه لا اله الا الله ويتفرع على هذا البحث مسئلة
فهي انا قبل العلم ان الاله واحد او اكثر من واحد لا نعلم لان المنعم
علينا بوجوه النعم الحاصلة عندنا هو هذا او ذاك فانا اذا جهلنا من كان
هو المنعم في حقنا وحينئذ لا يحسن عبادته فعلى هذا القول كان العلم
بالتوحيد شرطا للعلم بحسن العبادة الفائدة الثالثة في هذه الاية ان
ظاهر الاية يدل على ان الاله هو الذي يستحق العبادة لان قوله
اعبدوا الله مالكم من اله غيره اثبات ونفي فيجب ان يكون واردا على مفهوم واحد
حتى يستقيم الكلام وكان المعنى اعبدوا الله مالكم من معبود غيره
حتى يتطابق النفي والاثبات ثم ثبت بالدلايل ان الاله ليس هو المعبود
والا لوجب كون الاصنام الهة وان لا يكون الله الها في الازل لاجل انه
في الازل غير معقول فوجب حمل لفظ الاله على انه مستحق للعبادة واعلم
انهم اختلفوا في معنى قوله اني اخاف عليكم هل هو اليقين والخوف بمعنى الظن
او الشك المراد منه الجزم واليقين لانه كان جازما بان العذاب ينزل
بهم اما في الدنيا واما في الاخرة ان لم يقبلوا ذلك الدين وقال اخرون
بل المراد منه الشك وتقريره من وجوه الاول انما قال اني اخاف عليكم لانه
جوز ان يؤمنوا كما جوزوا ان يستمروا ومع هذا التجويز لا يكون قاطعا بنزول
العذاب فوجب ان يذكره بلفظ الخوف والثاني ان حصول على الكفر والمعصية
امر لا يعرف الا بالسمع فلعل الله تعالى ما بين له كيفية هذه المسئلة فلا جرم
بقي متوقفا مجوزا انه تعالى يعاقبهم على ذلك الكفر ام لا والثالث يحمل
ان يكون المراد من الخوف الحذر كما قال في الملائكة يخافون ربهم اي يحذرون
المعاصي خوفا من العقاب الرابع انه بتقدير ان يكون قاطعا بنزول اصل العذاب
لكنه ما كان عارفا بمقدار ذلك العذاب وهو انه عظيم جدا او متوسط فكان هذا
الشك راجعا الى وصف العقاب وهو كونه عظيما ام لا لا في اصل حصوله
ثم انه تعالى حكى ما ذكره قومه فقال قال الملا من قومه انا لنراك في ضلال
مبين قال المفسرون الملا الكبراء والسادات الذين جعلوا انفسهم اضداد
الانبياء والدليل عليه ان قوله من قومه يقتضي ان ذلك الملا بعض وذلك
البعض لابد وان يكونوا موصوفين بصفة لاجلها استحقوا هذا الوصف
وذلك بان يكونوا هم الذين يملؤن صدور المجالس وعيون القلوب من هيبتهم
وعلى الابصار من رؤيتهم وتتوجه العيون في المحافل اليهم وهذه الصفات
لا تحصل الا في الرؤسا والاكابر وقوله انا لنراك هذه الرؤية لابد وان تكون بمعنى
الاعتقاد والظن دون المشاهدة والرؤية وقوله في ضلال مبين اي في خطا ظاهر

وضلال

وضلال بين ولابد وان يكون مرادهم نسبة نوح عليه السلام الى الضلال في
المسايل الاربع التي بينا ان نوحا عليه السلام ذكرها وهي التكليف والتوحيد
والنبوة والمعاد ولما ذكر هذا الكلام اجاب نوح عليه السلام بقوله يا قوم ليس
بي ضلالة فان قالوا ان القوم انا لنراك في ضلال وجوابه ان يقال ليس بي ضلال فلم
ترك هذا الكلام وقال ليس بي ضلالة اي ليس بي نوع من انواع الضلالة البتة فكان
هذا ابلغ في عموم السلب ثم انه عليه السلام لما نفى عن نفسه العيب الذي وصفوه
به ووصف نفسه باشرف الصفات واجلها وهو كونه رسولا الى الخلق من
رب العالمين ثم ذكر ما هو المقصود من الرسالة وهو امران الاول تبليغ
الرسالة والثاني تقرير النصيحة فقال ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم
المسئلة الاولى قرا ابو عمرو ابلغكم بالتخفيف والباقون بالتشديد قال
الواحدي وكلا الوجهين جاء في التنزيل بالتخفيف قوله فان تولوا فقد ابلغتكم
والتشديد فما بلغت رسالته المسئلة الثانية الفرق بين تبليغ الرسالة وبين النصيحة
هو ان تبليغ الرسالة معناه ان يعرفهم انواع تكاليف الله واقسام اوامره ونواهيه
واما النصيحة فهو انه يرغبه في الطاعة ويحذره عن المعصية ويسعى في تقرير ذلك
الترغيب بابلغ الوجوه وقوله رسالات ربي يدل على انه تعالى حمله انواعا كثيرة من
الرسالة وهي اقسام التكاليف من الاوامر والنواهي وشرح مقادير الثواب والعقاب
في الاخرة ومقادير الحدود والزواجر في الدنيا وقوله وانصح لكم قال الفراء العرب
لا تكاد تقول نصحت لك ويجوز ايضا نصحتك قال النابغة

نصحت بني عوف فلم يقبلوا رسلي ولم ينجح لديهم رسايلي

وحقيقة النصح الارشاد الى المصلحة مع خلوص النية من شوائب المكروه
والمعنى اني ابلغ اليكم تكاليف الله ثم ارشدكم الى الاصوب والاصلح فادعوكم الى
ما دعاني واحب لكم ما احب لنفسي ثم قال واعلم من الله ما لا تعلمون وفيه
وجوه الاول واعلم انكم ان عصيتم امره عاقبكم بالطوفان واعلم انه يعاقبكم في الاخرة
عقابا شديدا خارجا عما تتصوره عقولكم الثالث يجوز ان يكون المقصود من ذكر
هذا الكلام حمل القوم على ان يرجعوا اليه في طلب تلك العلوم قوله تعالى
او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم
ترحمون فكذبوه فانجيناه والذين معه في الفلك واغرقنا الذين كذبوا
باياتنا انهم كانوا قوما عمين اعلم ان قوله او عجبتم ان جاءكم ذكر
من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا يدل على ان مراد القوم من قولهم لنوح
عليه السلام انا لنراك في ضلال مبين انهم نسبوه في ادعاء النبوة
الى الضلال وذلك من وجوه احدها انهم استبعدوا ان يكون لله رسول
الى خلقه لاجل انهم اعتقدوا ان المقصود من الارسال هو التكليف لا
منفعة فيه للمعبود لكونه متعاليا عن النفع والضر ولا منفعة فيه للعابد لانه
في الحال يوجب المضرة العظيمة وكل ما يرجى فيه من الثواب ودفع العقاب فالله
قادر على تحصيله بدون واسطة التكليف فيكون التكليف عبثا والله تعالى

عن العبث واذا بطل التكليف بطل القول بالبعث وثانيها وان جوزوا ذلك
الا انهم قالوا ما علم حسنه بالعقل فعلناه وما علمنا قبحه تركناه وما لم نعلم
فيه لا حسنه بالعقل ولا قبحه فان كنا مضطرين اليه فعلناه ولعلمنا
انه تعالى منزه ان يكلف عبيده ما لا طاقة لهم به وان لم نكن مضطرين
اليه تركناه للحذر عن خطر العقاب ولما كان رسول العقل كافيا فلا حاجة
الى بعثة رسولا اخر وثالثها انه بتقدير انه لابد من الرسول فان ارسال
الملائكة اولى لان مهابتهم اشد وطهارتهم اكمل واستغناؤهم عن الماكول
والمشروب اظهر وبعدهم عن الكذب والباطل اعظم ورابعها ان بتقدير
ان يبعث رسولا من البشر فلعل القوم اعتقدوا الذي ظن نوح عليه السلام
انه من باب الوحي فانه من جنس الجنون والغيبة وتخيلات الشيطان فهذا
هو الاشارة الى مجامع الوجوه الذي لاجلها انكروا رسالة رجل معين
فلهذه الاسباب حكموا على نوح بالضلال ثم ان نوح ازال شبههم وقال انه تعالى
خلق الخلق فله بحكم الالهية ان يامر عبيده ببعض الاشياء وينهاهم
عن بعضها ولا يجوز ان يخاطبهم بتلك التكاليف من غير واسطة
لان ذلك ينتهي الى حد الالجاء وهو ينافي التكاليف ولا يجوز ان يكون
ذلك الرسول واحدا من الملائكة لما ذكرنا في سورة الانعام في تفسير
قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فبقي ان يكون ايصال تلك
التكاليف الى الخلق بواسطة انسان وذلك الانسان انما يبلغهم تلك التكاليف
لاجل ان ينذرهم ويحذرهم ومتى انذرهم اتقوا مخالفة تكليف الله تعالى ومتى
اتقوا مخالفة تكليف الله استوجبوا رحمة الله وهو المراد من قوله لينذركم
ولتتقوا ولعلكم ترحمون اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الاية اما
قوله اوعجبتم فهو الانكار والواو للعطف والمعطوف عليه محذوف كانه قيل
اكذبتم وعجبتم ان جاءكم ذكر وذكروا في تفسير هذا الذكر وجوها فقال
الحسن انه الوحي الذي جاءهم به وقال اخرون المراد بهذا الذكر المعجز ثم
ذلك المعجز يحتمل وجهين احدهما انه تعالى كان انزل عليه كتابا وكان ذلك
الكتاب معجزا فسماه الله تعالى ذكرا كما سمى القران بهذا الاسم وجعله معجزة
لمحمد عليه السلام والثاني ان ذلك المعجز كان شيئا اخر سوى الكتاب وقوله
على رجل قال الفراء على هاهنا بمعنى مع كما تقول جاءنا الخير على وجهك ومع وجهك
وكلاهما جائز قال ابن قتيبة اي على لسان رجل منكم كما قال اتنا ما وعدتنا
على رسلك اي على لسان رسلك وقال اخرون ذكر من ربكم على رجل وقوله منكم مرسل
اي تعرفون نسبه فهو منكم نسبا وذلك لان كونه منهم يزيل التعجب لان
المرء بمن هو اعرف وبطهارة احواله اعلم وعما يقتضي السكون اليه ابصر
واوثق واميل ثم بين تعالى ما لاجله بعث الرسول فقال لينذركم وما لاجله

ينذر

ينذر فقال ولتتقوا فقال ولعلكم ترحمون وهذا الترتيب في غاية الحسن فان
المقصود من البعثة الانذار والمقصود من الانذار عن كل ما لا ينبغي والمقصود
من التقوى الفوز بالرحمة في دار الاخرة قال الجبائي والكعبي والقاضي زاد
هذه الاية دالة على انه تعالى اراد من بعضهم الكفر والعناد وخلقهم لاجل العذاب
والنار وجواب اصحابنا ان نقول ان لم يتوقف الفعل على الداعي لزم رجحان
الممكن لا لمرجح وان توقف لزم الجبر ومتى لزم ذلك وجب القطع بانه
تعالى اراد الكفر وذلك يبطل مذهبكم ثم بين تعالى انهم كذبوه في ادعاء
النبوة وتبليغ التكاليف من الله واصروا على ذلك التكذيب ثم انه تعالى
انجاه في الفلك وانجا من كان معه من المؤمنين فاغرق الكفار والمكذبين
وبين العلة في ذلك فقال انهم كانوا قوما عمين قال ابن عباس عميت قلوبهم
عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد قال اهل اللغة يقال رجل عمي في
البصيرة واعمى في البصر قال تعالى فعميت عليهم الانباء يومئذ وقال
قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها قال زهير
واعلم ما في اليوم والامس قبله ولكنني عن علم ما في غد عمي
قال صاحب الكشاف قرئ عامين وعمين والفرق بين العمي والعامي ان العمي
يدل على عمى ثابت والعامي على عمى حادث ولا شك ان عماهم كان راسخا ثابتا والدليل
عليه قوله تعالى في اية اخرى واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من
قد امن قوله تعالى وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ
مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ
فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي
رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ أَوَعَجِبْتُمْ
أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ
قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ اعلم ان هذا
هو القصة الثانية وهي قصة هود مع قومه اما قوله والى عاد اخاهم هودا
ففيه ابحاث الاول انتصب قوله اخاهم بقوله ارسلنا في اول الكلام والتقدير
لقد ارسلنا نوحا الى قومه وارسلنا الى عاد اخاهم البحث الثاني اتفقوا على
ان هودا ما كان اخاهم في الدين واختلفوا في انه هل كانت هناك قرابة
قريبة ام لا قال الكلبي انه كان واحدا من تلك القبيلة وقال اخرون انه ما كان
من بني ادم ومن جنسهم لا من جنس الملائكة فكفى هذا القدر في تسمية هذه الاخوة
والمعنى انا بعثنا اليهم واحدا من جنسهم وهو البشر ليكون الانس والفهم
بكلامه وافعاله اكمل وما بعثنا اليهم شخصا من غير جنسهم مثل ملك او جني
والثاني اخاهم اي صاحبهم ورسولهم والعرب تسمي صاحب القوم اخ القوم
ومنه قوله تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها اي صاحبتها وشبيهتها ومنه
قوله عليه السلام ان اخا صداء قد اذن وانما يقيم من اذن يريد صاحبهم
البحث الثالث قالوا النسبة هذا هو هود بن شالخ بن ارفخشد بن سام بن نوح

من تلك القبيلة ثم ذكروا في تفسير هذه الاخوة وجهين الاول قال الزجاج انه

واما عاد فهم قوم باليمن بالاحقاف قال ابن اسحاق الاحقاف الرمل الذي بين عمان
الى حضرموت البحث الرابع اعلم ان الفاظ هذه القصة موافقة للالفاظ المذكورة
في قصة نوح عليه السلام الا في اشيا الاول انه في قصة نوح عليه السلام فقال
يا قوم اعبدوا الله وفي قصة هود قال يا قوم اعبدوا الله والفرق ان نوحا عليه
السلام كان مواظبا على دعوتهم وما كان يوخر الجواب عن شبهاتهم لحظة واحدة
واما هود فما كانت مبالغته الى هذا الحد فلا جرم جاء التعقيب في كلام نوح
دون كلام هود والثاني ان قصة نوح اعبدوا الله ما لكم من اله غيره
اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم وقال في هذه القصة اعبدوا الله ما لكم
من اله غيره افلا تتقون والفرق بين الصورتين ان قبل نوح عليه السلام
لم يظهر في العالم مثل تلك الواقعة العظيمة وهي الطوفان العظيم فلا جرم
اخبر عن تلك الواقعة فقال اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم واما واقعة
هود عليه السلام فقد كانت مسبوقة بواقعة نوح وكان عهد الناس بتلك
الواقعة قريبا فلا جرم اكتفى هود بقوله افلا تتقون والمعنى تعرفون ان قوم
نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل عليهم ذلك العذاب الذي اشتهر خبره في
الدنيا فكان قوله افلا تتقون اشارة الى التخويف بتلك الواقعة المتقدمة
المشهورة في الدنيا والفرق الثالث قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام
قال الملا من قومه وقال في قصة هود قال الملا الذين كفروا من قومه
والفرق انه كان في اشراف قوم هود من امن وهود منهم مرثد بن سعد بن
اسلم وكان يكتم ايمانه فاريدت التفرقة بالوصف ولم يكن في اشراف قوم
نوح مومن والفرق الرابع انه تعالى حكى عن قوم نوح انهم قالوا انا لنراك في ضلال
مبين وحكى عن قوم هود انهم قالوا انا لنراك في سفاهة وانا لنظنك من
الكاذبين والفرق بين الصورتين ان نوحا كان يخوف الكفار بالطوفان
وكان ايضا مشتغلا باعداد السفينة فعند هذا القوم قالوا له انا لنراك
في ضلال مبين حيث تتعب نفسك في اصلاح سفينة كبيرة في مفازة ليس
فيها قطرة من الماء ولم نظهر شي من العلامات تدل على ظهور الماء في تلك
المفازة واما هود عليه السلام فما ذكر شيا الا انه زيف عبادة الاوثان ونسب
من اشتغل بعبادتها الى السفاهة وقلة العقل فلما ذكر هود هذا الكلام في
اسلافهم قابلوه بمثله ونسبوه الى السفاهة ثم قالوا وانا لنظنك من الكاذبين
في ادعاء الرسالة واختلفوا في تفسير هذا الظن فقال بعضهم المراد منه
القطع والحكم وورود الظن بهذا المعنى في القران كثير قال تعالى الذين يظنون
انهم ملاقوا ربهم وقال الحسن والزجاج كان تكذيبهم اياه على الظن لا على اليقين
فكفروا به ظانين متيقنين وهذا يدل على ان حصول الشك والتجويز في اصول
الدين يوجب الكفر والفرق الخامس بين القصتين ان نوحا عليه السلام قال
ابلغكم رسالات ربي وانا لكم ناصح امين فنوح قال انصح لكم واما هود فقال

وانا لكم

٣٥٧ وانا لكم ناصح وهو صيغة اسم الفاعل من نوح عليه السلام قال واعلم من الله
ما لا تعلمون وهود عند القاهر الجرجاني ذكر في كتاب عليه السلام لم يقل
ذلك ولكنه زاد فيه كونه امينا والفرق بين الصورتين ان الشيخ عبد
القاهر الجرجاني ذكر في كتاب دلايل الاعجاز ان صيغة الفعل تدل على التجدد
ساعة فساعة واما صيغة اسم الفاعل فهي دالة على الثبات والاستمرار على ذلك
الفعل واذا ثبت هذا فنقول ان القوم كانوا يبالغون في السفاهة على نوح عليه
السلام ثم انه كان في اليوم الثاني كان يعود اليهم ويدعوهم الى الله قد ذكر الله عنه
ذلك فقال يا رب اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلما كان من عادة نوح عليه السلام
العود الى تجديد تلك الدعوة في كل يوم وفي كل ساعة لا جرم ذكرهم بصيغة الفعل
فقال وانصح لكم واما هود عليه السلام فقوله وانا لكم ناصح يدل على كونه
مثبتا في تلك النصيحة مستقرا فيها اما ليس فيها اعلام بانه سيعود اليها ذكرها حالا
بحالا ويوما فيوما واما الفرق الاخر في هذه الاية وهو ان نوحا عليه السلام
قال واعلم ما لا تعلمون وهودا وصف نفسه بكونه امينا فالفرق ان نوحا عليه السلام
كان اعلا شانا واعظم منصبا في النبوة من هود عليه السلام فلم يبعد ان يقال
ان نوحا كان يعلم من اسرار حكم الله وحكمته ما لم يصل اليه هود فلهذا
السبب امسك هود لسانه عن تلك الكلمة واقتصر على ان وصف بكونه
امينا ومقصوده امور احدها الرد عليهم في قولهم وانا لنظنك من الكاذبين
وثانيها ان مدار الرسالة والتبليغ عن الله على الامانة فوصف نفسه بكونه
امينا تقرير الرسالة والنبوة وثالثها كانه قال لهم كنت قبل هذه الدعوى
امينا فيكم ما وجدتم مني غدرا ولا مكرا ولا كذبا واعترفتم بكوني امينا فكيف
نسبتموني الان الى الكذب واعلم ان الامين هو الثقة وهو فعيل من امن
يامن امنا فهو امين واعلم ان القوم لما قالوا
له وانا لنراك في سفاهة فهو لم يقابل سفاهتهم بالسفاهة بل قابلها بالحلم
والاغضاء ولم يزد على قوله ليس بي سفاهة وذلك يدل على ان ترك الانتقام اولى
كما قال واذا مروا باللغو مروا كراما اما قوله ولكني رسول من رب العالمين فهو مدح
للنفس باعظم صفات المدح وانما فعل ذلك لانه كان يجب عليه اعلام القوم بذلك
وذلك يدل على ان مدح الانسان لنفسه اذا كان في موضع الضرورة جايز
والفرق السادس بين القصتين ان نوحا عليه السلام قال او عجبتم ان
جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون وفي قصة
هود اعاد هذا الكلام بعينه الا انه حذف منه قوله ولتتقوا ولعلكم ترحمون والسبب
فيه انا لما ظهر في القصة الاولى ان فايدة الانذار هي حصول التقوى الموجبة
للرحمة لم يكن الى اعادته في هذه القصة حاجة واما ما بعد هذه الكلمة فكله من
خواص قصة هود عليه السلام واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح واعلم
ان الكلام في الخلفا والخلايف والخليفة قد مضى في مواضع والمقصود منه ان ذكر

النعم العظيمة يوجب الرغبة والمحبة وزوال النفرة والعداوة وقد ذكر هود
عليه السلام هنا نوعين من الانعام الاول انه تعالى جعلهم خلفاء من بعد
قوم نوح وذلك بان اورثهم ارضهم واموالهم وما يتصل بها من المنافع
والمصالح والثاني قوله وزادكم في الخلق بسطة وفيه مباحث البحث الاول
الخلق في اللغة عبارة عن التقدير فهذا اللفظ انما ينطلق على الشئ الذي له
مقدار وجثة وجسمية فكان المراد حصول الزيادة في اجسامهم ومنهم
من حمل هذا اللفظ على الزيادة في القوة وذلك لان القوى والقدر متفاوتة
فبعضها اعظم وبعضها اضعف اذا عرفت هذا فنقول يدل لفظ الاية على حصول
الزيادة فاما مقدار تلك الزيادة فليس في اللفظة البتة ما يدل عليه الا ان العقل
يدل على ان تلك الزيادة يجب ان تكون زيادة عظيمة واقعة على خلاف المعتاد
والا لم يكن لتخصيصها بالذكر في معرض الانعام فايدة قال الكلبي كان اطولهم ماية
ذراع واقصرهم ستين وقال اخرون تلك الزيادة هي مقدار ما تبلغه يد الانسان
اذا رفعها ففضلوا على اهل زمانهم بهذا القدر وقال قوم يحتمل ان يكون المراد
من قوله وزادكم في الخلق بسطة كونهم من قبيلة واحدة متشاركين في القوة
والشدة والجلادة وكون بعضهم محبا للباقين ناصرا لهم وزوال العداوة والخصومة
من بينهم فانه تعالى لما خصهم بهذه الانواع من الفضائل والمناقب فقد ذكرهم حصولها فصح ان يقال وزادكم بسطة في
الخلق قلنا ذكر هود هذين النوعين من النعمة قال واذكروا الاء الله واعملوا
عملا يليق بذلك الانعام لعلكم تفلحون وانما اضمرنا العمل لان الفلاح الذي هو الظفر
بالثواب لا يحصل بمجرد التذكر بل لا بد له من العمل ويستدل الطاعنون في
وجوب الاعمال الظاهرة وقالوا انه تعالى رتب حصول الفلاح على
مجرد التذكر فوجب كونه كافيا في حصول الفلاح وجوابه ما تقدم من ان سائر
الايات ناطقة بانه لا بد من العمل البحث الثاني قال ابن عباس الاء الله اي نعم الله
عليك قال الواحدي الالاء الى والولى قال الاعشى

ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى

الا ولا الاناء احدها الى ونظير وقال
واعلم قوله تعالى قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا فاتنا بما
تعدنا ان كنت من الصادقين قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب اتجادلونني
في اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا اني معكم من المنتظرين
فانجيناه والذين معه برحمة منا وقطعنا دابر الذين كذبوا باياتنا وما كانوا مومنين
اعلم ان هود عليه السلام دعا قومه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالدليل
القاطع وذلك لانه بين ان نعم الله عليه كثيرة ولا نعمة للاصنام لانها جمادات والجماد لا قدرة
له عليه السلام اصلا فالظاهر ان العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا يليق الا لمن يصدر
عنه نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا يليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام وذلك يدل على انه
يجب عليهم ان يعبدوا الله وان لا يعبدوا شيئا من الاصنام ومقصود الله تعالى من ذكر اقسام

انعامه

انعامه على العبيد هذه الحجة التي ذكرها ثم ان هود عليه السلام لما ذكر هذه الحجة
اليقينية لم يكن من القوم جواب عن هذه الحجة الا التمسك بطريقة التقليد
فقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا فاتنا بما تعدنا
وذلك لانه عليه السلام قال اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون فقوله افلا
تتقون مشعر بالتهديد والتخويف بالوعيد فلهذا المعنى قالوا فاتنا بما تعدنا وانما قالوا
ذلك لانهم كانوا يعتقدون كونه كاذبا بدليل انهم قالوا وانا لنظنك من الكاذبين فلما اعتقدوا
كونه كاذبا قالوا له فاتنا بما تعدنا والغرض انهم اذا لم ياتهم بذلك العذاب ظهر للقوم كونه
كاذبا وانما قالوا ذلك لانهم يظنون ان الوعد لا يجوز ان يتاخر فلا جرم استعجلوه على هذا
الحد حكى الله تعالى عن هود عليه السلام انه قال عند هذا الكلام قد وقع عليكم من ربكم رجس
وغضب وفيه مسايل المسئلة الاولى هذا الذي اخبر الله عنه بانه وقع لا يجوز ان يكون
هو العذاب لان العذاب ما كان حاصلا في ذلك الوقت وقد اختلفوا فيه قال القاضي تفسير
هذه الاية على قولنا ظاهر لان بعد كفرهم وتكذيبهم حدثت هذه الارادة واعلم ان هذا
القول عندنا باطل لان عندنا في الاية وجوه من التاويلات احدها انه تعالى اخبر
في ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم فلما حدث الاعلام في ذلك الوقت لا جرم قال هود
في ذلك الوقت وقع عليكم رجس من ربكم وثانيها انه جعل المتوقع الذي لا بد من نزوله
بمنزلة الواقع ونظيره قولك لمن طلب منك شيئا قد كان بمعنى انه سيكون ونظيره قوله
تعالى اتى امر الله بمعنى سياتي امر الله وثالثها انا نحمل قوله وقع على معنى وجد وحصل
والمعنى ارادة ايقاع العذاب عليكم حصلت من الازل الى الابد لان قولنا حصل لا اشعار
له بالحدوث بعد ما لم يكن المسئلة الثانية الرجس لا يمكن ان يكون المراد منه العذاب
لان المراد من الغضب العذاب فلو حملنا الرجس عليه لزم التكرير وايضا الرجس ضد
التزكية والتطهير عن العقائد الباطلة قال تعالى يطهرهم ويزكيهم بها وقال
في صفة اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد التطهير عن العقائد الباطلة والافعال
المذمومة اذا ثبت هذا فقوله قد وقع عليكم رجس من ربكم يدل على انه تعالى خصهم بالعقائد
المذمومة والصفات القبيحة قال القفال يجوز ان يكون الرجس من ربكم يدل على
انه هو الازدياد في الكفر بالرين لقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم اي قد وقع
عليكم من الله رين هو رجس على قلوبكم عقوبة منه لكم بالخذلان
لالفكم الكفر وتماديكم في الغي واعلم انا قد دللنا على فساد قولكم ان هذه الاية
تدل على ان كفرهم من الله فقال الذي قاله القفال ان المراد منه ذلك فالمراد
منه الوفاق الا انه شديد النفرة عن هذا المذهب اكثر تاويله للايات الدالة على
هذا المذهب يدل على انه لا يقول بهذا القول وان كان المراد منه الجواب عما شرحناه فهو
ضعيف لانه ليس فيه ما يوجب رفع الدليل الذي ذكرناه وحاصل الكلام في الاية ان القوم
لما اصروا على التقليد وعدم الانقياد للدليل زادهم الله كفرا والمراد من قوله قد
وقع عليكم من ربكم رجس وغضب ثم قال اتجادلونني في اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما
انزل الله بها من سلطان والمراد منه الاستفهام على سبيل الانكار وذلك لانهم
كانوا يسمون الاصنام بالالهة مع ان معنى الالهية فيها معدوم وسموا واحدا منها

فقوله

بالعزى مشتقا من العز والله تعالى ما اعطاه عزا اصلا وسموا اخر منها باللات
والعزى وليس له من الالهية شي وقوله ما انزل الله بها من سلطان عبارة عن
خلو مذاهبهم عن الحجة والبينة انه عليه السلام ذكرهم وعيدا مجردا فقال
فانتظروا وانظروا ماذا يحصل لكم من عبادة هذه الاصنام اني معكم من المنتظرين
ثم انه تعالى اخبر عن عاقبة هذه الواقعة فقال فانجيناه والذين معه برحمة منا
اذ كانوا مستحقين الرحمة بسبب ايمانهم وقطعنا دابر الذين كذبوا بالايات
التي جعلنا معجزة لهود والمراد منه انه تعالى انزل عليهم عذاب الاستيصال
الذي هو الريح وقد بين الله كيفيته في غير هذا الموضع وقطع الدابر هو
الاستيصال فدل بهذا الاستيصال فدل بهذا اللفظ على انه تعالى ما ابقى
منهم احدا ودابر الشي اخره فان قيل لما اخبر عنهم بانهم كانوا مومنين فما
الفائدة في قوله بعد ذلك وما كانوا مومنين قلنا معناه انهم مكذبين وعلم الله المومنين
منهم انهم لو بقوا لم يومنوا ايضا ولو علم تعالى انهم سيومنون لابقاهم والله اعلم
قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره
قد جاءتكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم اية فذروها تاكل في ارض الله الى
قوله مفسدين اعلم ان هذا هو القصة الثالثة وهو قصة صالح اما
قوله والى ثمود فالمعنى ولقد ارسلنا نوحا والى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم
صالحا وفيه مسايل المسئلة الاولى قال ابو عمرو بن العلا سميت ثمود لقلة
مائها من الثمد وهو الماء القليل وكانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام
الى وادي القرى سميت ثمود لانه اسم ابيهم الاكبر وهو ثمود بن عامر
بن ارم بن سام بن نوح المسئلة الثانية قرئ والى ثمود بمنع الصرف بتاويل
القبيلة والى ثمود بالصرف بتاويل الحي او باعتبار الاصل لانه اسم ابيهم الاكبر و بتاويل
قد ورد القران بهما صريحا قال تعالى الا ان ثمود كفروا ربهم الا بعدا لثمود واعلم انه تعالى
حكى عنهم انه امرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله كما ذكره من قبله من الانبيا
ثم قال قد جاءتكم بينة من ربكم وهذه الزيادة مذكورة في هذه القصة وهي
تدل على ان كل من كان قبله من الانبيا كانوا يذكرون الدلايل على صحة التوحيد
والنبوة لان التقليد وحده لو كان كافيا لكان ذكر البينة هاهنا لغوا ثم بين
ان تلك البينة هي الناقة فقال ناقة الله وفيه مسايل المسئلة الاولى
ذكروا انه تعالى لما اهلك عادا قام ثمود مقامهم وطال عمرهم و
كثر تنعمهم ثم عصوا الله تعالى وعبدوا الاصنام فبعث الله اليهم صالحا
وكان منهم فطالبوه بالمعجزة فقال ما تريدون قالوا تخرج معنا في عيدنا ونخرج
اصنامنا وتسال الهك ونسال اصنامنا فان ظهر اثر دعايك اتبعناك
وان ظهر اثر دعاينا اتبعنا فخرج معهم فسالوه ان يخرج لهم ناقة كبيرة من صخرة
معينة وحلفوا اتبعهم انه ان فعل ذلك امنوا وقبلوا فصلى ركعتين ودعا
الله فتمخضت تلك الصخرة كما تتمخض الحامل ثم انفرجت وخرجت الناقة من
وسطها وكانت في غاية وكان الماء عندهم قليلا فجعلوا ذلك الماء بالكلية شربا

اما في

اما في يوم وفي اليوم الثاني شربا لكل القوم قال السدي كانت في اليوم الذي ٣٦٠
تشرب فيه الماء تمر بين الجبلين فيعلوهما ثم تاتي فتحلب ما يكفي الكل وكانها كانت
تصب اللبن صبا وفي اليوم الذي يشربون الماء لا تاتيهم وكانت معها فصيل
لها فقال لهم صالح يولد في شهركم هذا غلام يكون هلاككم على يده فذبح
تسعة نفر منهم ابناءهم ثم ولد العاشر فابى ان يذبح ابنه فنبت نباتا سريعا
ولما كبر الغلام جلس مع قوم يصيبون من الشراب فارادوا ماء يمزجونه به
وكان يوم شرب الناقة فما وجدوا الماء واشتد ذلك عليهم فقال الغلام هل لكم في
ان اعقر الناقة فشد عليها فلما بصرت به شدت عليه فهرب منها الى خلف صخرة
فاحاشوها عليه فلما مرت به تناولها فعقرها فسقطت فذلك قوله فنادوا
صاحبهم فتعاطى فعقر واظهروا حينئذ كفرهم وعتوا عن امر ربهم فقال لهم
صالح ان اية العذاب ان تصبحوا غدا حمرا واليوم الثاني صفرا واليوم الثالث
سودا فلما صبحوا تحنطوا واستعدوا واذا عرفت هذا فنقول اختلف العلما في كون
الناقة اية فقال بعضهم انها كانت اية بسبب خروجها بكمالها من الصخرة قال القاضي
هذا ان صح فهو معجز من جهات احدها خروجها من الجبل والثانية كونها لا من
ذكر وانثى والثالثة كمال خلقها من غير تدريج والقول الثاني انما كانت اية لاجل
انها لها شرب يوم ولجميع ثمود شرب يوم واستيفا ناقة شرب امة من الامم
عجيب وكانت مع ذلك تاتي بما يليق بذلك الماء من الكلا والحشيش والقول
الثالث ان وجه الاعجاز انهم كانوا في يوم شربها يحلبونها القدر الذي يقوم مقام
الماء في يوم شربهم قال الحسن بالعكس من ذلك فقال انها لم تحلب قطرة لبن قط
وهذا الكلام كالمضاد لما تقدم والقول الرابع ان وجه الاعجاز ان يوم مجيئها الى الماء كان
جميع الحيوانات تمتنع من الورود على الماء وفي امتناعها كانت الحيوانات تاتي واعلم
ان القران يدل على ان فيها اية فاما ذكر انها كانت من اي الوجوه فهو غير
مذكور والعلم حاصل بانها كانت معجزة من وجه لا محالة والله اعلم المسئلة الثانية
قوله هذه ناقة الله لكم اية فقوله اية نصب على الحال اي انظروا اليها في حال كونها اية
ولفظة هذه تتضمن معنى الاشارة واية في معنى فهذا ان يكون حالا فان
قيل تلك الناقة كانت اية لكل احد فلماذا خص اولئك الاقوام بها فقال هذه
ناقة الله لكم اية قلنا فيه وجوه احدها انهم عاينوها وغيرهم اخبروا عنها
وليس الخبر كالمعاينة وثانيها لعله سبقت سائر المعجزات الا ان القوم التمسوا
من صالح هذه المعجزة لعينها على سبيل الاقتراح فاظهرها الله تعالى
لهم فلهذا المعنى يحسن هذا التخصيص فان قيل ما الفائدة في تخصيص الناقة
بانها ناقة الله قلنا فيه وجوه احدها اضافها الى نفسه تشريفا وتخصيصا
كقوله بيت الله وقيل انه خلقه بلا واسطة وقيل انه لا مالك لها غير الله تعالى
وقيل لانها حجة الله تعالى على القوم ثم قال فذروها تاكل في ارض الله والناقة
ناقة الله فذروها تاكل في ارض ربها فليست الارض لكم ولا ما فيها من النبات من
اياتكم ولا تمسوها بسوء ولا تتعرضوا منها شيئا من انواع الاذى عن النبي عليه السلام انه

قال اشقى الاولين عاقر ناقة صالح واشقى الاخرين قاتلك ثم قال واذكروا اذ جعلكم
خلفاء من بعد عاد وقيل انه تعالى لما اهلك عادا عمر ثمود بلادها وخلفوهم في
الارض اي وكثروا وعمروا اعمارا طوالا ثم قال وبوأكم في الارض اي الارض بالحجر
بين الحجاز والشام اي انزلكم ثم قال تتخذون من سهولها قصورا اي
تبنون القصور من سهول الارض فان القصور انما تبنى من الطين واللبن والاجر
وهذه الاشيا انما تتخذ من سهول الارض وتنحتون من الجبال بيوتا يريد تنحتون
تسقفونها فان قالوا على ما انتصب بيوتا قلنا على الحال كما يقال خط هذا الثوب
قميصا وابر هذه القصبة قلما وهي من الحال المقدرة لان الجبل لا يكون بيتا
في الحال النحت ولا الثوب والقلم في حال الخياطة والبري وقيل كانوا يسكنون السهول
في الصيف والجبال في الشتا وهذا يدل على انهم كانوا متنعمين مترفهين ثم قال
واذكروا الاء الله يعني اني قد ذكرت بعض اقسام ما اتاكم الله من النعم وذكر
الكل تطويل فاذكروا انتم بعقولكم لما فيها ولا تعثوا في الارض مفسدين قيل المراد
منه النهي عن عقر الناقة والاولى ان يحمل على ظاهره وهو المنع من كل انواع الفساد
قوله تعالى قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون
أن صالحا مرسل من ربه قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون قال الذين استكبروا إنا
بالذي آمنتم به كافرون فعقروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم وقالوا يا صالح
ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم
جاثمين فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن
لا تحبون الناصحين اعلم انا ذكرنا في الملأ عبارة عن القوم الذي تملأ القلوب
من هيبتهم ومعنى الاية وقال الملأ هم الذين استكبروا من قومه للذين هم
استضعفوا لانهم المؤمنون واعلم انه وصف اولئك الكفار بكونهم مستكبرين
ووصف اولئك المؤمنين بكونهم مستضعفين ومعناه ان غيرهم يستضعفهم
ويستحقرهم وهذا ليس فعلا صادرا عنهم بل عن غيرهم فهو لا يكون صفة ذم
في حقهم بل الذم عايد الى الذين يستحقرونهم ويستضعفونهم ثم حكى
تعالى ان هولاء المستكبرين سالوا المستضعفين عن حال صالح فقال
المستضعفون نحن موقنون مصدقون بما جاء به صالح مما يحتج في بيان ان
الفقر خير من الغنى وذلك لان الاستكبار انما يتولد من كثرة المال والجاه
والاستضعاف انما يحصل من قلتهما فبين تعالى ان كثرة المال والجاه
حملتهم على التمرد والاباء والانكار والكفر وقلة المال والجاه على الايمان والتصديق
والانقياد وذلك يدل على ان الفقر خير من الغنى ثم قال تعالى فعقروا
الناقة قال الازهري العقر عند العرب كشف عرقوب البعير ولما كان العقر
سببا للنحر اطلق العقر على النحر اطلاقا لاسم السبب على المسبب واعلم انه اسند العقر
الى جميعهم لانه كان برضاهم مع انه ما باشره الا بعضهم وقد يقال للقبيلة
العظيمة انتم فعلتم كذا مع انه ما فعله الا واحد منهم ثم قال وعتوا عن امر ربهم
يقال عتا يعتو عتوا اذا استكبر ومنه يقال جبار عات قال مجاهد العتو

قال الملأ الذين

مجاهد

الغلو في

الغلو في الباطل وفي قوله عن ربهم وجهان الاول معناه استكبروا عن امتثال امر
ربهم يقال عتا يعتو وذلك الامر هو الذي اوصله الله اليهم على لسان صالح
عليه السلام وهو قوله فذروها تأكل في ارض الله الثاني ان يكون المعنى و
صدر عتوهم عن امر ربهم بتركهما صار سببا في اقدامهم على ذلك العتو كما
يقال الممنوع متبوع وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين
وانما قال ذلك لانهم كانوا مكذبين في كل ما اخبر عنه من الوعد والوعيد ثم قال
تعالى فاخذتهم الرجفة قال الفراء والزجاج هي الزلزلة الشديدة قال تعالى يوم ترجف
الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا مهيلا قال الليث يقال رجف الشيء يرجف رجفا
ورجفانا كرجفان البعير تحت الرحل وكما ترجف الشجرة اذا ارجفته الريح ثم قال
فاصبحوا في دارهم جاثمين يعني في بلدهم ولذلك وحد الدار كما يقال دار الحرب
ومررت بدار البزازين وجمع في اية اخرى فقال في ديارهم لانه اراد بالديار ما لكل
واحد منهم من منزله الخاص به وقوله جاثمين قال ابو عبيدة الجثوم للناس
كالبروك للابل وجثوم الطير هو وقوعه لاطئا بالارض في حال
سكونه بالليل والمعنى انهم اصبحوا جاثمين خامدين لا يتحركون موتى يقال الناس جثم
اي قعود لا حراك بهم ولا يحسون بنفسه ومنه المجثمة التي جاء النهي عنها وهي البهيمة
التي تربط لترمى فثبت ان الجثوم عبارة عن السكون والخمود ثم اختلفوا فمنهم
من قال لما سمعوا الصيحة العظيمة انقطعت قلوبهم وماتوا جاثمين على الركب وقيل
بل سقطوا على وجوههم فقيل وصلت الصاعقة اليهم فاحترقوا وصاروا كالرماد
وقيل بل عند نزول العذاب عليهم سقط بعضهم على بعض والكل متقارب وههنا
سؤالات السؤال الاول انه تعالى لما حكى عنهم قالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا
ان كنت من المرسلين قال تعالى فاخذتهم الرجفة والفاء للتعقيب وهذا يدل على
ان الرجفة اخذتهم عقيب ما ذكروا ذلك الكلام وليس كذلك لانه تعالى
قال في اية اخرى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ذلك وعد غير مكذوب والجواب
ان الذي يحصل عقيب الشيء بمدة قليلة قد يقال انه حصل عقيبه فزال السؤال الثاني
طعن قوم من الملحدين في هذه الآيات بان الفاظ القران قد اختلفت في حكاية هذه
الواقعة وهي الرجفة والصيحة والطاغية وزعموا ان ذلك يوجب التناقض
والجواب قال ابو مسلم الطاغية اسم لكل ما تجاوز عن حده سواء كان حيوانا
والحق الهاء به للمبالغة والمسلمون يسمون الملك العاتي بالطاغية والطاغوت
وقال ان الانسان ليطغى ان راه استغنى ويقال طغى طغيانا وهو طاغ
وطاغية وقال تعالى كذبت ثمود بطغواها وقال في غير الحيوان لما طغى الماء
اي غلب وتجاوز عن الحد واما الرجفة فهي الزلزلة في الارض فهي حركة
خارجة عن المعتاد فلم يبعد اطلاق اسم الطاغية عليها واما الصيحة فالغالب
ان الزلزلة لا تنفك عن الصيحة العظيمة الهائلة وكذلك الزجرة قال تعالى
فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة فبطل ما قاله
الطاعن السؤال الثالث ان القوم قد شاهدوا خروج الناقة من الصخرة

اذراه

وذلك معجزة قاهرة فقرب حال الملاعين عند مشاهدة هذه المعجزة من الالجا
وايضا شاهدوا ان الماء الذى كان شربا الكل اولئك الاقوام فى احد اليومين
كان شربا لتلك الناقة الواحدة فى اليوم الثانى وذلك ايضا معجزة قاهرة ثم
ان القوم لما نحروها وكان صالح عليه السلام قد توعدهم بالعذاب الشديد
ان ذبحوها فلما شاهدوا بعد اقدامهم على نحرها اثار العذاب وهو ما روى
انهم احمروا فى اليوم الاول ثم اصفروا فى اليوم الثانى ثم اسودوا فى اليوم الثالث
فمع مشاهدة تلك المعجزات القاهرة فى اول الامر ثم شاهدوا علامات
نزول العذاب الشديد فى اخر الامر هل لا يبقى العاقل مع هذه الاحوال مصرا
على كفره غير تائب منه والجواب عن الاول ان يقال انهم قبل ان شاهدوا
تلك العلامات كانوا يكذبون صالحا فى نزول العذاب فلما شاهدوا العلامات خرجوا
عند ذلك عن حد التكليف وخرجوا عن ان تكون توبتهم مقبولة ثم قال تعالى فتولى
عنهم وفيه قولان احدهما انه تولى عنهم بعد ان ماتوا والدليل عليه انه قال فاصبحوا فى
دارهم ثم قال فتولى عنهم والفاء تدل على التعقيب فدل على انه حصل هذا التولى
بعد جثومهم والثانى انه عليه السلام تولى عنهم قبل موتهم بدليل انه خاطب
القوم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربى ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين
وذلك يدل على كونهم احياء من ثلاثة اوجه انه قال لهم يا قوم والاموات لا
يوصفون بالقوم لان اشتقاق لفظ القوم من الاستقلال بالقيام وذلك
فى حق الميت مفقود والثانى ان هذه الكلمات خطاب مع اولئك وخطاب
الميت لا يجوز والثالث انه قال ولكن لا تحبون الناصحين فيجب ان
يكونوا بحيث يصح حصول المحبة فيهم ويمكن ان يجاب عنهم ويقال قد يقول
الرجل لصاحبه وهو ميت وكان قد نصحه فلم يقبل تلك النصيحة حتى
القى نفسه فى الهلاك يا اخى منذ نصحتك فلم تقبل وكم قد
منعتك فلم تمتنع فكذا هاهنا والفائدة فى ذكر هذا الكلام اما لان يسمعه
بعض الاحياء فيعتبر به وينزجر عن مثل تلك الطريقة واما لاجل انه احترق
قلبه بسبب تلك الواقعة فاذا ذكر ذلك الكلام فرجت تلك الغصة فى قلبه
وخف عليه اثر تلك المصيبة وذكروا جوابا اخر وهو ان صالحا عليه السلام
خاطبهم بعد كونهم جاثمين كما ان نبينا عليه السلام خاطب قتلى بدر فقيل
تتكلم مع هؤلاء الجيف فقال ما انتم باسمع منهم ولكنهم لا يقدرون على الجواب
قوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد
من العالمين انكم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء بل انتم قوم مسرفون
وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس
يتطهرون اعلم ان هذا هو القصة الرابعة قال النحويون انما صرف لوط
ونوح لخفته فانه مركب من ثلاثة احرف وهو ساكن الوسط اتاتون الفاحشة
اتفعلون السيئة المتمادية فى القبح فى قوله ما سبقكم بها من احد من العالمين

اناس

بحثان البحث الاول قال صاحب الكشاف من الاولى زائدة لتوكيد النفى وافادة
معنى الاستغراق والثانية للتبعيض فان قيل كيف يجوز ان يقال ما سبقكم
بها من احد من العالمين مع ان الشهوة داعية الى ذلك العمل ابدا والجواب
انا نرى كثيرا من الناس يستقذر ذلك العمل فاذا جاز فى الكثير منهم استقذاره
لم يبعد ايضا انقضاء كثير من الاعصار بحيث لا يقدم احد من اهل تلك
الاعصار عليه وفيه وجه اخر وهو ان يقال لعلهم بكليتهم على ذلك العمل والاقبال
بالكلية على ذلك مما لم يوجد فى الاعصار السابقة قال الحسن كانوا ينكحون الرجال
فى ادبارهن وكانوا لا ينكحون الا الغرباء وقال عطاء عن ابن عباس استحكم ذلك
فيهم حتى فعل بعضهم ببعض البحث الثانى قوله ما سبقكم يجوز ان يكون مسابقة
فى التوبيخ ويجوز ان يكون صفة الفاحشة كقوله تعالى واية لهم الليل نسلخ
منه النهار قال الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبنى ثم قال انكم لتاتون الرجال
شهوة من دون النساء بل انتم قوم مسرفون وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع
وحفص عن عاصم انكم بكسر الالف ومذهب نافع ان يكتفى بالاستفهام فى الاولى
من الثانى فى كل القران وقرا ابن كثير ائنكم بهمزة غير ممدودة وتليين
الثانية وقرا ابو عمرو بهمزة ممدودة للتخفيف وتليين الثانية والباقون
بهمزتين على الاصل قال الواحدى كان هذا استفهاما معناه الانكار كقوله
اتاتون الفاحشة وكل واحد من الاستفهامين جملة مستقلة لا يفتقر
فى تمامها الى شئ المسئلة الثانية قوله شهوة مصدر قال ابو زيد شهى يشهى
شهوة وانتصابها على المصدر لان قوله اتاتون الرجال معناه اتشتهون شهوة
وان شئت قلت انها مصدر وقع موضع الحال المسئلة الثالثة
فى بيان الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل اعلم ان قبح هذا العمل كالامر
المتقرر فى الطباع فلا حاجة فيه الى تعديد الوجوه على التفصيل ثم نقول
موجبات القبح كثيرة اولها ان اكثر الناس يحترزون عن حصول الولد لان
حصوله يحمل الانسان على طلب المال واتعاب النفس فى الكسب الا انه تعالى
جعل الوقاع سببا لحصول اللذة العظيمة حتى ان الانسان يطلب تلك اللذة
يقدم على الوقاع وحينئذ يحصل الولد شاء ام ابى وبهذا الطريق يبقى النسل
ولا ينقطع النوع فوضع اللذة فى الوقاع يشبه الانسان الذى وضع الفخ لبعض
الحيوانات وانه لا بد فى ان يضع فى ذلك الفخ شيئا يشتهيه ذلك الحيوان
فوضع اللذة فى الوقاع يشبه وضع الشئ الذى يشتهيه الحيوان فى الفخ والمقصود
منه ايقاع نوع الانسان الذى هو اشرف الانواع اذا ثبت هذا فنقول
لو ان الفخ والمقصود لو يمكن الانسان من تحصيل تلك اللذة بطريق لا يفضى
الى الولد لم تحصل الحكمة المطلوبة ولما ادى ذلك الى ايقاع التناسل وذلك
على خلاف حكمة الله تعالى فوجب الحكم بتحريمه قطعا حتى تحصل تلك اللذة
بالطريق المفضى الى الولد والوجه الثانى وهو ان الذكورة مظنة الفعل
والانوثة مظنة الانفعال فاذا صار الذكر منفعلا والانثى فاعلا كان ذلك على خلاف

الوقاع

مقتضى الطبيعة وعلى عكس الحكمة الالهية والوجه الثالث الاشتغال بمحض
الشهوة تشبه بالبهيمة الا اذا كان الاشتغال بالشهوة يفيد فائدة اخرى سوى
قضاء الشهوة لكن قضاء الشهوة من المراة يفيد فايدة اخرى سوى قضاء الشهوة
وهو حصول الولد واما ذلك العمل القبيح ليس فيه تلك الفائدة فكان ذلك
تشبيها بالبهايم وخروجا عن الغريزة الانسانية فكان في غاية القبح الوجه
الرابع هب ان الفاعل يلتذ بذلك العمل الا انه سعى في الحاق العار العظيم
والعيب الكامل بالمفعول لا يزول ذلك العيب عنه ابد الدهر والعاقل
لا يرضى لاجل لذة خسيسة منقضية الحاق العيب الدايم بالغير الوجه
الخامس انه عمل يوجب استحكام العداوة بين الفاعل والمفعول وربما يادي ذلك
الى اقدام المفعول على قتل الفاعل لانه ينفر طبعه عند رؤيته او عن الحاق العار به
بكل طريق يقدر عليه اما حصول هذا العمل بين الرجل والمراة فانه يوجب
استحكام الالفة والمودة وحصول المصالح الكثيرة كما قال تعالى خلق لكم من انفسكم
ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة الوجه السادس انه تعالى
اودع في الرحم قوة شديدة الجذب للمني فاذا واقع الرجل المراة قوي الجذب فلم
يبق شيء من المني في المجاري الا وينفصل اما اذا واقع الرجل الرجل فلم يحصل في
ذلك العضو المعين من المفعول قوة جاذبة للمني وحينئذ لا يكمل الجذب فيبقى
شيء من اجزاء المني في تلك المجاري ولا ينفصل ويعفن ويفسد ويتولد منه الاورام
والسدد والاسقام العظيمة وهذه فائدة لا يمكن معرفتها الا بالقوانين
الطبية فهذه هي الوجوه الموجبة لقبح ذلك العمل ورايت من كان ضعيفا
في الدين يقول انه تعالى قال والذين هم لفروجهم حافظون الا على
ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين وذلك يقتضي حل وطي
المملوك مطلقا سوى كان ذكرا او انثى قال ولا يمكن ان يقال انا نخصص هذا
العموم بقوله اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين قال
لان هاتين الايتين كل واحد منهما اعم من وجه واخص من وجه اخر
وذلك لان المملوك قد يكون ذكرا وقد يكون انثى وايضا الذكر قد يكون مملوكا واذا
كان الامر كذلك لم يكن تخصيص احداهما بالاخرى اولى من العكس والترجيح من
هذا الجانب لان قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم شرع محمد وقصة
لوط شرع ساير الانبيا عليهم السلام وشرع محمد عليه السلام اولى من شرع من
تقدمه من الانبيا وايضا الاصل في الملاذ والمنافع الحل وايضا الملك مطلق
التصرف فقلت له الاستدلال انما يقبل في موضع الاحتمال وقد ثبت بالتواتر الظاهر
من دين محمد عليه السلام حرمة هذا العمل والمبالغة في المنع منه والاستدلال
اذا وقع في مقابلة النقل المتواتر كان باطلا ثم قال تعالى حكاية عن لوط عليه السلام
انه قال لهم بل انتم قوم مسرفون والمعنى انه قال لهم انتم مسرفون في كل الاعمال
فلا يبعد منكم ايضا اقدامكم على هذا الاسراف ثم قال تعالى وما كان جواب قومه الا
ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون والمراد اخرجوا ال لوط

من قريتكم انهم اناس يتطهرون لان الظاهر انهم لما سعوا في اخراج من نهاهم ٣٦٣
عن العمل الذي يشتهونه ويريدونه وذلك الناهي ليس الا لوط وفي قوله يتطهرون
وجوه الاول ان ذلك العمل تصرف في موضع النجاسة فمن تركه فقد تطهر والثاني
ان البعد من الاثم يسمى طهارة فقوله يتطهرون اي يتباعدون
عن المعاصي والاثام الثالث انهم قالوا اناس يتطهرون على سبيل السخرية
بهم ويتطهرون من الفواحش كما يقول الشطار من الفسقة لبعض الصلحا
اذا وعظهم ابعدوا عنا هذا المتقشف واريحونا عن هذا المتزهد قوله تعالى عنا هذا
فانجيناه واهله الا امراته كانت من الغابرين وامطرنا عليهم مطرا
فانظر كيف كان عاقبة المجرمين اعلم انه تعالى فانجيناه واهله يحتمل ان
يكون المراد من اهله انصاره واتباعه والذين قبلوا دينهم ويحتمل ان يكون
المراد من اهله المتصلين بالنسب قال ابن عباس المراد ابنتاه وقوله الا امراته
اي زوجته يقال امراة الرجل بمعنى زوجته ولا يقال رجل المراة بمعنى زوجها
لان الزوج بمنزلة المالك لها وليست المراة بمنزلة المالكة فاذا
اضيف الى المراة بالاسم العام لم يعرف الزوجة وقوله كانت من الغابرين
يقال غبر الشيء يغبر غبورا اذا مكث وبقي وقال الهذلي في معنى ذلك

فغبرت بعدهم بعيش ناصب واخال اني لاحق مستتبع

يعني بقيت ومعنى الاية انها كانت من الباقين في عذاب الله وهو قول الحسن
وقتادة ويجوز ان يكون المعنى من الغابرين عن النجاة اي من الذين بقوا
عنها ولم يدركوا النجاة يقال فلان غابر عن هذا الامر اي لم يدركه ويجوز
ان يكون المراد انها لم تسر مع لوط واهله بل تخلفت عنه وبقيت في ذلك
الموضع الذي هو موضع العذاب ثم قال وامطرنا عليهم مطرا يقال مطرت
السماء وامطرت والاول افصح وامطرهم مطرا وعذابا وكذلك امطر عليهم
والمراد انه امطر عليهم حجارة من السماء بدليل انه تعالى قال في اية اخرى
وامطرنا عليهم حجارة من سجيل وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ظاهر
هذا اللفظ وان كان مخصوصا بالرسول عليه السلام الا ان المراد ساير
المكلفين ليعتبروا بذلك فينزجروا فان قيل كيف يعتبرون بذلك وقد امنوا
من عذاب الاستيصال قلنا ان عذاب الاخرة اعظم وادوم من ذلك
فعند سماع هذه القصة يذكرون عذاب الاخرة مرتبة على عذاب الاستيصال
ويكون ذلك زجرا وتحذيرا المسئلة الثانية مذهب الشافعي رضي الله
عنه ان اللواطة توجب الحد وقال ابو حنيفة رحمة الله لا توجب الحد وللشافعي
ان يحتج بهذه الاية من وجوه الاول انه ثبت في شريعة لوط رجم اللوطي
والاصل في الثبات البقاء الا ان يظهر طريان الناسخ ولم يظهر في شرع محمد صلى الله
عليه وسلم ما ينسخ هذا الحكم فوجب القول ببقائه والثاني قوله تعالى اولئك
الذين هداهم الله فبهداهم اقتده وقد بينا في تفسير هذه الاية انها تدل على ان شرع
من قبلنا حجة علينا والثالث انه تعالى قال فانظر كيف كان عاقبة المجرمين

والظاهر ان المراد من هذه العاقبة ما سبق ذكره وهو انزال الحجر عليهم ومن
المجرمين الذين يعملون عمل قوم لوط لان ذلك هو المذكور السابق فيصرف اليه
فصار تقدير الاية فانظر كيف امطر الله الحجارة على من يعمل ذلك العمل المخصوص
وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الوصف علة لحصول هذا
الزاجر المخصوص واذا ظهرت العلة وجب ان يحصل هذا الحكم اينما حصلت هذه
العلة قوله تعالى وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا
لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ
الى قوله إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ اعلم ان هذا هو القصة الخامسة
وقد ذكرنا ان التقدير وارسلنا الى مدين وذكرنا ان هذه الاخوة
كانت في النسب لا في الدين وذكرنا الوجوه فيه واختلفوا في مدين فقيل
انه اسم البلد وقيل انه اسم القبيلة بسبب انهم اولاد مدين ابن ابرهيم
عليه السلام ومدين صار اسما كما يقال بكر وتميم وشعيب من اولاده وهو
شعيب بن نويب بن مدين بن ابرهيم الخليل عليه السلام واعلم انه تعالى حكى
عن شعيب انه امر قومه في هذه الاية باشيا الاول انه امرهم بعبادة
الله ونهاهم عن عبادة غير الله وهذا اصل معتبر في شرايع جميع
الانبياء عليهم السلام فقال واعبدوا الله ما لكم من اله غيره والثاني ادعاء
النبوة فقال قد جاءتكم بينة من ربكم ويجب ان يكون المراد من البينة هاهنا
المعجزة لانه لا بد لمدعي النبوة من المعجزة والا لكان متنبيا لا نبيا فهذه الاية دلت
على انه حصلت له معجزة دالة على صدقه فاما ان تكون المعجزة من اي الانواع
كانت فليس في القران دلالة عليه كما لم يحصل في القران الدلالة على كثير من معجزات
رسولنا قال صاحب الكشاف ومعجزات شعيب انه دفع الى موسى عليه السلام عصاه
وتلك العصا صارت التنين وايضا قال لموسى ان هذه الاغنام تلد اولادا فيها
سواد وبياض وقد وهبتها منك فكان الامر كما اخبر عنه ثم قال وهذه الاحوال
كانت معجزات لشعيب عليه السلام لان موسى في ذلك الوقت ما ادعى الرسالة
واعلم ان هذا الكلام بناء على اصل مختلف بين اصحابنا وبين المعتزلة وذلك
لان عندنا الذي سيصير نبيا ورسولا بعد ذلك يجوز ان يظهر الله عليه
انواع المعجزات قبل اتصال الوحي ويسمى ذلك ارهاصا للنبوة فهذا الارهاص
عندنا جائز وعند المعتزلة غير جائز فالاحوال التي حكاها صاحب
الكشاف عندنا ارهاصات لموسى عليه السلام وعند المعتزلة معجزات لشعيب لما
ان الارهاص عندهم غير جائز والثالث انه قال فاوفوا الكيل والميزان واعلم
ان عادة الانبياء عليهم السلام اذا راوا قومهم مقبلين على نوع من انواع
المفاسد اقبالا اكثر من اقبالهم على سائر المفاسد بدؤا بمنعهم عن ذلك النوع
وكان قوم شعيب مشغوفين بالبخس والتطفيف فلهذا السبب بدا بذكر هذه
الواقعة فقال واوفوا الكيل والميزان فهاهنا سؤالان السؤال الاول الفاء في قوله
فاوفوا الكيل والميزان توجب ان يكون الامر بايفاء الكيل كالمعلول والنتيجة لما

سبق

364

سبق في ذكره وهو قوله قد جاءتكم بينة من ربكم فكيف الوجه والجواب كانه يقول
البخس والتطفيف عبارة عن الخيانة بالشيء القليل وهو امر مستقبح في
العقول ومع ذلك فقد جاءت البينة والشريعة الموجبة لتحريمه فلم
يبق لكم فيه عذر فاوفوا الكيل السؤال الثاني كيف قال الكيل والميزان ولم يقل
المكيال كما في سورة هود والجواب اراد بالكيل آلة الكيل وهو المكيال او سمي
ما يكال به بالكيل كما يقال العيش لما يعاش به والرابع قوله ولا تبخسوا الناس
اشياءهم انه لما منع قومه من البخس في الكيل والوزن منعهم بعد ذلك من البخس
ويدخل فيه المنع من الغصب والسرقة واخذ الرشوة وقطع الطريق وانتزاع
الاموال بطريق الحيل والخامس قوله ولا تفسدوا في الارض وذلك لانه
لما كان اخذ اموال الناس بغير رضاهم يوجب المنازعة والخصومة وهما
يوجبان الفساد لاجرم قال بعده ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وقد سبق
تفسير هذه الكلمة وذكروا فيه وجوها فقيل ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها
وقد سبق تفسيره هذه بان تقدموا على البخس في الكيل والوزن لان ذلك يتبعه
الفساد وقيل اراد به من كل ما كان فسادا حملا للفظ على عمومه وقيل قوله
ولا تبخسوا الناس اشياءهم منع من فساد الدنيا وقوله لا تفسدوا في الارض منع
من مفاسد الدين حتى تكون الاية جامعة للنهي عن مفاسد الدنيا والدين واختلفوا
في معنى بعد اصلاحها قيل بعد ان صلحت الارض بمجيء النبي بعد ان كانت فاسدة
بخلوها عنه فنهاهم عن الفساد وقد صارت صالحة وقيل المراد ان لا تفسدوا
بعد ان اصلحها بتكثير النعم فيها فحاصل هذه التكاليف الخمسة يرجع الى اصلين
التعظيم لامر الله ويدخل فيه الاقرار بالتوحيد والنبوة والشفقة على خلق الله
ويدخل فيه ترك البخس وترك الافساد وحاصلهما يرجع الى ترك الايذاء كانه تعالى
قال ايصال النفع الى الكل متعذر اما كف الشر عن الكل ممكن ثم انه عليه السلام
لما ذكر هذه الخمسة قال ذلكم وهو اشارة الى هذه الخمسة والمعنى خير لكم في الاخرة
ان كنتم مؤمنين والمراد ان ترك البخس وترك الافساد خير لكم في طلب المال
في الدنيا لان الناس اذا علموا الوفاء والصدق والامانة رغبوا في المعاملات
معكم فكثرت اموالكم ان كنتم مؤمنين ان كنتم مصدقين في قولي قوله تعالى
وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَ
تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ وَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ
وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا
فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ اعلم ان شعيبا عليه السلام
ضم الى ما تقدم ذكره من التكاليف الخمسة اشيا فالاول منعهم من
صراط توعدون وفيه قولان الاول ان يحمل الصراط على الطريق الذي يسلكه
الناس روي انهم كانوا يجلسون على طرق الدين ومنهاج الحق لاجل ان
يمنعوا الناس عن قبوله ففي قوله ولا تقعدوا بكل صراط توعدون قولان الاول
ان يحمل الصراط على الطريق الذي يسلكه الناس روي انهم كانوا يجلسون

فيها فحاصل

على الطرقات ويخوفون من امن بشعيب والثاني ان يحمل الصراط على مناهج
الدين قال صاحب الكشاف ولا تقعدوا بكل صراط ولا تقتدوا بالشيطان
في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم قال والمراد بالصراط ذلك
وقوله وتصدون عن سبيل الله وقوله بكل صراط فقال قعد له بمكان كذا
وعلى مكان كذا وفي مكان كذا وهذه الحروف تتعاقب في هذه المواضع لتقارب
معانيها فانك اذا قلت قعد مكان كذا فالباء للالصاق وهو قد التصق
بذلك المكان وعلى للاستعلا وقد علا ذلك المكان وفي للحلول يدخل ذلك
المكان واما قوله توعدون فمحله مع محل ما عطف عليه وهو النصب على الحال
والتقدير ولا تقعدوا موعدين ولا صادين عن سبيل الله ولا ان تبغوا
عوجا في سبيل الله والحاصل انه نهاهم عن القعود على صراط الله حال
الاشتغال باحد هذه الامور الثلاثة واعلم انه تعالى لما عطف بعض هذه
الثلاثة على البعض وجب حصول المغايرة بينها بقوله توعدون يحصل
بذكر انزال المضار بهم واما الصد فقد يكون بالايصاد بالمضار وقد
يكون الوعد بالمنافع على تركه وقد يكون بان لا يمكنه من الذهاب
الى الرسول ليسمع كلامه واما قوله تبغونها عوجا فالمراد القاء الشكوك
والشبهات والمراد من الاية ان شعيبا منع القوم من ان يمنعوا الناس
من قبول الدين الحق باحد هذه الطرق الثلاثة واذا تاملت علمت ان
احدا لا يمكنه منع غيره من قبول مذهب او مقالة لا يمكن الا باحد هذه
الطرق الثلاثة ثم قال واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم والمقصود منه انهم
اذا تذكروا كثرة انعام الله عليهم فالظاهر ان ذلك يحملهم على الطاعة
والبعد عن المعصية قال الزجاج وهذا الكلام يحتمل ثلاثة اوجه كثر
عددكم بعد القلة وكثركم بالغنى بعد الفقر وكثركم بالقدرة بعد
الضعف ووجه ذلك انهم اذا كانوا فقرا او ضعفا فهم بمنزلة القليل
فانه لا يحصل من وجودهم قوة وشوكة فاما ما كثر عددهم بعد القلة فهو
ان مدين بن ابراهيم تزوج رشا بنت لوط وولدت حتى كثر عددهم ثم قال
وانظر كيف كان عاقبة المفسدين وما لحقهم من الخزي والنكال ليصير
ذلك زاجرا لهم عن العصيان والفساد فقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم
المقصود منه انهم اذا تذكروا كثرة نعم الله عليهم انقادوا واطاعوا وقوله
وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين والمعنى يريد المتمردين المقصود انهم
اذا نظروا وتدبروا علموا ان عاقبتهم ليست الا الخزي والنكال احترزوا
عن الفساد والعصيان واطاعوا فكان المقصود من هذين الكلامين
حملهم على الطاعة بطريق الترغيب اولا والترهيب ثانيا ثم قال وان كان
طايفة منكم امنوا بالذي ارسلت به وطايفة لم يؤمنوا فاصبروا تهديد
ولذلك قال حتى يحكم الله بيننا فالمراد علاء درجات المؤمنين واظهار هوان
الكافرين وهذه الحالة قد تظهر في الدنيا فان لم تظهر في الدنيا فلا بد

احد

فالمراد

من ظهور

من ظهور في الاخرة ثم قال وهو خير الحاكمين يعني انه حاكم منزه
عن الجور والحيف ولا بد وان يخص المومن المتقي بالدرجات العالية والكافر
الشقي بانواع العقوبات ونظيره قوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات
كالمفسدين في الارض قوله تعالى قال الذين استكبروا من قومه لنخرجنك
يا شعيب والذين امنوا معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا قال اولو كنا
كارهين قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها
وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما ربنا
افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اعلم ان شعيبا
لما ذكر تلك الكلمات قال الذين استكبروا وانفوا من تصديقه وقبول قوله
لا بد من احد امرين اما ان نخرجك من هذه القرية واتباعك واما ان تعود
في ملتنا والاشكال فيه ان يقال ان قولهم او لتعودن في ملتنا يدل على انه
عليه السلام كان على ملتهم التي هي الكفر فهذا يقتضي انه عليه السلام كان كافرا
قبل ذلك وذلك في غاية الفساد وقوله قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في
ملتكم يدل ايضا هنا على هذا المعنى والجواب من وجوه الاول ان اتباع شعيب كانوا
قبل دخولهم في دينه كفارا فخاطبوا شعيبا بخطاب اتباعه واجروا عليه
احكامهم الثاني ان روساءهم قالوا ذلك على وجه التلبيس على العوام يوهمون
انه كان منهم وان شعيبا ذكر جوابه على وفق الايهام والثالث ان شعيبا في
اول امره كان يخفي دينه ومذهبه فتوهموا انه كان على دين قومه الرابع لا يبعد
ان يقال ان شعيبا كان على شريعتهم ثم انه تعالى نسخ تلك الشريعة بالوحي
الذي اوحاه الله اليه الخامس المراد من قوله او لتعودن في ملتنا اي لتصيرن
الى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتدا يقول العرب قد عاد علي من فلان مكروه
يريدون قد صار الي منه المكروه ابتدا قال الشاعر

فان تكن الايام مرت الي فقد عادت لهن ذنوب — اراد لقد

صار لهن ذنوب ولم يرد ان ذنوبا كانت لهن قبل الاحسان ثم انه تعالى
بين ان القوم لما قالوا ذلك اجاب شعيب عن كلامهم بوجهين الاول
قوله تعالى او لو كنا كارهين الثاني قوله افترينا على الله كذبا ان عدنا في
ملتكم بعد اذ نجانا الله منها الجواب الاول يجري مجرى الذم في انه لا يعود
الى ملتهم وهذا الجواب الثاني تصريح بانه لا يفعل ذلك فقال ان فعلنا ذلك فقد
افترينا على الله كذبا واصل المدار في النبوة والرسالة صدق اللهجة والبراءة
عن الكذب فالعود في ملتكم يبطل النبوة ويزيل الرسالة ويعني قوله اذ نجانا
منها علمنا قبحه وفساده ونصب الادلة على انه باطل الثاني ان المراد اذ الله
نجا قومه من تلك الملة الا انه نظم نفسه في جملتهم وان كان بريا منه
اجرا للكلام على حكم التغليب والثالث ان القوم توهموا انه كان على ملتهم
واعتقدوا انه كان كذلك فقوله بعد اذ نجانا الله منها اي على حسب معتقدكم

زعمكم اما قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله فاعلم ان اصحابنا
يتمسكون بهذه الاية تعالى لا يشاء الا الخير والصلاح اما وجه استدلال اصحابنا
بهذه الاية فمن وجهين الاول قوله ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها يدل
على ان المنجي من الكفر هو الله تعالى ولو كان الايمان يحصل بخلق العبد لكان النجاة
من الكفر حصل للانسان من نفسه لا من الله تعالى وذلك يناقض قوله تعالى
بعد اذ نجانا الله منها الثاني ان معنى الاية انه ليس لنا ان نعود الى ملتكم
الا ان يشا الله ان يعيدنا الى تلك الملة ولما كانت تلك الملة
كفرا كان هذا تجويزا من شعيب عليه السلام ان يعيدهم الى الكفر فهذا
يكون تصريحا من شعيب فانه تعالى قد يشاء رد المسلم الى الكفر وذلك
عين مذهبنا قال الواحدي ولم تزل الانبياء والاكابر يخافون العاقبة
وانقلاب الامر الا ترى الى الخليل صلوات الله عليه رب اجنبني وبني ان
نعبد الاصنام وكثيرا ما كان محمد صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب
والابصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك وقال يوسف عليه السلام
توفني مسلما اجابت المعتزلة عنه من وجوه الاول ان قوله ليس لنا ان
نعود الى تلك الملة الا ان يشاء الله ان يعيدنا اليها قضية شرطية وليس
فيها بيان انه تعالى شاء ذلك او ما شاء والثاني ان هذا مذكور على طريق
التبعيد كما يقال لا افعل ذلك الا اذا ابيض الغراب وشاب
الغراب فعلق شعيب عوده الى ملتهم بالمعلوم منه انه لا يكون نفيا لذلك
اصلا فهو على طريق التبعيد على وجه الشرط الثالث ان قوله
الا ان يشاء الله ليس فيه بيان ان الذي شاء الله ما هو فنحن نحمله على ان
المراد الا ان يشاء الله ربنا ان نظهر هذا الكفر من انفسنا اذا اكر
هتمونا عليه بالقتل وذلك لان عند الاكراه على اظهار لا يخرج ذلك
الاظهار من ان يكون مراد الله تعالى وكون الكفر بالقتل يجوز اظهاره
وما كان جايزا كان مراد الله تعالى وكون الصبر افضل من الاظهار
لا يخرج ذلك الاظهار من ان يكون مراد الله تعالى وكون الصبر
افضل من الاظهار لا يخرج ذلك الاظهار من ان يكون مراد الله تعالى
كما ان المسح على الخفين مراد الله تعالى وان غسل الرجلين افضل
الرابع ان قوله لنخرجنك يا شعيب المراد الاخراج عن القرية
فيحمل قوله وما يكون لنا ان نعود فيها اي القرية لانه تعالى قد
كان حرم عليه ان الرجوع على القرية ان نعود فيها الا باذن الله
ومشيئته الخامس ان نقول يجب حمل المشيئة هاهنا على الامر لان
قوله وما كان لنا ان نعود فيها اي كان ذلك العود جايزا والمشيئة
عند اهل السنة لا توجب جواز الفعل فانه تعالى يشاء الكفر من الكافر
عندهم ولا يجوز له فعله انما الذي يوجب الجواز هو الامر فثبت ان المراد

من المشيئة

من المشيئة هاهنا الامر فكان التقدير الا ان يامر الله بعودنا في ملتكم
فانا نعود اليها والشريعة التي صارت منسوخة لا يبعد ان يامر الله بالعمل
بها مرة اخرى وعلى هذا التقدير فيسقط استدلالكم والوجه السادس
للقوم في الجواب ما ذكره الجبائي فقال المراد من الملة الشريعة يجوز
التعبد فيها بالاوقات كالصلاة والصيام وغيرهما فقال شعيب وما
يكون لنا ان نعود في ملتكم فلما دخل كلما هو عليه وكان من الجايز ان
يكون بعض تلك الاحكام والشرايع باقيا غير منسوخ لا جرم قال الا
ان يشاء الله والمعنى الا ان يشاء الله ابقا بعضها فيدلنا عليه فحينئذ
نعود اليه فهذا الاستثناء عايد الى الاحكام التي يجوز دخول النسخ
والتغيير فيها وغير عايد الى ما لا يقبل التغيير البتة فهذه اسولة القوم
على هذه الطريقة وهي جيدة وفي الايات الدالة على صحة مذهبنا كثرة
ولا يلزم من ضعف استدلال اصحابنا بهذه الاية دخول الضعف في
المذهب واما المعتزلة فقد تمسكوا بهذه الاية على صحة قولهم من وجهين
الوجه الاول قالوا ظاهر قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان
يشاء الله ربنا يقتضي انه لو شاء الله عودنا اليها كان لنا ان نعود اليها
وذلك يقتضي ان كل ما شاء الله وجوده كان فعله جايزا ماذونا فيه
ولم يكن حراما قالوا وهذا غير مذهبنا ان كل ما اراد حصوله كان حسنا
ماذونا فيه وما كان حراما ممنوعا عنه لم يكن مراد الله تعالى فالوجه
الثاني لهم ان قالوا لنخرجنك ولتعودن لا وجه للفصل بين هذين
القسمين على قول الخصم لان على قولهم خروجهم من القرية بخلق الله
وعودهم الى تلك الملة ايضا بخلق واذا كان حصول القسمين بخلق الله
لم يبق للفرق بين القسمين فايدة واعلم انه تعالى لما تعارض استدلال
الفريقين بهذه الاية وجب الرجوع الى ساير الايات في هذا الباب اما قوله
وسع ربنا كل شيء علما ففيه مسايل المسالة الاولى في تعلق هذا الكلام الاول
بالكلام الاول قال القاضي قد نقلنا عن ابي علي الجبائي ان قول شعيب الا ان
يشاء الله ربنا معناه الا ان تختلف المصلحة في تلك العبادات فحينئذ
تكلفنا بها والعالم بالمصالح ليس الا من وسع علمه كل شيء فلذلك اتبعه
بهذا القول وقال اصحابنا وجه تعلق الكلام بما قبله هو ان القوم لما قالوا لشعيب
اما ان تخرج من قريتنا واما ان تعود في ملتنا فقال شعيب وسع ربنا
كل شيء علما فربما كان في علمه حصول قسم ثالث وهو ان يبقى في هذه القرية
من غير ان يعود الى ملتكم ثم يجعلكم مقهورين تحت امرنا ذليلين خاضعين
تحت حكمنا وهذا الوجه اولى مما قاله القاضي لان قوله على الله توكلنا لايق
بهذا الوجه لا بما قاله القاضي المسالة الثانية قوله وسع ربنا كل شيء يدل
على انه تعالى كان عالما في الازل بجميع الاشياء لان قوله وسع فعل ماض فيتناول

كل ما مضى واذا ثبت ان تغير معلومات الله تعالى محال لزم انه لزمت الاحكام
وجفت الاقلام والسعيد من سعد فى علم الله والشقى من شقى فى علم الله تعالى
المسئلة الثالثة قوله وسع ربى كل شى علما يدل على انه علم الماضى والحال والمستقبل
والمعدوم انه لو كان كيف كان يكون فهذه اقسام اربعة كل واحد من هذه الاقسام
الاربعة يقع على اربعة واما الماضى فانه علم انه لما كان ماضيا فانه كيف كان
وعلم انه لو لم يكن ماضيا بل كان حاضرا فانه كيف يكون وعلم انه لو كان مستقبلا
كيف يكون وعلم انه لو كان عدما محضا كيف يكون هذه الاقسام اربعة بحسب
الماضى واعتبر هذه الاقسام الاربعة بحسب الحال وبحسب المستقبل وبحسب
المعدوم المحض فيكون المجموع ستة عشر ثم اعتبر هذه الاقسام الستة عشر
بحسب كل واحد من الذوات والالوان والطعوم والروايح وكذا القول
فى ساير المفردات من انواع الاعراض واجناسها فحينئذ يلوح لعقلك من
قوله وسع ربنا كل شى علما ما لا سبيل لمجموع عقول العقلا الى اول خطوة من
خطوات ساحله المسئلة الرابعة قال الواحدى قوله وسع ربنا
كل شى علما منصوب على التمييز واعلم انه عليه السلام ختم كلامه بامرين
الاول بالتوكل على الله تعالى فقال على الله توكلنا وهذا يفيد الحصر اى
عليه توكلنا لا على غيره وكانه فى هذا المقام عزل الاسباب وارتقى
منها الى مسبب الاسباب والثانى بالدعا فقال ربنا افتح بيننا وبين قومنا
بالحق قال ابن عباس والحسن وقتادة والسدى احكم واقض وقال الفرا
اهل عمان يسمون القاضى الفاتح والفتاح لانه يفتح مواضع الحق وعن ابن
عباس انه قال ما كنت ادرى قوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا حتى سمعت
امراة تقول لزوجها تعالى حتى افاتحك اى احاكمك قال الزجاج
وجايز ان يكون قوله بيننا وبين قومنا بالحق اظهر امرنا حتى ينفتح بيننا وبين
قومنا وينكشف والمراد منه ان ينزل عليهم عذابا يدل على كونهم مبطلين
وعلى كون شعيب وقومه محقين وعلى هذا الوجه فالفتح يراد به الكشف
والتبيين ثم قال وانت خير الفاتحين والمراد منه الثنا على الله تعالى
واحتج اصحابنا بهذا اللفظ على انه تعالى هو الذى يخلق الايمان فى العبد
وذلك لان الايمان اشرف المحدثات وافضل المنافع والخيرات صح لان به
ينفتح ابواب الخيرات ولو فسرنا الفتح بالكشف والتبيين فلا شك ان
الايمان كذلك اذا ثبت هذا فنقول لو كان موجد الايمان هو العبد
لكان خير الفاتحين هو العبد وذلك ينفى كونه تعالى خير الفاتحين
قوله تعالى وقال الملا الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيبا انكم
اذا لخاسرون فاخذتهم الرجفة فاصبحوا فى دارهم جاثمين الذين كذبوا
شعيبا كانوا هم الخاسرين فتولى عنهم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالات
ربى ونصحت لكم فكيف اسى على قوم كافرين اعلم انه تعالى بين عظيم

دلالتهم بتكذيب شعيب ثم بين انهم لم يقتصروا على ذلك حتى اضلوا غيرهم
ولاموهم على متابعته فقالوا لئن اتبعتم شعيبا ثم بين انكم لخاسرون
واختلفوا فقال بعضهم خاسرون فى الدين وقال اخرون خاسرون فى
الدنيا لانه يمنعكم من اخذ الزيادة من اموال الناس وعند هذا المقال
كما حالهم فى الضلال اولا فاذا انضاف اليها الحرص الشديد المحرق على ما
ذكر الله تعالى فى قصة الظلمة كان الهلاك اعظم لانه احاط بهم
العذاب من فوقهم ومن تحت ارجلهم فاصبحوا فى دارهم اى فى مساكنهم
جاثمين اى خامدين ساكنين بلا حيوة وقد سبق الاستقصا فى تفسير
هذه الالفاظ ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها وفيه بحثان
البحث الاول فى قوله لم يغنوا فيها قولان احدهما يقال غنى القوم فى دارهم
اذا طال مقامهم فيها والمغانى المنازل الذى كان بها اهلوها فاخذها
قال الشاعر ولقد غنوا فيها بانعم عيشة ثابت الاوتاد فى ظل ملك
اراد قاموا فيها وعلى هذا الوجه كان قوله كان لم يغنوا فيها والقول
الثانى قال الزجاج كان لم يغنوا فيها كان لم يعيشوا مستغنين يقال
غنى الرجل يغنى اذا استغنى فهو من الغنى الذى هو ضد الفقر اذا
عرفت هذا فنقول على التفسيرين شبه الله حال هولاء المكذبين بحال
من لم يكن قط فى تلك الديار وقال الشاعر

كان لم يكن بين الحجون الى الصفا انيس ولم يسمر بمكة سامر
بلى نحن كنا اهلها فابادنا صروف الليالى والجدود العوائر

البحث الثانى قوله الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها الذين يدل على اشيا
احدها ان ذلك العذاب انما حدث بتخليق فاعل مختار وليس ذلك اثر
الكواكب والطبيعة والا لحصل فى اتباع شعيب كما حصل فى حق الكفار والثانى
يدل على ان ذلك الفاعل المختار عالم بجميع الجزئيات حتى يمكنه يميز
المطيع والعاصى وثالثها يدل على المعجز العظيم فى حق شعيب لان العذاب
النازل من السماء لما وقع على قوم دون قوم مع كونهم مجتمعين فى بلدة
واحدة كان من اعظم المعجزات ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كانوا هم
الخاسرين وانما كرر قوله الذين كذبوا شعيبا لتعظيم الذم لهم وتفظيع ما
يستحقون من الجزا على جهلهم والعرب تكرر مثل هذا فى التفخيم والتعظيم
فيقول الرجل لغيره اخوك الذى اخذ اموالنا اخوك الذى هتك اعراضنا
وايضا ان القوم لما قالوا لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون ثم قال فتولى
عنهم واختلفوا فى انه تولى بعد نزول العذاب بهم او قبل ذلك وقد سبق
ذكر هذه المسئلة قال الكلبى خرج من بين اظهرهم ولم يعذب قوم نبى
حتى اخرج من بينهم ثم قال فكيف اسى على قوم كافرين الاسى شدة الحزن
قال الزجاج وانجلت عيناه من فرط الاسى اذا عرفت
هذا فنقول فى الاية قولان الاول انه اشتد حزنه على قومه لانهم كانوا

كثيرين وكان توقع منهم الاستجابة للايمان فلما نزل عليهم ذلك الهلاك العظيم
حصل في قلبه من جهة الوصلة القرابة والمجاورة وطول الالفة اسى ثم عزى
نفسه وقال كيف آسى لأن المراد لقد اعذرت اليكم في الابلاغ والنصيحة والتحذير
مما حل بكم فلم تسمعوا قولي ولم تقبلوا نصيحتي فكيف آسى عليكم وانهم ليسوا مستحقين
بان ياسى الانسان قال صاحب الكشاف وقرأ يحيى بن وثاب وكيف ايسى بكسر الهمزة
قوله تعالى وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ
لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا
الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ اعلم انه تعالى
لما عرفنا احوال هؤلاء الانبياء واحوال ما جرى على امرهم كان من الجائز
ان يظن انه تعالى ما انزل عذاب الاستيصال الا في هذا الجنس من الهلاك قد فعله
بغيرهم وبين العلة التي بها يفعل ذلك فقال وما ارسلنا في قرية من نبي
وانما ذكر القرية لانها تجمع القوم الذين اليهم يبعث الرسل ويدخل تحت
هذا اللفظ المدينة لانها تجمع الاقوام وقوله من نبي فيه حذف واضمار
والتقدير من نبي فكذب او فكذبه اهلها الا اخذنا اهلها بالبأساء والضراء
ما نالهم من الامراض وقيل على العكس ثم بين تعالى انه يفعل ذلك لكي يتضرعوا
ومعنا يتضرعوا او يضرعوا والتضرع هو الخضوع والانقياد لله تعالى وما علمت
ان قوله لعلهم لا يمكن حمله على الشك في حق الله تعالى وجب حمله على ان المراد
على انه تعالى فعل هذا الفعل لكي يتضرعوا قالت المعتزلة وهذا يدل على
انه تعالى اراد من كل المكلفين الايمان والطاعة وقال اصحابنا لما ثبت بالدليل
ان تعليل افعال الله واحكامه محال وجب حمل الاية على انه تعالى فعل
ما لو فعله غيره لكان شبيها بالعلة والغرض ثم بين تعالى ان تدبيره
في اهل القرى لا يجري على نمط واحد وانما يدبرهم بما يكون الى الايمان اقرب
فقال ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة لان ورود النعمة في البدن والمال
بعد البأساء والضراء يدعو الى الانقياد والاشتغال بالشكر ومعنى الحسنة
والسيئة ههنا الشدة والرخاء قال اهل اللغة السيئة كل ما يسوء صاحبه
والحسنة كل ما يستحسنه الطبع والعقل والمعنى انه تعالى اخبر بانه اخذ اهل
المعاصي بالشدة تارة وبالرخاء اخرى قوله حتى عفوا قال الكسائي يقال
قد عفا الشعر وغيره اذا كثر ومنه ما ورد في الحديث انه عليه السلام
امر ان تحفى الشوارب وتعفى اللحى يعني توفر وتكثر وقوله قد مس آباءنا
الضراء والسراء والمعنى انه متى نالهم شدة قالوا ليس هذا لوم
بسبب ما نحن عليه من الدين والعمل وتلك عادة الدهر ولم يكن
ما مسنا من البأساء والضراء عقوبة من الله تعالى وهذه الحكاية
تدل على انهم لم ينتفعوا بما دبرهم الله تعالى عليه من رخاء بعد شدة وامن
بعد خوف بل عدلوا الى ان هذه عادة الزمان في اهله فمرة يحصل فيهم
الشدة والنكد ومرة يحصل الرخاء والراحة فبين تعالى انه ازال عذرهم

وازاح

ذلك

٣٦٨

وازاح عليهم فلم ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك الامهال وقوله فاخذناهم بغتة والمعنى
انهم لما فسدوا التقدير اخذهم الله بغتة ان كانوا ليكون ذلك اعظم
في الحسرة وقوله وهم لا يشعرون انه نزول العذاب والحكمة في حكاية هذا
المعنى ان يحصل الاعتبار لمن سمع القصة وعرفها قوله تعالى وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى
آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا
كَانُوا يَكْسِبُونَ أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ أَوَأَمِنَ
أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ
فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ اعلم انه تعالى لما بين في الاية
ان الذين عصوا وتمردوا اخذهم الله بغتة بين في هذه الاية انهم لو
اطاعوا فتح الله عليهم ابواب الخيرات فقال ولو ان اهل القرى آمنوا
بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واتقوا ما نهى الله عنه وحرمه
لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض بركات السماء بالمطر وبركات
الارض بالنبات والثمار وكثرة المواشي والانعام وحصول الامن والسلامة
وذلك لان السماء تجري مجرى الاب والارض تجري مجرى الام ومنهما يحصل جميع
المنافع والخيرات بخلق الله تعالى وتدبيره وقوله ولكن كذبوا يعني الرسل
فاخذناهم بالجدوبة والقحط بما كانوا يكسبون من الكفر والمعصية
ثم انه تعالى اعاد التهديد بعذاب الاستيصال فقال افامن اهل القرى
وهو استفهام بمعنى الانكار عليهم والمقصود انه تعالى خوفهم بنزول
ذلك العذاب عليهم في الوقت الذي يكونون في غاية الغفلة وهو حال النوم
بالليل والضحى بالنهار لانه الوقت الذي يغلب على المرء التشاغل
باللذات وقوله وهم يلعبون يحتمل التشاغل بامور الدنيا فهي لعب
ولهو ويحتمل خوضهم في كفرهم لان ذلك كاللعب في انه يضر ولا ينفع قرأ
ابن كثير ونافع وابن عامر اوامن بفتح الواو وهو حرف العطف دخلت عليه همزة
الاستفهام كما دخل في قوله اثم اذا ما وقع وقوله او كلما عاهدوا وهذه
القراءة تشبه بما قبله وبعده لان قبله افامن اهل القرى وما بعده
افامنوا مكر الله اولم يهد للذين يرثون وقرأ ابن عامر او امن ساكنة
الواو واو تستعمل على ضربين احدهما ان يكون بمعنى احد الشيئين
كقوله زيدا او عمرو جاء والمعنى احدهما جاء والضرب الثاني ان يكون
للاضراب عما قبلها كقولك انا اخرج ثم يقول او اقيم اضربت عن الخروج
واثبت الاقامة كانك قلت لا بل اقيم فوجه هذه القراءة انه جعل
او للاضراب الا انه ابطل الاول وهو قوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه
من رب العالمين ام يقولون افتراه المعنى في هذه الاية امنوا هذه الضروب
من العذاب وان شئت جعلت او ههنا لاحد الشيئين ويكون المعنى افامنوا
هذه العقوبات وقوله ضحى الضحى صدر النهار واصله الظهور من قولهم ضحى
الشمس اذا ظهر به ثم قال تعالى افامنوا مكر الله وقال تقيسيا المكر في اللغة

ومعنى المكر في حق الله تعالى في سورة آل عمران عند قوله ومكروا ومكر الله ويقول
قوله امنوا مكر الله المراد ان ياتيهم عذابه من حيث لا يشعرون وبين انه لا يامن
نزول عذاب الله على هذا الوجه الا القوم الخاسرون وهم الذين لغفلتهم و
جهلهم لا يعرفون ربهم ولا يخافون ومن هذه سبيله فهو اخر الخاسرين في
الدنيا والاخرة لانه اوقع نفسه في الدنيا في الضرر وفي الاخرة في اشد
العذاب قوله تعالى اولم يهد للذين يرثون الارض من بعد اهلها ان لو نشاء
اصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون تلك القرى نقص
عليك من انبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا
من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين اعلم انه تعالى لما بين ما
تقدم من الايات حال الكفار الذين اهلكهم بالاستيصال مجملا ومفصلا اتبعه
بيان ان الغرض من ذكر هذه القصة حصول العبرة لجميع المكلفين في مصالح
اديانهم وطاعاتهم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اختلف القراء فقرا
بعضهم اولم يهد بالياء المعجمة من تحتها وبعضهم بالنون قال الزجاج اذا قرئ
بالياء المعجمة من تحت كان قوله لو نشاء مرفوعا بانه فاعله يعني اولم يهد للذين
يخلفون اولئك المتقدمين ويرثون ارضهم وديارهم هذا الشان وهو ان لو نشاء
اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم واهلكنا الوارثين كما اهلكنا المورثين
واذا قرئ بالنون فهو منصوب كانه قيل اولم نهد للوارثين هذا الشان بمعنى اولم
نبين لهم ان لو نشاء اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم فيها المسئلة الثانية
اولم نبين للذين نبعثهم في الارض بعد اهلاك من كان قبلهم فيها فنهلكهم بعدهم
وهو معنى قوله ان لو نشاء اصبناهم اي عقاب ذنوبهم وقوله ونطبع على قلوبهم اي
ان لم نهلكهم بالعذاب نطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون اي لا يقبلون ولا يتعظون
ولا ينزجرون وانما قلنا ان المراد اما الاهلاك واما الطبع على قلبه لان الاهلاك على القلب
لا يجتمع مع الطبع على القلب فانه اذا اهلكه يستحيل ان يطبع على قلبه المسئلة
الثالثة استدل اصحابنا على انه تعالى قد يمنع العبد عن الايمان بقوله ونطبع على قلوبهم
فهم لا يسمعون والطبع والختم والرين والكنان والغشاوة والصد والمنع واحد على ما قررناه
في ايات كثيرة قال الجبائي المراد من هذا الطبع انه تعالى يسم قلوب الكفار بسمات وعلامات
تعرف الملائكة بها ان صاحبها لا يؤمن وتلك العلامة غير مانعة عن الايمان وقال
الكعبي انما اضاف الطبع الى نفسه لاجل ان القوم انما صاروا الى ذلك الكفر عند امره
وامتحانه فهو كقوله فلم يزدهم دعائي الا فرارا واعلم ان البحث عن حقيقة الطبع
والختم قد مر مرارا كثيرة فلا فايدة في الاعادة المسئلة الرابعة قوله ونطبع هل هو
منقطع عما قبله او معطوف على ما قبله فيه قولان الاول انه منقطع عن الذي قبله
لان اصبنا ماض وقوله نطبع مستقبل وهذا العطف ليس بمستحسن بل هو منقطع
عما قبله والتقدير ونطبع على قلوبهم والقول الثاني انه معطوف قال صاحب الكشاف
وهو معطوف على ما دل عليه معنى اولم يهد كانه قيل يغفلون عن الهداية ونطبع على
قلوبهم او معطوف على قوله يرثون الارض ثم قال ولا يجوز ان يكون معطوفا على اصبناهم

لانهم

لانهم كانوا كفارا وكل كافر فهو مطبوع على قلبه فقوله بعد ذلك ونطبع على قلوبهم يجري
مجرى تحصيل الحاصل وهو محال وهذا التقدير قول صاحب الكشاف على اقوى الوجوه
وهو كونه مطبوعا انه في الكفر فلم يكن هذا منافيا لصحة العطف ثم قال تعالى
تلك القرى نقص عليك من انبائها قوله تلك مبتدا والقرى صفته ونقص
عليك خبره والمراد بتلك القرى قرى الاقوام الخمسة الذين وصفهم بما سبق
وهم نوح وهود وصالح وشعيب نقص عليك من اخبارها كيف اهلكت واما
اخبار غير هؤلاء الاقوام فلم نقصها عليك وانما قص الله تعالى انباء اهل
هذه القرى لانهم اغتروا بطول الامهال مع كثرة النعم فتوهموا انهم على الحق
فذكرها الله لقوم محمد عليه السلام حملا على الاحتراز من تلك الاعمال ثم عزاه
الله بقوله ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات يريد الانبيا الذين ارسل اليهم وقوله
فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل فيه اقوال الاول قال ابن عباس والسدي فما كان
اولئك الكفار ليؤمنوا عند ارسال الرسل بما كذبوا به يوم اخذنا ميثاقهم
حين اخرجهم من ظهر ادم فامنوا كرها واقروا باللسان واضمروا التكذيب
الثاني قال الزجاج فما كانوا ليؤمنوا بعد رؤية المعجزات بما كذبوا قبل رؤية
المعجزات والثالث ما كانوا لو احييناهم بعد اهلاكهم ونظيره ولو ردوا لعادوا لما
نهوا عنه والرابع انهم قبل مجيء الرسل كانوا مصرين على الكفر فهؤلاء ما
كانوا ليؤمنوا بعد مجيء الرسل ايضا والخامس ما كانوا ليؤمنوا في الزمان المستقبل
ثم انه تعالى بين السبب في عدم هذا القبول فقال كذلك يطبع الله على قلوب
الكافرين قال الزجاج والكاف في كذلك نصب والمعنى مثل الذي طبع الله على قلوب
الامم الخالية يطبع على قلوب الكافرين الذين كتب عليهم ان لا يؤمنوا ابدا قوله تعالى
وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وفيه اقوال الاول
قال ابن عباس يريد الوفا بالعهد الذي عاهدهم الله وهم في صلب ادم حيث قال
الست بربكم قالوا بلى فلما اخذ الله منهم هذا العهد واقروا به ثم خالفوا ذلك صار
كانه ما كان لهم عهد ولهذا قال وما وجدنا لاكثرهم من عهد والثاني قال ابن
مسعود العهد هاهنا الايمان والدليل عليه قوله تعالى الا من اتخذ عند الرحمن عهدا
المعنى وقال لا اله الا الله والثالث ان العهد عبارة عن وضع الادلة الدالة على
صحة التوحيد والنبوة على هذا التقدير فالمراد ما وجدنا لاكثرهم من الوفا بالعهد
ثم قال وان وجدنا اكثرهم لفاسقين خارجين عن الطاعة مارقين عن الدين قوله
تعالى ثم بعثنا من بعدهم موسى باياتنا الى فرعون وملايه فظلموا بها فانظر كيف
كان عاقبة المفسدين اعلم ان هذه القصة السادسة من القصص التي ذكرها
الله تعالى في هذه القصة من الشرح والتفصيل ما لم يذكر في ساير القصص لان
معجزات موسى كانت اقوى من معجزات ساير الانبياء عليهم السلام وجهل قومه كان اعظم
والفحش من جهل ساير الاقوام واعلم ان الكناية في قوله من بعدهم يجوز ان يعود الى
الانبياء الذين جرى ذكرهم ويجوز ان يعود على الامم الذين تقدم اهلاكهم وقوله باياتنا
فيه مباحث البحث الاول هذه الاية تدل على ان النبي لا بد له من اية ومعجزة يمتاز

من غيره اذا لم يكن مختصا بهذه الاية لم يكن قبول قوله اولى من قبول غيره والبحث
هذه الاية تدل على انه تعالى اتاه ايات كثيرة ومعجزات كبيرة والبحث الثالث قال ابن
اول اياته العصا ثم اليد ضرب بالعصا باب فرعون ففزع منها فشاب راسه فاستحى
فخضب بالسواد فهو اول من خضب قال واخر الايات الطمس قال وللعصا فوايد
كثيرة منها ما هو مذكور في القران كقوله هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها
على غنمي ولي فيها مآرب اخرى وذكر الله من تلك المآرب في القران قوله
اضرب بعصاك البحر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا وذكر ابن عباس اشياء اخرى منها
انه كان يضرب بها الارض فتنبت ومنها انه كان يحارب اللصوص والسباع التي
كانت تقصد غنمه ومنها انها كانت تشتعل بالليل كاشتعال الشمعة ومنها انها
تصير كالحبل الطويل فيخرج الماء من البير العميقة واعلم ان الفوايد المذكورة في القران
معلومة فاما الامور التي هي غير مذكورة في القران فكل ما ورد به خبر صحيح فهو مقبول
وما لا فلا وقوله انه كان يضرب بها الارض فيخرج النبات ضعيف لان القران
يدل على ان موسى عليه السلام كان يفزع الى العصا في الخارج وما كان يفزع اليه في طلب
الطعام اما قوله فظلموا بها اي فظلموا بالايات التي جاءتهم لان من الظلم وضع الشيء
في غير موضعه فلما كانت تلك الايات قاهرة ظاهرة ثم انهم كفروا بها فوضعوا
الانكار في موضع الاقرار والكفر في موضع الايمان فكان ذلك ظلما منهم على تلك الايات
ثم قال فانظر اي بعين عقله عاقبة المفسدين وكيف فعلنا بهم قوله تعالى وقال
موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين حقيق على ان لا اقول على الله الا
الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فارسل معي بني اسرائيل قال ان كنت جئت
باية فات بها ان كنت من الصادقين في الاية مسايل المسئلة الاولى
اعلم انه كان يقال لملوك مصر الفراعنة كما يقال لملوك فارس الاكاسرة
فكانه قال مالك مصر وكان اسمه قابوس وقيل الوليد بن مصعب بن الريان
المسئلة الثانية قال اني رسول من رب العالمين فيه اشارة الى ما يدل على وجود
الاله تعالى فان قوله تعالى رب العالمين يدل على ان العالم موصوف بصفات
لاجلها افتقرت الى رب يربيه واله يوجده ويخلقه ثم قال حقيق على ان لا اقول
على الله الا الحق فلما كانت المقدمة الاولى خفية وكانت المقدمة الثانية
جلية ظاهرة وذكر ما يدل على صحة المقدمة الاولى الخفية وكانت المقدمة
وهو قوله قد جئتكم ببينة من ربكم وهذه المعجزة الظاهرة القاهرة ولما
قرر رسالة نفسه تبليغ الحكم وهو قوله فارسل معي بني اسرائيل ولما سمع
فرعون هذا الكلام قال ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين واعلم ان دليل
موسى عليه السلام كان مبنيا على مقدمات احدها ان لهذا العالم الها قادرا عالما
حليما والثانية انه ارسل اليهم بدليل انه ارسل المعجز على وفق دعواه ومتى كان
الامر كذلك وجب ان يكون رسولا لاحقا والثالثة انه متى كان الامر كذلك
كان كلما بلغه من الله تعالى اليهم فهو حق وصدق ثم ان فرعون ما نازعه في هذه
المقدمات الا في طلب المعجز وهذا يوهم انه كان مساعدا على صحة ساير المقدمات

وقد ذكرنا

وقد ذكرنا في سورة طه ان العلماء اختلفوا في ان فرعون هل كان عارفا بربه ام لا
وللمجيب فيقول ان ظهور المعجز يدل اولا على وجود الاله القادر وثانيا على ان
الاله جعله قايما مقام تصديق ذلك الرسول فلعل فرعون كان جاهلا بوجود
الاله القادر المختار وطلب منه اظهار تلك البينة حتى انه اظهرها واتى
بها كان ذلك دليلا على وجود الاله اولا وعلى صحة نبوته ثانيا وعلى هذا التقدير
لا يلزم من اقتصار فرعون على طلب البينة كونه مقرا بوجود الاله الفاعل
المختار المسئلة الثالثة قرا نافع حقيق علي مشددة الياء والباقون
بسكون الياء والتخفيف اما قراءة نافع فحقيق يجوز ان يكون بمعنى فاعل
قال الليث حق الشيء بمعنى وجب ويحق عليك ان تفعل كذا وحقيق على ان افعله
بمعنى فاعل والمعنى واجب علي ترك القول على الله تعالى الا بالحق ويجوز ان يكون
بمعنى مفعول فعيل بمعنى مفعول تقول العرب حق ان افعل كذا واني لمحقوق على
ان افعل خيرا اي حق علي ذلك بمعنى استحق اذا عرفت هذا فنقول حجة نافع
في تشديد الياء ان حق يتعدى بعلى قال تعالى فحق علينا قول ربنا وقال فحق عليها
القول فحقيق يجوز ان يكون موصولا بحرف على من هذا الوجه وايضا فان قوله
حقيق بمعنى واجب فكما ان وجب يتعدى بعلى كذلك حقيق اذا اريد به وجب
يتعدى بعلى واما قراءة العامة حقيق على بسكون الياء ففيه وجوه الاول ان
العرب تجعل الباء في موضع على تقول رميت على القوس وبالقوس وجيت على حال
حسنة وبحال حسنة قال الاخفش وهذا كما قال ولا تقعدوا بكل صراط توعدون
فكما وقعت كلمة على كذلك وقعت كلمة على كذلك موضع الباء في قوله
ترتفع بالابتداء وخبره ان لا اقول الا الحق الثالث الحقيق هاهنا بمعنى الثاني ان
الحق هو الثابت الدايم والحقيق مبالغة فكان المعنى انا ثابت مستمر على ان لا اقول
الا الحق الثالث الحقيق هاهنا بمعنى المحقوق وهو من قولك حققت الرجل اذا
تحققته وعرفته على يقين ولفظة على هاهنا هي التي تقرن بالاوصاف اللازمة
الاصلية كقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وتقول جاني فلان
على هيئته وعادته وعرفته وتحققته على كذا وكذا من الصفات فمعنى الاية
اني لم اعرف ولم اتحقق الا على قول الحق لها قوله فارسل معي بني اسرائيل اي فاطلق
عنهم وخلهم وكان فرعون قد استخدمهم في الاعمال الشاقة مثل ضرب اللبن
ونقل التراب فعند هذا الكلام قال فرعون ان كنت جئت باية فات بها ان كنت
من الصادقين وفيه بحثان البحث الاول لقايل ان يقول كيف قال له فات بها بعد
قوله ان كنت جئت باية وجوابه ان كنت جئت من عند من ارسلك باية فاتني بها
واحضرها عندي لتصح دعواك ويثبت صدقك والبحث الثاني ان قوله ان كنت جئت
باية فات بها ان كنت من الصادقين جزاء واقع بين شرطين فكيف حكمه وجوابه
ان نظيره قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا فههنا المؤخر في اللفظ
يكون مقدما في المعنى وقد سبق تقرير هذا المعنى فيما تقدم قوله تعالى فالقى عصاه
فاذا هي ثعبان مبين ونزع يده فاذا هي بيضاء للناظرين قال الملأ من قوم فرعون

إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون اعلم انه لما طالب
موسى باقامة البينة على ان صحة نبوته من الله تعالى وان معجزته كانت قلب
العصا ثعبانا واظهار اليد البيضاء والكلام في هذه الاية يقع على وجوه الاول ان
جماعة الطبايعيين ينكرون امكان انقلاب العصا ثعبانا وقالوا الدليل على امتناعه
ان تجويز انقلاب العصا ثعبانا يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية و
ذلك باطل وما يفضي الى الباطل فهو باطل انما قلنا ان تجويزه يوجب ارتفاع الوثوق
عن العلوم الضرورية وذلك لانا اذا جوزنا ان يتولد الثعبان العظيم عن العصا
الصغيرة لجوزنا ان يتولد الانسان الشاب القوي عن البنية الواحدة
من الشعير ولو جوزنا ذلك لجوزنا في هذا الانسان الذي نشاهده الان انه انما حدث
الان دفعة واحدة لا من الابوين ولو جوزنا في الزيد الذي نشاهده الان
انه ليس هو الزيد الذي شاهدناه بالامس بل هو شخص اخر حدث الان دفعة
واحدة ومعلوم ان من فتح على نفسه ابواب هذه التجويزات فان جمهور العقلاء
يحكمون عليه بالجهل والعته والجنون ولانا لو جوزنا ذلك لجوزنا ان يقول
ان الجبال انقلبت ذهبا ومياه البحار انقلبت دما ولجوزنا في التراب الذي
كان في مزبلة البيت انه انقلب دقيقا وفي الدقيق الذي كان في البيت
انه انقلب ترابا وتجويز امثال هذه الاشياء مما يبطل العلوم الضرورية ويوجب
دخول الانسان في السفسطة وذلك باطل قطعا فما يفضي اليه كان ذلك
ايضا باطلا فان قال قائل تجويز امثال هذه الاشياء مختص بزمان دعوة الانبياء
وهذا الزمان ليس كذلك فقد حصل الامان في هذا الزمان عن تجويز
هذه الاحوال والجواب عنه من وجوه الاول ان عدم التجويز دون زمان الانبياء
مما لا يعرف الا بدليل غامض فكان يلزم ان يكون الجاهل بذلك الدليل
جاهلا باختصاص ذلك التجويز بذلك الزمان المعين وكان يلزمه في جمهور العقلاء
الذين لا يعرفون الدليل الغامض التجويز لكل ما ذكرناه من الجهات لانا ان
علمنا ان ما ذكرتموه فاسد الثاني انا لو جوزنا امثال هذه الاحوال في زمان
دعوة النبوة فانه اذا جاز ان تنقلب العصا ثعبانا جاز في الشخص الذي شاهدناه
انه ليس هو الشخص الاول دفعة واحدة وواحد شخصا اخر يساويه في جميع
الصفات وعلى هذا التقدير فلا يمكننا ان نعلم ان هذا الذي نراه الان هو
الذي رأيناه بالكرة وحينئذ يلزم وقوع الشك في الذين رأوا عيسى وموسى ومحمدا
عليهم السلام ان ذلك الشخص هل هو زيد بالامس ام لا ومعلوم ان تجويزه يوجب
القدح في النبوة والرسالة والثالث وهو ان الزمان وان لم يكن زمان جواز
المعجزات الا انه زمان جواز الكرامات عندكم فيلزمكم تجويزه فهذا جملة الكلام
في هذا المقام واعلم ان القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها موضع
صعب مشكل والعقلاء اضطربوا فيه وحصل لاهل العالم فيه ثلاثة اقوال الاول قول
من يجوز ذلك على الاطلاق وهو قول اصحابنا وذلك لانهم جوزوا تولد
الانسان وساير انواع الحيوانات والنبات دفعة واحدة من غير سابقة

مادة

مادة ولا مدة ولا اجل ولا تربية وجوزوا في الجوهر الفرد ان يكون
حيا قادرا عالما عاقلا فاهما من غير حصول بنية ولا مزاج ولا رطوبة
ولا تركيب وجوزوا في الاعمى الذي يكون في الاندلس ان يبصر في ظلمة الليل البقة التي
تكون باقصى المشرق مع ان الانسان الذي يكون سليم البصر لا يرى الشمس الطالعة في
ضياء النهار فهذا قول اصحابنا والقول الثاني قول الفلاسفة الطبايعيين وهو
ان ذلك ممتنع على الاطلاق وزعموا انه لا يجوز حدوث الحوادث ودخولها في الوجود
الا على هذا الوجه المخصوص والطريق المعين قالوا وبهذا الطريق دفعنا عن
انفسنا التزام الجهالات التي ذكرناها والمحالات التي شرحناها واعلم انهم
وان زعموا ان ذلك غير لازم لهم الا انهم في الحقيقة يلزمهم ذلك
لزوما لا دافع له وتقريره ان هذه الحوادث التي تحدث في عالم الكون اما ان
تحدث لا لمؤثر او لمؤثر وعلى التقدير فالقول الذي ذكرناه لازم اما على القول بانها
تحدث ابتداء لا عن مؤثر فهذا القول باطل في صريح العقل الا انه ان يجوز
فالالزام المذكور لازم لانا اذا جوزنا حدوث الاشياء لا عن مؤثر ولا عن موجد
فكيف الامان من تجويز حدوث انسان لا عن الابوين ومن تجويز انقلاب الجبل
ذهبا والبحر دما فان تجويز حدوث الانسان لا عن مؤثر ولا عن موجد فكيف
فثبت ان هذا التقدير فالالزام المذكور لازم اما على التقدير الثاني وهو اثبات
مؤثر ومدبر لهذا العالم وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا بالذات واما ان يكون
فاعلا بالاختيار اما على التقدير الاول فالالزامات المذكورة لازمة وتقريره
انه اذا كان مؤثر العالم موجبا بالذات وجب الجزم بان اختصاص
كل وقت معين بالحادث المعين الذي حدث فيه انما يكون لاجل اختلاف الاشكال
الفلكية فيختلف حوادث العالم اذ لو لم نعتبر هذا المعنى لامتنع ان يكون العلة القديمة
الدائمة سببا لحدوث المعلولات الحادثة المتغيرة واذا ثبت هذا فنقول كيف
الامان من ان يحدث الفلك شكل غريب يقتضي حدوث انسان دفعة واحدة لا
عن الابوين وانه انتقال مادة الجبل من الصور الجبلية الى الصور الذهبية او الصور
الحيوانية وحينئذ يعود جميع الالزامات المذكورة واما على التقدير الثاني وهو
ان يكون مؤثره ومحدثه فاعلا مختارا فلا شك ان جميع الاشياء المذكورة محتملة لانه
لانه لا يمتنع ان ذلك الفاعل المختار بارادته انسانا دفعة واحدة لا عن الابوين
ويقلب الجبل ذهبا والبحر دما فثبت ان الاشياء التي التزموها علينا واردة على جميع
التقديرات وعلى جميع الفرق وانه لا دافع لها البتة والقول
الثالث وهو قول المعتزلة فانهم يجوزون انخراق العادات وانقلابها عن مجاريها
في بعض الصور دون البعض فاكثر شيوخهم يجوزون حدوث الزرع لا عن
الانسان دفعة واحدة لا عن الابوين ويجوز انقلاب الماء نارا وبالعكس
ويجوز حدوث الزرع لا عن سابقة بذر ثم قالوا انه لا يجوز ان يكون الجوهر الفرد الحاسه
موصوفا بالعلم والقدرة والحياة بل صحة مشروطة بحصول بنية مخصوصة
وزعموا ان عند كون الحاسة سليمة وكون المرئي حاضرا وعدم القرب القريب والبعد

البعيد بحصول الادراك وبالجملة فالجملة فالمعتزله فى بعض الصور لايعتبرون
مجارى العادات ويزعمون ان انقلابها انقلابها ممكن والحرامها جايزة فى ساير الصور
يزعمون انها واجبة ويمتنع زوالها وانقلابها ممكن وليس لهم بين الناس قانون
مضبوط ولا ضابط معلوم فلاجرم كان قولهم ادخل الاقاويل فى الفساد
واذا عرفت هذه التفاصيل فنقول ذوات الاجسام مماثلة فى تمام الماهية وكل
ما صح على الشئ صح على مثله فوجب ان يصح على كل جسم ما صح على غيره فاذا صح على بعض
الاجسام صفة من الصفات وجب صحتها على كلها مثل تلك الصفة واذا كان كذلك
كان جسم العصا قابلا للصفات التى باعتبارها تصير ثعبانا واذا كان كذلك
كان انقلاب العصا ثعبانا ممكنا وذلك هو المطلوب وهذا الدليل موقوف على اثبات
مقدمات ثلث اثبات ان الاجسام متماثلة فى تمام الذات واثبات ان
حكم الشئ حكم مثله واثبات انه تعالى قادر على الممكنات فاذا قامت الدلالة
على صحة هذه المقدمات فقد حصل المطلوب بالتمام المسئلة الثانية
قوله فاذا هى اى العصا وهى مؤنثة والثعبان الحية الضخمة الذكر فى قول
جميع اهل اللغة فاما مقدارها فغير مذكور فى القرآن ونقل عن المفسرين
فى صفتها اشياء فعن ابن عباس انها ملأت ثمانين ذراعا ثم شدت على فرعون
لتلعقه فوثب فرعون عن سريره هاربا واحدث فانهزم الناس ومات
منهم خمسة وعشرون الفا وقيل كان بين لحييها اربعين ذراعا فوضع
لحيها الاسفل على الارض والاعلى على سور القصر فصاح فرعون خذها يا موسى
فانا اومن فلما اخذها موسى عادت عصى كما كانت وفى وصف ذلك الثعبان
بكونه مبينا وجوه الاول تميز ذلك عما جاءت به السحرة من التمويه الذى
يلتبس على من لا يعرف سببه وبذلك تتميز معجزات الانبياء من الحيل
والتمويهات والثانى المراد انهم شاهدوا كونه حية لم يشتبه
الامر عليهم الثالث ان المراد ان ذلك الثعبان ابان قول موسى عن قول
المدعى الكاذب واما قوله ونزع يده فالنزع فى اللغة عبارة عن اخراج
الشئ عن مكانه بقوله اخرج يده اى اخرجها من جيبه او من جناحه
بدليل قوله تعالى وادخل يدك فى جيبك وقوله واضمم يدك الى جناحك
وقوله فاذا هى بيضاء للناظرين اى للنظارة لا تكون بيضاء للنظارة
قال ابن عباس وكان لها نور ساطع يضئ بين السماء والارض واعلم انه لما
كان البياض كالعيب بين تعالى فى غير هذه الآية انه كان من غير
سوء فان قيل بم يتعلق بقوله بيضاء والمعنى فاذا هى بيضاء للناظرين
اى للنظارة لا تكون بيضاء للنظارة الا اذا كان بياضها بياضا عجيبا
خارجا عن العادة يجتمع الناس للنظر اليه كما يجتمع النظارة فى العجائب بقى
ههنا مباحث فاولها ان انقلاب العصا ثعبانا من كم وجه يدل على المعجزة
والثانى فان هذا المعجز ذلك اعظم ام اليد البيضاء وقد استقصينا الكلام
فى هذين المطلوبين فى سورة طه والثانى ان المعجز الواحد كان كافيا

الجمع

الجمع بينهما كان عبثا وجوابه ان كثرة الدلايل توجب القوة فى اليقين وزوال الشك
ومن الملحدين من قال المراد بالثعبان واليد البيضاء شئ واحد وهو ان حجة موسى عليه
السلام كانت قوية ظاهرة قاهرة فتلك الحجة من حيث انها ابطلت اقوال المخالفين
واظهرت فسادها كانت كالثعبان العظيم الذى يتلقف حجج المبطلين ومن حيث كانت
ظاهرة فى نفسها وصفت باليد البيضاء كما يقال فى العرف لفلان يد بيضاء فى العلم
الفلانى اى قوة كاملة ومرتبة ظاهرة واعلم ان حمل هذين المعجزين على هذا
الوجه يجرى مجرى دفع التواتر وتكذيب الله ورسوله ولما بينا ان انقلاب العصا
حية امر ممكن فى نفسه فاى حامل يحملنا على المصير الى هذا التاويل ولما ذكر الله تعالى
ان موسى عليه السلام اظهر هذين النوعين من المعجزات حكى عن قوم فرعون انهم قالوا
ان هذا الساحر عليم وذلك لان السحر كان غالبا فى ذلك الزمان ولا شك ان مراتب
السحر كانت متفاضلة متفاوتة ولا شك انه يحصل فيهم من يكون فى غاية الكمال
فى ذلك العلم وبيانه فيهم والقوم زعموا ان موسى لكونه فى النهاية من علم السحر اتى بتلك
الصنعة ثم ذكروا انه انما اتى بذلك السحر طالبا للملك والرياسة فان قيل قوله
ان هذا الساحر عليم حكاه الله تعالى فى سورة الشعراء انه قاله فرعون لقومه وحكاه
فى هذه السورة ان قوم فرعون قالوا فكيف الجمع بينهما وجوابه من وجهين الاول
انه لا يمتنع انه قد قاله هو وقالوه هم فحكى الله تعالى قوله وقولهم ههنا
والثانى لعل فرعون قاله ابتداء فتلقته الملأ منه فقالوه لغيرهم او قالوه
عنه لساير الناس على طريق التبليغ فان الملوك اذا راوا رأيا ذكروه للخاصة
وهم يذكرونه للعامة فكذا ههنا فاما قوله فماذا تامرون فقد ذكر الزجاج
فيه ثلثة اوجه الاول ان كلام الملأ من قوم فرعون تم عند قوله يريد ان يخرجكم
من ارضكم بسحره ثم عند هذا الكلام قال فرعون مجيبا لهم فماذا تامرون وهو
خطاب للجمع لا للواحد فيجب ان يكون هذا الكلام من فرعون للقوم اما لو جعلناه
كلام القوم مع فرعون لكانوا قد خاطبوه بخطاب الجمع تفخيما لشانه لان
العظيم انما يكنى بكناية الجمع كما فى قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر انا ارسلنا نوحا
انا انزلناه فى ليلة القدر والحجة الثانية انه تعالى لما ذكر قوله فماذا تامرون
يوجب ان يكون العامل لقومه فماذا تامرون غير الذى قالوا ارجه وذلك
يدل على انه قوله فماذا تامرون كلام لغير الملأ من قوم فرعون واجيب عنه بانه
لا يبعد ان القوم قالوا ان هذا الساحر عليم ثم قالوا لفرعون وللاكابر من خدمه
فماذا تامرون ثم اتبعوه بقولهم ارجه واخاه فان الخدم والاتباع
يفوضون الامر والراى الى المخدوم والمتبوع اولا ثم يذكرون ما حصل فى خاطرهم
من المصلحة والقول الثانى ان قوله فماذا تامرون من بقية كلام القوم واحتجوا
عليه بوجهين الاول انه منسوق على كلام القوم من غير فاصل فوجب ان يكون ذلك
من بقية كلامهم والثانى ان الرتبة معتبرة فى الامر فوجب ان يكون قوله فماذا
تامرون خطابا من الادنى مع الاعلى وذلك يوجب ان يكون هذا من بقية
كلام الملأ من قوم فرعون معه واجيب عن هذا الثانى بان الرئيس والمخدوم

قد يقول لكل الجمع الحاضرين عنده من رهطه ورعيته ماذا تامرون ويكون غرضه
منه تطييب قلوبهم وادخال السرور في صدورهم وان يظهر من نفسه كونه
معظماً لهم ومعتقداً فيهم ثم ان القائلين بهذا من بقية كلام الملا من قوم فرعون معتقداً
ذكروا وجهين اخرين احدهما ان المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وحده
فانه يقال للرئيس المطاع ماترون في هذه الواقعة اي ماترى انت وحدك والمقصود
انك وحدك قائم مقام الجماعة والغرض منه التنبيه على كماله ورفعة شانه
وحاله والثاني ان يكون المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون واكابر دولته وعظماء
حضرته لانهم هم المستقلون بالامر والنهي قوله تعالى قالوا ارجه واخاه وارسل
في المداين حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم وجاء السحرة فرعون قالوا ائن لنا
لاجراً ان كنا نحن الغالبين قال نعم وانكم لمن المقربين اعلم ان في الاية مسايل
المسئلة الاولى قرا نافع والكسائي ارجه بغير همز وكسر الهاء والاشباع وقرا
عاصم وحمزة ارجه بغير الهمزة وسكون الهاء وقرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو
وارجيه بالهمزة وضم الهاء ثم ابن كثير يشبع الهاء على اصله والباقون لا يشبعون قال
الواحدي ارجيه مهموز وغير مهموز لغتان يقال ارجيت الامر وارجاته اي اخرته
ومنه قوله تعالى واخرون مرجون لامر الله وترجي قرئ في الايتين باللغتين
واما قراءة عاصم وحمزة بغير الهمز وجزم الهاء فقال الفراء هي لغة العرب
يقفون على الهاء المكني عنها في الوصل اذا تحرك ما قبلها وانشد فيصلح اليوم و
يفسده غدا قال وكذلك يفعلون بهاء التانيث فيقولون هذه طلحة
قد اقبلت وانشد لما راى ان لادعه ولا شبع ثم قال الواحدي ولا وجه
لهذا عند البصريين في القياس فقال الزجاج هذا شعر لا يعرف قائله ولو قاله
ذلك شاعر مذكور لقيل له اخطات المسئلة الثانية في تفسير قوله ارجه
قولان الاول الارجاء التاخير فقوله ارجيه اي اخره ومعنى اخره اي
اخر امره ولا تعجل في امره بحكم فتصير عجلتك والمقصود انهم حاولوا
معارضة معجزته بسحرهم يكون ذلك اقوى من قول موسى عليه السلام والقول
الثاني وهو قول الكلبي وقتادة ارجه اي احبسه قال المحققون هذا
القول ضعيف لوجهين الاول ان الارجاء في اللغة هو التاخير
في الامر لا الحبس والثاني ان فرعون ما كان قادراً على حبس موسى
عليه السلام اذ شاهد حال العصا اما قوله وارسل في المداين حاشرين
ففيه مسئلتان المسئلة الاولى هذه الاية تدل على ان السحرة كانوا
كثيرين في ذلك الزمان والا لم يصح قوله وارسل في المداين حاشرين
ياتوك بكل ساحر عليم ويدل ايضاً على في طبع الخلق معرفة المعارضة
فانها اذا امكنت فلا نبوة واذا تعذرت فقد صحت النبوة اما بيان ان السحر
ما هو وهل له حقيقة ام لا بل هو محض التمويه فقد سبق الاستقصاء فيه
في سورة البقرة المسئلة الثانية نقل الواحدي عن ابي القاسم الزجاج
اختلف اصحابنا في المدينة على ثلاثة اقوال الاول انها فعيلة لانها ماخوذة من

قولهم

قولهم مدن بالمكان يمدن مدوناً اذا قام به وهذا القايل يستدل باطباق القرا
على همزة المداين وهي مثل فعايل الصحايف وصحيفة وسفاين وسفينة والياء
اذا كانت زائدة في الواحد همزت في الجمع قبايل وقبيلة واذا كانت من نفس
الكلمة لم تهمز في الجمع نحو معايش ومعيشة والقول الثاني انها مفعلة وحكى هذا
الوجه فمعنى المدينة المملوكة من دانه يدينه اي ساسه فقولنا مدينة من دان
مثل معيشة من عاش وجمعها مداين على مفاعل كمعايش غير مهموز يكون اسماً للمكان والارض
الذي دانهم السلطان فيها اي ساسهم والقول الثاني قول المبرد مدينة
اصلها مديونة من دانه يدينه اذا قهره وساسه فاستثقلوا حركة الضمة
على الياء فسكنوها ونقلوا حركتها الى ما قبلها فاجتمع ساكنان الواو لانها
زائدة وحذف الزايد اولى من حذف الحرف الاصلي ثم كسروا الدال لتسلم الياء ولا
تنقلب واواً لانضمام ما قبلها فتختلط ذوات الواو بذوات الياء فهكذا القول فهكذا
في المبيع والمخيط والمكيل ثم قال الواحدي والصحيح انها فعيلة لاجماع القرا
على همز المداين المسئلة الثالثة قوله وارسل في المداين حاشرين يعني وارسل
في مداين صعيد مصر رجالاً يحشروا اليك ما فيها من السحرة قال ابن عباس
وهي قرية بالموصل واقول هذا النقل مشكل لان المجوس اتباع زرادشت و
زرادشت انما جاء بعد مضي موسى عليه السلام اما قوله ياتوك بكل ساحر
عليم ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي بكل سحار والباقون
بكل ساحر ومن قرا سحار فحجته انه قد وصف بعليم ووصفه به يدل على
تناهيه فيه وحذقه به فحسن لذلك ان يذكر بالاسم الدال على المبالغة في السحر ومن
قرا ساحر فهو مثل كتبة وكاتب ونحرة وناحر ويحتج ايضاً بقوله سحروا
اعين الناس واسم الفاعل من سحروا ساحر المسئلة الثانية الباء
في قوله بكل سحار يحتمل ان يكون بمعنى مع ويحتمل ان يكون باء التعدية المسئلة
الثالثة الباء في هذه الاية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك
الزمان وهذا يدل على صحة ما يقوله المتكلمون من انه تعالى يجعل
معجزة كل نبي من جنس ما كان غالباً على اهل ذلك الزمان فلما كان السحر غالبا
على اهل زمان عيسى كانت معجزته من جنس الطب ولما كانت الفصاحة
غالبة على زمان محمد صلى الله عليه وسلم لاجرم كانت معجزته من جنس
الفصاحة ثم قال تعالى وجاء السحرة فرعون قالوا ائن لنا لاجراً ان كنا نحن
الغالبين وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا نافع وابن كثير وحفص عن عاصم ان
لنا لاجرا بكسر الالف على الخبر والباقون على الاستفهام ثم اختلفوا فقرا ابو عمرو
بهمزة ممدودة على اصله والباقون بهمزتين قال الواحدي الاستفهام احسن
في هذا الموضع لانهم ارادوا ان يعلموا هل لهم اجر ام لا ولا يقطعون
على ان لهم الاجر ويقوي ذلك اجماعهم في سورة الشعراء على الهمز للاستفهام
وحجة نافع وابن كثير وحفص عن عاصم انهما ارادا همزة الاستفهام ولكنهما
حذفا ذلك من اللفظ وان كانت باقية في المعنى كقوله تعالى وتلك نعمة

تمنعها على فانه يذهب كثير من الناس الى ان معناه ثلث بالاستفهام وكما في قوله
هذا ربي وقيل ايضاً المراد ان السحرة اثبتوا لانفسهم اجرا عظيما لانهم قالوا لابد
لنا من اجر والتنكير للتعظيم كقول العرب ان له لابلا وان له لغنما يقصدون
الكثرة المسألة الثانية لقايل ان يقول هلا قيل وجاء السحرة فرعون فقالوا
وجوابه هو على تقدير سايل سال ما قالوا اذ جاءوه فاجيب بقوله فقالوا ائن
لنا لاجرا اى جعلا على الغلبة فان قيل فقوله وانكم لمن المقربين معطوف فما المعطوف
عليه وجوابه انه معطوف على محذوف سد مسده الايجاب كانه قال ايجابا
لقولهم ان لنا لاجرا نعم ان لكم اجرا وانكم لمن المقربين اراد انى لا اقتصر بكم
على الثواب بل ان يزيدكم عليه وتلك الزيادة انى اجعلكم من المقربين عندى
قال المتكلمون هذا يدل على ان الثواب انما يعظم موقعه اذا كان مقرونا
بالتعظيم المسألة الثالثة الاية تدل على ان الخلق كانوا عالمين بان فرعون
كان عبدا ذليلا مهينا والا لما احتاج الى الاستعانة بالسحرة في دفع
موسى ويدل ايضا على ان السحرة ما كانوا قادرين على قلب الاعيان والا لم يقلبوا — يقلبوا
التراب ذهبا ولم ينقلوا ملك فرعون لانفسهم ولم يجعلوا انفسهم
ملوك العالم ورؤساء الدنيا والمقصود من هذه الايات تنبيه الانسان
لهذه الدقايق وان لا يغتر بكلمات اهل الاباطيل قوله تعالى قالوا يا موسى
اما ان تلقى واما ان نكون نحن الملقين قال القوا فلما القوا سحروا اعين
الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم واوحينا الى موسى ان الق
عصاك فاذا هي تلقف ما يافكون فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون فغلبوا
هنالك وانقلبوا صاغرين في الاية مسايل المسألة الاولى قال الفرا — او يغلبوا
والكسائي في باب اما واما اذا كنت امرا او ناهيا او مخبرا فهي مفتوحة واذا كنت
مشترطا او شاكا او مخيرا فهي مكسورة تقول في المفتوحة اما الله فاعبده
واما الخمر فلا تشربوها واما زيد فقد خرج واما النوع الثاني فتقول
اذا كنت مشترطا اما تعطين زيدا فانه يشكرك قال الله تعالى فاما تثقفنهم في
الحرب فشرد بهم وتقول في الشك لا ادرى من قام اما زيد واما عمرو وتقول
في التخيير لى بالكوفة دار فاما ان اسكنها او ابيعها والفرق بين اما اذا كانت
للشرط وبين او انك اذا قلت جاءنى زيد او عمرو وقد يجوز ان يكون قد بنيت كلامك
على اليقين ثم ادركك الشك فقلت او عمرو فصار الشك فيهما فالاول الاسمين
فى او يجوز ان يكون بحيث يحسن السكوت عليه ثم يعترض الشك
فليستدرك بالاسم الاخير الا ترى انك تقول قام زيد وتسكت ثم تشك فتقول
او ابوك واذا ذكرت اما فانما تبنى كلامك من اول الامر على الشك فليس
يجوز ان تقول ضربت اما عبد الله وتسكت واما دخول ان في قوله اما ان
يعذبهم واما ان يتوب عليهم فقال الفرا ادخل ان في اما في هذه الاية لانها في
موضع الامر بالاختيار وهو موضع نصب كقول القايل اختر ذا او ذا كانهم
قالوا اختر اما ان تلقى او نلقى وقيل اما ان يعذبهم واما ان يتوب عليهم فقال

الفرا

الف اليس فيه امر بالتخيير الا ترى ان الامر لا يصلح ها هنا فكذلك لم يكن فيه
ان المسألة الثانية قوله اما ان تلقى يريد عصاه واما ان نكون نحن الملقين
اى ما معنا من الحبال والعصى فمفعول الالقا محذوف وفي الاية دقيقة
وهي ان القوم راعوا حسن الادب حيث قدموا موسى في الذكر فقال اهل التصوف
انهم لما راعوا هذا الادب لا جرم رزقهم الله الايمان ثم ذكروا ما يدل على
رغبتهم في ان يكون ابتداء الالقاء من جانبهم وهو قولهم واما ان نكون
نحن الملقين لانهم ذكروا الضمير المتصل وجعلوا الخبر معرفة لا نكرة واعلم
ان القوم راعوا الادب اولا واظهروا ما يدل على رغبتهم في الابتداء
بالالقاء قال موسى عليه السلام القوا ما انتم ملقون وفيه سوال وهو ان القاءهم
حبالهم وعصيهم معارضة للمعجزة بالسحر وذلك كفر والامر بالكفر كفر فكيف
يجوز لموسى عليه السلام ان يقول القوا والجواب عنه من وجوه الاول انه عليه
السلام انما امرهم بشرط ان يعلموا في فعلهم ان يكون حقا واذا لم يكن كذلك
كقول القايل لغيره اسقنى الماء من الجرة فهذا الكلام انما يكون امرا بشرط
حصول الماء في الجرة واما اذا لم يكن فيها فلا امر البتة كذلك ها هنا الثاني
ان القوم لما جاؤا للالقاء تلك الحبال والعصى على موسى عليه السلام وانهم لا
بد وان يفعلوا ذلك وانما وقع التخيير في التقديم والتاخير فعند ذلك اذن لهم
في التقديم ازديادا لشانه وقلة مبالاته بما وعده الله من التاييد والقوة وان
المعجزة لا يغلبها سحر ابدا الثالث انه عليه السلام كان يريد ابطال ما اتوا به
من السحر وابطال ما كان يمكن الا باقدامهم على اظهاره فاذن لهم في الاتيان
بذلك السحر ليمكنه الاقدام على ابطاله ومثاله ان من اراد سماع شبهة ملحد
ليجيب عنها ويكشف عن ضعفها وسقوطها يقول له هات وقل
واذكرها وبالغ في تقريرها ومراده منه انه اذا اجاب عنها بعد هذه المبالغة
فانه يظهر لكل احد ضعفها وسقوطها فكذا ها هنا ثم قال تعالى فلما القوا
سحروا اعين الناس واحتج به القايلون بان السحر محض التمويه قال
القاضي لو كان السحر حقا لكانوا سحروا قلوبهم لا اعينهم فثبت ان المراد
انهم تخيلوا احوالا عجيبة مع ان الامر في الحقيقة ما كان وفق ما تخيلوه
وقال الواحدى المراد سحروا اعين الناس اى قلبوها عن صحة ادراكها بسبب
تلك التمويهات وقيل انهم اتوا بالحبال والعصى ولطخوا تلك الحبال بالعصى
والحقوا تلك الحبال بالزيبق وجعلوا الزيبق في دواخل تلك العصى فلما
اثر تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها على بعض وكانت كثيرة جدا
فالناس تخيلوا انها تتحرك وتلتوى باختيارها وقوتها واما قوله واسترهبوهم
والمعنى ان العوام خافوا من حركات تلك الحبال والعصى قال المبرد استرهبوهم
ارهبوهم والسين زايدة وقال الزجاج استدعوا رهبة الناس حتى رهبهم الناس
وذلك بان بعثوا جماعة ينادون عند القائه ايها الناس احذروا فهذا
هو الاسترهاب وروى عن ابن عباس انه خيل الى موسى ان حبالهم وعصيهم

حيات مثل عصى موسى فاوحى الله عز وجل اليه ان الق عصاك وقال المحققون
ان هذا غير جائز لانه عليه السلام لما كان نبيا من عند الله كان على ثقة ويقين
من القوم لن يغالبوه وهو عالم بان ما اتوا به على وجه المعارضة فهو من باب السحر
والباطل ومع هذا الجزم فانه يمتنع حصول الخوف فان قيل اليس انه تعالى قال
فاوجس في نفسه خيفة موسى قلنا ليس في الاية ان هذه الخيفة لاجل هذا السبب
بل لعله عليه السلام خاف من وقوع التاخير في اظهار حجة موسى عليه السلام على
سحرهم ثم قال تعالى في صفة سحرهم وجاؤا بسحر عظيم روى ان السحرة قالوا قد
علمنا سحرا لا تطيقه سحرة اهل الارض الا ان يكون من امر السما فانه لا طاقة لنا به
انهم كانوا ثمانين الفا وقيل سبعين الفا وقيل بضعة وثلاثين الفا واختلف
الروايات فمن مقل ومن مكثر وليس في الاية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد
ثم قال تعالى واوحينا الى موسى ان الق عصاك فاذا هي تلقف ما يافكون وفيه
مسايل المسئلة الاولى فيه اضمار وحذف والتقدير فالقاها فاذا هي تلقف
المسئلة الثانية روى حفص عن عاصم تلقف ساكنة اللام خفيفة القاف
والباقون بتشديد القاف مفتوحة اللام تلقف وروى عن ابن كثير تلقف
بتشديد التاء والقاف وعلى هذا الخلاف في طه والشعرا اما من خفف قال
قال ابن السكيت اللقف مصدر لقفت الشي القفه لقفا اذا اخذته فاكلته
وابتلعته ورجل لقيف سريع الاخذ وقال اللحياني مثله ثقف يثقف ثقفا وثقيف
لقف ولقيف بين الثقافة واللقافة واما القراءة بالتشديد
فهي من تلقف يتلقف واما قراءة ابن كثير فاصلها تتلقف ادغم احدى التائين
في الاخرى المسئلة الثالثة قال المفسرون لما القى موسى العصا صارت
حية عظيمة حتى سدت الافق ثم فتحت فاها ثمانين ذراعا وابتلعت ما القوا
من حبالهم وعصيهم فلما اخذها موسى عليه السلام صارت عصا كما كانت
من غير تفاوت في الحجم والمقدار واعلم ان هذا مما يدل على وجود الاله القادر
المختار وعلى المعجز العظيم لموسى عليه السلام وذلك لان ذلك الثعبان العظيم
ابتلعت تلك الحبال والعصي مع كثرتها ثم صارت عصا كما كانت فهذا يدل على انه
تعالى اعدم اجسام تلك الحبال والعصي وعلى انه تعالى فرق بين تلك
الاجزاء وجعلها ذرات غير محسوسة واذهبها في الهوى بحيث لا يحس
بذهابها وتفرقها وعلى كلا التقديرين فلا يقدر على هذه الحالة احد الا
الله سبحانه وتعالى المسئلة الرابعة قوله ما يافكون فيه وجهان الاول
معنى الافك في اللغة قلب الشي عن وجهه ومنه قيل للكذاب افك لانه مقلوب
عن وجهه قال ابن عباس ما يافكون يريد يكذبون والمعنى ان العصى تلقف ما يافكون
به اي يقلبونه عن الحق الى الباطل ويزورونه على هذا التقدير لفظة ما موصولة
والثاني ان تكون ما مصدرية والتقدير فاذا هي تلقف افكهم تسمية للمافوك
الافك ثم قال فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون قال مجاهد والحسن ظهر
وقال الفراء فتبين ان الحق مع موسى قال اهل المعاني الوقوع ظهور الشي بوجوده

نازلا الى

نازلا الى مستقره وبسبب هذا الظهور ان السحرة قالوا لو كان ما صنع موسى
عليه السلام سحرا لبقيت حبالنا وعصينا ولم تفقد فلما فقدت ثبت ان ذلك
انما حصل بخلق الله وتقديره لا لاصل فهذا هو الذي لاجله تميز المعجز ولما
فقدت ثبت ان ذلك انما انفصل عن السحر قال القاضي فوقع الحق يعني قوة الثبوت
والظهور بحيث لا يصح فيه البطلان كما لا يصح في الواقع ان يصير لا واقعا فان قيل
قوله فوقع الحق يدل على هذا الظهور فكان قوله وبطل ما كانوا يعملون تكريرا من غير
فائدة قلنا المراد ان مع ثبوت الحق زالت الاعيان التي افكوها وهي تلك
الحبال والعصي فعند ذلك ظهرت الغلبة فلهذا قال تعالى فغلبوا هنالك
لانه لا غلبة اظهر من ذلك فانقلبوا صاغرين لانه لا ذل ولا صغار اعظم في حق
المبطل من ظهور بطلان قوله وحجته على وجه لا يمكنه فيه حيلة ولا شبهة
اصلا قال الواحدي لفظة ما في قوله وبطل ما كانوا يعملون يجوز ان تكون بمعنى
الذي فيكون المعنى بطل الحبال والعصي الذي عملوا به السحر اي زال وذهب بفقد
انها ويجوز ان تكون بمعنى المصدر كانه قيل بطل عملهم قوله تعالى والقي
السحرة ساجدين قالوا امنا برب العالمين رب موسى وهرون
في الاية مسايل المسئلة الاولى قال المفسرون ان تلك الحبال والعصي
كانت حمل ثلثماية بعير فلما ابتلعها ثعبان موسى وصارت عصا كما كانت قال
بعض السحرة لبعض هذا خارج عن السحر بل هو امر الهي فاستدلوا على ان
موسى صادق من عند الله تعالى قال المتكلمون وهذه الاية من اعظم الدلايل
على فضيلة العلم وذلك لان اولئك الاقوام كانوا عالمين بحقيقة السحر واقفين
على منتهاه فلما كان كذلك ووجدوا معجزة موسى عليه السلام خارجة عن حد
السحر علموا انه من المعجزات الالهية لا من جنس التمويهات البشرية ولو انهم
ما كانوا كاملين في علم السحر لما قدروا على الاستدلال لانهم كانوا يقولون لعله
اكمل منا في علم السحر فلاجل كمالهم في ذلك العلم انتقلوا من الكفر الى الايمان
فاذا كان علم السحر كذلك فما ظنك بكمال حال الانسان في علم التوحيد المسئلة
الثانية احتج اصحابنا بقوله تعالى والقي السحرة ساجدين وما ذاك الا الله رب
العالمين فهذا يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى قال مقاتل القاهم الله جل شانه
قالت المعتزلة الجواب عنه من وجوه الاول انهم لما شاهدوا الايات العظيمة
والمعجزات القاهرة لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين فصار كان ملقيا القاهم
الثاني قال الاخفش من سرعة ما سجدوا صاروا كانهم القاهم غيرهم لانهم
لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين الثالث انه ليس في الاية ان القاهم ملق الى
السجود الا انا نقول ذلك الملقي هم انفسهم والجواب ان خالق تلك الداعية في قلوبهم
هو الله سبحانه والا لافتقر في خلق تلك الداعية الى داعية اخرى ولزم التسلسل
وهو محال ثم ان اصل القدرة مع تلك الداعية الجازمة تصير موجبا للفعل
وخالق ذلك الموجب هو الله سبحانه وتعالى فكان ذلك الفعل والاثر مستندا
الى الله سبحانه وتعالى المسئلة الثالثة انه تعالى ذكر اولا انهم قالوا امنا

برب العالمين فما الفايدة فيه مع ان الايمان يجب ان يكون متقدما على السجود
وجوابه من وجوه الاول انهم لما ظفروا بالمعرفة سجدوا لله تعالى في الحال
وجعلوا ذلك السجود شكرا لله تعالى على الفوز بالمعرفة والايمان واظهار
الخضوع والتذلل لله تعالى فكانهم جعلوا ذلك السجود الواحد علامة على هذه
الامور الثلاثة على سبيل الجمع الوجه الثاني لا يبعد انهم عند الذهاب الى
السجود قالوا امنا برب العالمين وعلى هذا التقدير فالسوال زايل والوجه الصحيح
هو الاول المسئلة الرابعة احتج اهل التعليم بهذه الاية فقالوا الدليل
على ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا بقول النبي وان اولئك السحرة لما قالوا
امنا برب العالمين لم يتم ايمانهم فلما قالوا رب موسى وهرون تم ايمانهم وذلك
يدل على قولنا اجاب العلما عنه بانهم لما قالوا امنا برب العالمين قال لهم فرعون
اياي تعنون فلما قالوا رب موسى فقال اياي تعنون لاني ربيت موسى فلما قالوا
هرون زالت الشبهة وعرف الكل انهم كفروا بفرعون وامنوا باله السماء وقيل
انما خصصهما بالذكر بعد دخولهما في جملة العالمين وقيل خصهما بالذكر
تشريفا وتفصيلا كقوله ورسله وجبريل وميكال قوله تعالى قال امنتم
له قبل ان اذن لكم ان هذا لمكر مكرتموه في المدينة لتخرجوا منها اهلها
فسوف تعلمون لاقطعن ايديكم وارجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم اجمعين
قالوا انا الى ربنا منقلبون وما تنقم منا الا ان امنا بايات ربنا لما جاءتنا ربنا بابت
افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين في الاية مسايل المسئلة الاولى
قرا عاصم في رواية حفص امنتم بهمزة واحدة على لفظ الخبر وكذلك في طه
والشعرا وقرا عاصم في رواية حمزة والكسائي ءامنتم بهمزتين في جميعها
وقرا الباقون بهمزة واحدة ممدودة في جميعها على الاستفهام قال الفرا
اما قراءة حفص امنتم بلفظ الخبر من غير مدة فالوجه فيها انه يخبرهم بايمانهم
على وجه التقريع لهم والانكار عليهم واما القراءة بالهمزتين فاصلها ءامنتم
امنتم على افعلتم المسئلة الثانية اعلم ان فرعون لما راى اعلم الناس
بالسحر اقر بنبوة موسى عليه السلام عند اجتماع الخلق العظيم خاف من
ان يصير ذلك حجة قومه على نبيتنا عليه السلام فالقى في الحال نوعين من
من الشبهة الى اسماع العوام لتصير تلك الشبهة مانعة للقوم من اعتقاد
صحة نبوة موسى عليه السلام فالشبهة الاولى ان هذا لمكر مكرتموه في المدينة
والمعنى ان ايمان هولاء ليس لقوة الدليل بل لاجل انهم تواطوا مع موسى انه
اذا كان كذا وكذا فنحن نومن بك ونقر بنبوتك فهذا الايمان انما حصل بهذا
الطريق والشبهة الثانية ان غرض موسى عليه السلام والسحرة فيما تواطوا
عليه اخراج القوم من المدينة وابطال ملكهم ومعلوم عند جميع العقلاء ان
مفارقة الوطن والنعمة المالوفة من اصعب الامور فجمع فرعون اللعين
بين شبهتين لا يوجد اقوى منهما في هذا الباب وروى محمد بن جرير عن السدي
في حديث عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة ان موسى وامير السحرة

التقيا

التقيا فقال موسى عليه السلام ارايت ان غلبتك اتومن بي وتشهد ان ما جئت
به الحق قال الساحر لاتين غدا بسحر لا يغلبه سحر فوالله ان غلبتني لاومنن بك
لاومنن بك وفرعون ينظر الينا ويسمع قولنا فلهذا قال فرعون ان هذا لمكر
مكرتموه واعلم ان هذا يحتمل انه كان قد حصل ويحتمل ايضا ان فرعون القى
هذا الكلام في البين ليصير صارفا للعوام عن التصديق بنبوة موسى عليه السلام
قال القاضي وقوله قبل ان اذن لكم دليل على مناقضة فرعون في ادعاء الالهية
لانه لو كان الها لما جاز ان ياذن لهم في ان يومنوا به مع انه يدعوا ان لا اله غيره ثم
قال وذلك من خذلان الله الذي يظهر على المبطلين اما قوله فسوف تعلمون لا شبهة
في انه ابتداء وعيد ثم انه لم يقتصر على هذا الوعيد المجمل بل فسره بقوله تعالى لاقطعن ايديكم
وارجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم اجمعين وقطع اليد والرجل من خلاف معروف
المعنى وهو ان يقطعها من جهتين مختلفتين اما من اليد اليمنى والرجل اليسرى
واما الصلب فمعروف فتوعدهم بهذين الامرين العظيمين واختلفوا في
انه هل وقع ذلك منه وفي الاية ما يدل على احد الامرين واحتج بعضهم
على وقوعه بوجوه الاول انه تعالى حكى عن الملا من قوم فرعون انهم قالوا
اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ولو انه ترك اولئك السحرة وقومهم احيا
وما قتلهم لذكرهم ايضا ويحذرون عن الفساد الحاصل من جهته
ويمكن ان يجاب عنه فانهم طلبوا من الله الصبر على الايمان وعدم
الالتفات الى وعيده الثالث ما نقل عن ابن عباس انه فعل ذلك وقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف وايضا فهذا هو الاظهر مبالغة منه في تحذير
القوم عن قبول دين موسى عليه السلام وقال اخرون انه لم يقع من
فرعون ذلك بل استجاب الله لهم لدعائهم في قولهم وتوفنا مسلمين
لانهم سالوه تعالى ان يكون توفيهم من جهته لا بهذا القتل والقطع
وهذا الاستدلال قريب ثم حكى عن القوم ما لاجله ان يقع من المومنين
عند هذا الوعيد احسن وهو قولهم لفرعون وما تنقم منا الا
ان امنا بايات ربنا لما جاءتنا فتبين ان الذي كان منهم لا يوجب
الوعيد فلا انزل النقمة بهم بل يقتضي خلاف ذلك وهو الذي يبين لهم
في الاقرار عن الحق والاحتراز عن الباطل عند ظهور الحجة والدليل
يقال نقمت الامر اذا بالغت في كراهية الشي وقد سبق عند قوله قل يا اهل
الكتاب هل تنقمون منا قال ابن عباس يريد ما اتينا بذنب يعذبنا عليه
الا انا امنا بايات ربنا والمراد ما اتى به موسى عليه السلام من المعجز
الظاهرة التي لا يقدر عليها الا الله سبحانه وتعالى قوله افرغ علينا
صبرا الافراغ في اللغة الصب يقال درهم مفرغ اذا كان مصبوبا
في قالب وليس بمضروب واصله من افراغ الاناء وهو صب ما فيه قال مجاهد
اصبب علينا الصبر عند الصلب والقطع وفي الاية فوايد الفايدة الاولى
قوله افرغ علينا صبرا لانا ذكرنا ان افراغ الاناء هو صب ما فيه بالكلية

فكانهم طلبوا من الله كل الصبر لا بعضه والفائدة الثانية ان قوله صبرا
مذكور بصيغة التنكير وذلك يدل على التمام والكمال اى صبرا كاملا تاما
كقوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حياة اى حياة كاملة تامة والفائدة
الثالثة ان ذلك الصبر من قبلهم ومن اعمالهم ثم انهم طلبوا من الله و
ذلك يدل على ان فعل العبد لا يحصل الا بتخليق الله وقضائه قال القاضى
انما سألوه تعالى الالطاف التى يدعوهم الى الثبات والصبر وذلك
معلوم فى الادعية والجواب هذا عدول عن الظاهر ثم الدليل يأباه وذلك
لان الفعل لا يحصل الا عند حصول الداعية الجازمة وحصولها ليس الا من
قبل الله تعالى فيكون الكل من الله واما قوله وتوفنا مسلمين معناه على الدين
الحق الذى جاء به موسى وفيه مسئلتان المسئلة الاولى احتج اصحابنا
بهذه الاية على ان الايمان والاسلام لا يحصل بخلق الله تعالى وجه الاستدلال
به ظاهر والمعتزلة يحملونه على الالطاف والكلام عليه معلوم فيما سبق
المسئلة الثانية احتج القاضى بهذه الاية على ان الايمان والاسلام
واحد فقال انهم قالوا اولا امنا بايات ربنا ثم قالوا ثانيا وتوفنا مسلمين
فوجب ان يكون هذا الاسلام هو ذلك الايمان على ان احدهما هو الاخر قوله
تعالى وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ
وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ
قَاهِرُونَ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ
يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ اعلم انه بعد وقوع
هذه الواقعة لم يتعرض فرعون لموسى وما اخذه وما حبسه بل خلى
سبيله فقال له قومه اتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الارض واعلم
ان فرعون كلما راى موسى عليه السلام خافه اشد الخوف فلهذا السبب
لم يتعرض له الا ان القوم لم يعرفوا ذلك فحملوه على اخذه وحبسه و
قوله ليفسدوا فى الارض اى يفسدوا على الناس دينهم الذى كانوا عليه
واذا افسدوا عليهم اديانهم توسلوا بذلك الى اخذ الملك اما قوله ويذرك
فالقراءة المشهورة فيه ويذرك بالنصب عطفا على قوله ليفسدوا والانه
اذا تركهم كذلك وثانيها انه جواب الاستفهام بالواو كالجواب
بالفاء مثل قول الحطيئة
الم اك جاركم ويكون بينى وبينكم المودة والاخاء والتقدير
اتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الارض ويذرك والهتك قال الزجاج والمعنى
لا يكون منك ان تذر موسى وقومه ليفسدوا فى الارض ويذرك والهتك قال صاحب
الكشاف ويذرك والهتك بالرفع عطفا على اتذره وايذرك اى ايطلق
له ذلك او يكون مستانفا او حالا على معنى اتذره وهو يذرك والهتك
وقرا الحسن ويذرك بالجزم وقرا انس ونذرك بالنون والنصب اى
نصرفنا عن عبادتك فنذرها اما قوله والهتك قال ابو بكر الانبارى كان

ابن عباس

ابن عباس ينكر قراءة العامة ويقرأ والاهتك اى عبادتك ويقول ان فرعون
كان يعبد ولا يعبد وبه قرا ابن مسعود والضحاك بذلك اما قراءة العامة
والهتك فالمراد جمع اله وعلى هذا التقدير فقد اختلفوا فيه فقيل ان فرعون
كان قد صنع لقومه اصناما صغارا وامرهم بعبادتها وقال انا ربكم الاعلى
ورب هذه الاصنام فذلك قوله انا ربكم الاعلى وقال الحسن كان فرعون
يعبد الاصنام والذى خطر بالبال ان فرعون ان قلنا انه ما كان كامل
العقل لم يجز فى حكمة الله تعالى ارسال الرسول اليه وان كان عاقلا لم
يجز ان يعتقد فى نفسه كونه خالقا للسموات والارض ولم يجز من الجمع العظيم
من العقلاء ان يعتقدوا فيه ذلك لان فساده معلوم بالضرورة بل الاقرب
ان يقال انه كان دهريا منكرا لوجود الصانع وكان يقول مدبر هذا
العالم السفلى هو الكواكب وانا المخدوم فى العالم لتلك الطائفة والمربى لهم
فهو نفسه وقوله انا ربكم الاعلى انا مربيكم والمنعم عليكم والمطعم لكم
وقوله ما علمت لكم من اله غيرى اى لا اعلم لكم احدا يجب عليكم عبادته
الا اياى واذا كان مذهبه ذلك لم يبعد ان يقال انه قد اتخذ اصناما
على صور الكواكب ويعبدها ويتقرب اليها على ما هو دين عبدة الكواكب
وعلى هذا التقدير فلا امتناع فى حمل قوله تعالى ويذرك والهتك على
ظاهره هذا ما عندى فى هذا الباب واعلم ان على جميع الوجوه الاحتمالات
فالقوم ارادوا بذكر هذا الكلام حمل فرعون على موسى عليه السلام وحبسه
وانزال العذاب به فعند هذا لم يذكر فرعون ما هو حقيقة الحال وهو كونه
خائفا من موسى عليه السلام ولكنه قال سنقتل ابناءهم ونستحيى
نساءهم وانا فوقهم قاهرون وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع
وابن كثير سنقتل بفتح النون والتخفيف والباقون بضم النون والتشديد
على التكثير يعنى ابناء بنى اسرائيل ومن امن بموسى المسئلة الثانية المعنى
ان موسى انما يمكنه الافساد بواسطة الرهط والشيعة فنحن نسعى
فى تقليل رهطه وشيعته وذلك بان نقتل بنى اسرائيل ونستحيى نساءهم
ثم بين انه قادر على ذلك بقوله وانا فوقهم قاهرون والمقصود
منه انما يترك موسى وقومه لا عن عجز وخوف ولو اراد به البطش
لقدر عليه كان يوهم قومه انه انما لم يحبسه ولم يمنعه لعدم التفاته
اليه ولعدم خوفه منه واختلف المفسرون فمنهم من قال كان
يفعل كما فعله ابتداء عند ولادة موسى ومنهم من قال منع واتفق كون
على ان هذا التهديد وقع فى غير الزمان الاول ثم حكى تعالى عن موسى
عليه السلام انه قال لقومه استعينوا بالله واصبروا وهذا يدل
على ان الذى قاله الملأ لفرعون والذى قاله فرعون لهم قد عرفه
موسى وقد وصل اليه فعند ذلك قال لقومه استعينوا بالله واصبروا ان
الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فههنا امرهم

بشيئين وبشرهم بشيئين اما اللذان امر موسى عليه السلام بهما فالاول
الاستعانة بالله والثاني الصبر على بلاء الله وانما امرهم بالاستعانة بالله
وذلك من عرف انه لا مدبر في العالم الا الله انشرح صدره بنور معرفة الله
وحينئذ تسهل عليه انواع البلاء لانه عند نزول البلاء انه انما حصل
بقضاء الله وقدره فاستشعاره بمشاهدة قضاء الله يورثها من يشا
من عباده وهذا اطماع من موسى قومه في ان يورثهم الله ارض فرعون
بعد اهلاكهم وذلك معنى الارث وهو جعل الشي للخلف بعد السلف
والثاني قوله والعاقبة للمتقين فقيل المراد امر الاخرة فقط وقيل
المراد امر الدنيا فقط وهو الفتح والظفر والنصر على الاعداء وقيل المراد
مجموع الامرين وقوله للمتقين اشارة الى ان كل من اتقى الله وخافه
فالله تعالى يعينه في الدنيا والاخرة قوله تعالى قالوا اوذينا من قبل
أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم
في الأرض فينظر كيف تعملون اعلم ان قوم موسى عليه السلام لما سمعوا
ما ذكره فرعون من التهديد والوعيد خافوا وفزعوا وقالوا قد اوذينا
من قبل ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا وذلك لان بني اسرائيل كانوا قبل
مجي موسى عليه السلام مستضعفين في يد فرعون فكان يأخذ منهم
الجزية ويستعملهم في الاعمال الشاقة ويمنعهم من الترفه
والتنعم ويقتل ابناءهم ويستحيي نساءهم فلما بعث الله موسى رجاؤهم
في زوال تلك المضار والمتاعب فلما سمعوا ان فرعون اعاد التهديد
مرة ثانية عظم خوفهم وحزنهم فقالوا هذا الكلام فان قيل اليس
هذا القول يدل على انهم كرهوا مجي موسى وذلك يوجب كفرهم والجواب
ان موسى عليه السلام لما جاء وعدهم بزوال تلك المضار فظنوا انها
تزول على الفور فلما راوها ما زالت رجعوا اليه في كيفية ذلك
الوعد فبين موسى عليه السلام ان الوعد بازالتها لا يوجب ازالتها
في الحال وبين لهم انه سينجز لهم ذلك الوعد في الوقت الذي قدر له
والحاصل في هذا ما كان نفرة عن مجي موسى بالرسالة بل كان استكشافا
لذلك الوعد واعلم ان القوم لما ذكروا ذلك قال موسى عسى ربكم وقال
سيبويه عسى طمع واشفاق قال الزجاج وما يطمع الله فيه فهو واجب
ولقايل ان يقول هذا ضعيف لان لفظ عسى هاهنا ليس كلام الله بل
حكاية عن كلام موسى الا انا نقول مثل هذا الكلام اذا صدر عن الرسول
وظهرت حجة نبوته بالمعجزات الباهرة افاد قوة اليقين فازال
ما جاءهم من الانكسار والضعف فقوى موسى عليه السلام قلوبهم
بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليتمسكوا بالصبر ويتركوا الجزع المذموم

ثم بين بقوله فينظر كيف تعملون ما يجري مجرى البعث والتحريض على التمسك بطاعة الله
واعلم ان النظر قد يراد به الفكر الذي يفيد العلم وهو على الله محال وقد
يراد به تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته وهو على الله محال وقد يراد به
ويجب حمل اللفظ هاهنا عليها قال الزجاج اي يرى ذلك بوقوع ذلك منكم
لان الله تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم وانما يجازيهم على ما يقع منهم
فان قيل اذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم الاشكال لان الفاء في قوله
فينظر كيف للتعقيب فيلزم ان تكون رؤية الله لتلك الاعمال وذلك يوجب
ان تكون رؤية الله لتلك الاعمال متاخرة عن حصول تلك الاعمال
وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى قلنا تعلق رؤية الله بذلك الشي
نسبة حادثة والنسبة والاضافات لا وجود لها في الاعيان فلم يلزم ثلث
حدوث الصفة الحقيقية في ذات الله قوله تعالى ولقد اخذنا آل
فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون فاذا جاءتهم
الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه
الا انما طائرهم عند الله ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم انه تعالى
لما حكى عن موسى انه قال لقومه عسى ربكم ان يهلك عدوكم لا جرم
بدا هاهنا بالهلاك تنبيها للمكلفين على الزجر عن الكفر والتمسك بتكذيب
الرسل خوفا من نزول هذه المحن بهم فقال ولقد اخذنا آل فرعون
بالسنين وفي الاية مسائل المسئلة الاولى السنين جمع السنة قال
ابو علي الفارسي السنة على معنيين احدهما يراد بها الحول والثاني يراد بها
الجدب وهو خلاف الخصب فمما اريد به الجدب هذه الاية وقوله عليه السلام
اللهم سنين كسني يوسف وقال عمر رضي الله عنه انا لا نقطع في عام السنة
فلما كان يعني بها الجدب اشتقوا منها كما يشتق من الجدب فقيل اسنتوا
كما يقال اجدبوا قال الشاعر   ورجال مكة مسنتون عجاف
قال ابو زيد وبعض العرب تقول هذه سنين ورايت سنينا فيعرب
النون ونحوه قال الفرا ومنه قول الشاعر   دعاني من نجد فان سنينه
لعبن بنا شيبا وشيبننا مردا   قال الزجاج السنين في كلام العرب
الجدوب يقال مستهم السنة ومعناه جدب السنة وشدة السنة
اذا عرفت هذا فنقول قال المفسرون اخذنا آل فرعون بالسنين
يريد الجوع والقحط عاما بعد عام فالسنين لاهل البوادي ونقص من
الثمرات لاهل القرى ثم قال تعالى لعلهم يذكرون وفيه مسئلتان الاولى
ظاهر الاية انها انما انزل عليهم هذه المضار لاجل ان يرجعوا عن طريق
التمرد والعناد الى الانقياد والعبودية وذلك لان احوال الشدة
ترقق القلب وترغب فيما عند الله والدليل قوله تعالى واذا مسكم الضر في
البحر ضل من تدعون الا اياه واذا مسه الشر كان يؤسا واذا مسه الشر

فقد دعا عليهم المسئلة الثانية قال القاضي هذه الاية تدل على انه فعل
ذلك ارادة منه ان يذكروا لا ان يصروا على ما هم عليه من الكفر اجاب
الواحدي عنه بانه قد جاء لفظ الابتلاء والاختبار في القرآن لا بمعنى انه
تعالى يمتحنهم لان ذلك على الله محال بل بمعنى انه تعالى عاملهم معاملة
تشبه الابتلاء والامتحان فكذا هاهنا ثم بين تعالى انهم عند نزول تلك المحن
عليهم يقدمون على ما يزيد في كفرهم ومعصيتهم فقال فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا
هذه قال ابن عباس يريد بالحسنة الغيث والخصب والثمار والمواشي والسعة
في الرزق والعافية والسلامة وقالوا لنا هذه اي نستحقه على العادة التي جرت
من كثرة نعمنا وسعة ارزاقنا ولم يعلموا انه من الله فيشكروه ويقوموا بحق
النعمة فيه وقوله وان تصبهم سيئة يريد القحط والجدب والمرض والضر
والبلاء يطيروا بموسى ومن معه اي يتشاءموا به وقالوا انما اصابنا
هذا الشر بشوم موسى وقومه والتطير التشاؤم في قول جميع المفسرين وقوله
يطيروا هو في الاصل يتطيروا ادغمت التاء في الطاء لانهما من مكان واحد
من طرف اللسان واصول الثنايا وقوله الا انما طائرهم عند الله اي من قبل الله
اي انما جاءهم الشر بقضاء الله وحكمه فالطائر هاهنا الشوم ومثله قوله
تعالى في قصة ثمود قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله قال الفراء
وقد تشاءمت اليهود بالنبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقالوا غلت
اسعارنا وقلت امطارنا وكثرت موتانا قال الازهري قيل للشوم طائر وطير
لان العرب كان لها عادات بالسانح والبارح فسموا الشوم طيرا وطائرا
لتشاؤمهم ثم اعلم انه تعالى قال على لسان رسوله ان طيرتهم باطلة فقال
لا طيرة ولا هامة وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتفاءل ولا يتطير واصل
الفال الكلمة الحسنة وكانت العرب مذهبها في الفال واحد فاثبت النبي صلى الله
عليه وسلم الفال وابطل الطيرة وقال علي رضي الله عنه ولا بد من ذكر فرق بين البابين
والاقرب ان يقال الارواح الانسانية اصفى واقوى من الارواح البهيمية والطيرية فالكلمة
التي تجري على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها على شيء من الاحوال القول الثاني
في تفسير الطائر قال ابو عبيدة الا انما طائرهم عند الله اي حظهم فهو معنى ما روي
عن ابن عباس انه قال طائرهم ما قضي عليهم وقدر لهم والعرب تقول اطيرت
المال وطيرته بين القوم فطار لكل منهم سهمه اي حصل له ذلك السهم واعلم
ان كلا القولين والمعنى ان كل ما يصيبهم من خير او شر فهو بقضاء الله وتقدير الله
ولكن اكثرهم لا يعلمون ان الكل من الله تعالى وذلك لان اكثر الخلق يضيفون الحوادث
الى الاسباب المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله وتقديره والحق ان الكل من الله لان كل موجود
اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته
والممكن لذاته يستند الى الواجب لذاته فبهذا الطريق كون الكل من الله تعالى فاسنادها الى غير الله يكون
جهلا بكمال الله قوله تعالى وقالوا مهما تاتنا به من اية لتسحرنا بها

فما نحن لك بمؤمنين فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم ايات مفصلات
فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين اعلم انه تعالى حكى عنهم في الاية الاولى انهم لجهلهم
اسندوا حوادث هذا العالم لا الى قضاء الله وقدره فحكى عنهم في هذه الاية نوعا اخر
من انواع الجهالة والضلالة وهو انهم لم يميزوا بين المعجزات وبين السحر وجعلوا جملة
الايات مثل انقلاب العصا حية من باب السحر وقالوا لموسى انا لا نقبل
منها شيئا البتة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في كلمة مهما قولان الاول
ان اصلها ما ما الجزاء والثانية هي التي تزاد تاكيد للجزاء كما تزاد في سائر حروف الجزاء
كقولهم اما وحيثما وكيفما كقوله تعالى فاما تثقفنهم في الحرب هو كقولك ان
تثقفنهم ثم ابدلوا من الف ما الاولى هاء كراهة لتكرار اللفظ فصار مهما هذا قول الخليل
والنضر بن شميل والثاني وهو قول الكسائي اصله مه بمعنى الكف اي اكفف دخلت
على ما التي للجزاء كانهم قالوا اكفف ما تاتنا به من اية فتسحرنا بها فهو كذا وكذا الى
المسئلة الثانية قال ابن عباس ان القوم لما قالوا لموسى ايتنا باية من ربك فهي
عندنا من باب السحر ونحن لا نؤمن بها البتة وكان موسى عليه السلام فاستجاب الله
فارسل عليهم الطوفان الدائم ليلا ونهارا سبتا الى سبت حتى كان الرجل منهم
لا يرى شمسا ولا قمرا ولا يستطيع الخروج من داره فجاءهم الغرق فصرخوا الى فرعون
فاستغاثوا به الى موسى عليه السلام فقال اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحرا واحدا
فان كشفت عنا العذاب امنا بك فازال الله عنهم المطر وارسل الرياح فجففت الارض
وخرج من النبات ما لم يروا مثله قط فقالوا هذا الذي جزعنا منه خير لنا لكنا
لم نشعر فلا والله لا نؤمن بك ولا نرسل معك بني اسرائيل فنكثوا العهد فارسل الله عليهم
الجراد فاكل النبات وعظم عليهم الامر حتى صارت عند طيرانها تغطي الشمس ووقع
بعضها على بعض في الارض ذراعا فاكلت النبات فصرخ اهل مصر فدعا موسى
فارسل الله تعالى ريحا فاحتمل الجراد فالقاه في البحر فنظر اهل مصر الى بقية
من كلئهم وزرعهم وكان يكفيهم فقالوا هذا الذي بقي يكفينا ولا نؤمن بك
فارسل الله بعد ذلك القمل سبتا الى سبت فلم يبق بارضهم عود اخضر الا
اكلته فصاحوا وسال موسى ربه فارسل عليهم الضفادع بعد ذلك فخرج من البحر
مثل الليل الدامس ووقع في الثياب والاطعمة فكان الرجل منهم يستيقظ و
على فراشه ذراع فصرخوا الى موسى وحلفوا وقالوا لئن رفعت عنا العذاب
لنؤمنن لك فدعا الله تعالى فاصاب الضفادع وارسل عليها فاحتملها ثم اظهروا
الكفر والعناد فارسل الله عليهم الدم فجرت انهارهم دما فلم يقدروا على الماء العذب
وبنو اسرائيل كانوا يجدون الماء العذب الطيب حتى يبلغ منهم الجهد فخرج
وركب فرعون واشراف قومه الى انهار بني اسرائيل فجعل الرجل يدخل منهم
النهر فاذا اغترف صار في يده دما فمكثوا في ذلك سبعة ايام لا يشربون الا
الدم فقالوا لئن كشفت عنا الرجز الى اخر الاية فهذا هو القول المرضي عند
اكثر المفسرين وقد وقع في اكثرها اختلافات اما الطوفان فقال الزجاج الطوفان
من كل شيء ما كان محيطا مطبقا بالقوم كلهم كالغرق الذي يشمل المدن الكثيرة فانه

١٤١

يقال له طوفان وكذلك القتل الذريع طوفان والموت الجارف طوفان وقال الاخفش
هو فعلان هو الطوف لانه يطوف متى شاء قال وواحدته في القياس طوفانة
وقال المبرد مصدر مثل الرجحان والنقصان ولا حاجة به الى ان يطلب له واحد
اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون على ان هذا الطوفان هو المطر الكثير على ما
روينا عن ابن عباس رضي الله عنه وروي عن عطا انه قال الطوفان الموت
وهذا القول مشكل لانهم لو ماتوا لم يكن الارسال ساير انواع العذاب عليهم فائدة
بل لو صح هذا الخبر وجب حمل لفظ الموت على حصول اسباب الموت مثل المطر
الشديد والسيل العظيم وغيرهما واما الجراد فهو معروف والواحد
جرادة وبنت مجرودة قد اكل ورقها وقال اللحياني ارض جرادة واصل هذا
كله من الجرد وهو اخذك الشيء لا على سبيل البحت والسحت ومنه يقال للثوب
الذي قد ذهب زئبره جرد وارض جرد لا نبات فيها واما القمل فقد اختلفوا
فيه قيل هو الذباب الصغار التي لا اجنحة لها وهي بنات الجراد وعن
سعيد بن جبير هو السوس الذي يخرج من الحنطة وقال ابن السكيت انه شيء
يقع في الزرع ليس بجراد فياكل السنبلة وهي غضة قبل ان تقوى وحينئذ
يطول الزرع فلا سنبل له وقيل انها كبار القردان وعن سعيد بن
جبير كان عندهم اعفر فضربه موسى بعصاه فصار قملا فاخرجت في اسادهم
واشعارهم واشفار عيونهم وحواجبهم ولزم جلودهم كانه الجدري فصرخوا
وصاحوا وفزعوا الى موسى فدفع عنهم فقالوا قد تيقنا الان انك ساحر
عليم وعزة فرعون لا نؤمن لك ابدا وقرا الحسن والقمل بفتح القاف
وسكون الميم يريد القمل المعروف واما الدم فما ذكرنا ونقل صاحب الكشاف
انه قيل يسقيهم سلط عليهم الرعاف وروي ان موسى عليه السلام مكث فيهم بعد
ما تلقى السحرة عشرين سنة يريهم هذه الايات واما قوله تعالى ايات مفصلات
ففيه وجوه احدها مفصلات اي مبينات ظاهرات لا يشكل على عاقل انها من ايات الله
التي لا يقدر عليها غيره وثانيها مفصلات اي فصل بين بعضها بزمان يمتحن فيه احوالهم
وينظرون ايقبلون الحجة والدليل او يستمرون على الخلاف والتقليد قال المفسرون
كان العذاب يبقى عليهم من السبت الى السبت وبين العذاب شهر وهذا معنى قوله
ايات مفصلات قال الزجاج وقوله ايات منصوب على الحال فاستكبروا يريد عن
عبادة الله وكانوا قوما مجرمين مصرين على الجرم والذنب كما يقولون ان
هذه الانواع المذكورة من العذاب كانت عند وقوعها مختصة بقوم فرعون
وكان بنو اسرايل منها في امان ووقوع ان كل واحد منهم في نفسه معجزة ثم
اختصاصه بالقبطي دون الاسرائيلي معجزة اخرى قال قائل لما علم الله تعالى من
حال اولئك الاقوام انهم لا يؤمنون بالمعجزات فما الفايدة في تواليها واظهار الكثير
منها وايضا فقوم محمد صلى الله عليه وسلم طلبوا المعجزات فما اجيبوا فما
الفرق والجواب اما على قول اصحابنا فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد واما على قول

وكانوا

المعتزلة

المعتزلة في رعاية الصلاح فلعله علم من قوم موسى ان بعضهم كان يؤمن عند
ظهور تلك المعجزات الزائدة وعلم من قوم محمد عليه السلام ان احدا منهم لا يزداد
بسبب ظهور تلك المعجزات الزائدة الا كفرا فظهر الفرق قوله تعالى
ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت
عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني اسرائيل فلما كشفنا عنهم الرجز
الى اجل هم بالغوه اذا هم ينكثون اعلم انا ذكرنا الرجز عند قوله فانزلنا على الذين
ظلموا رجزا من السماء في سورة البقرة وهو اسم للعذاب ثم انهم اختلفوا في المراد
بهذا الرجز فقال بعضهم انه عبارة عن الانواع الخمسة المذكورة من العذاب
الذي كان نازلا وقال سعيد بن جبير الرجز معناه الطاعون وهو العذاب
السادس اصابهم فمات به من القبط سبعون الف انسان في يوم واحد فتركوا
غير مدفونين واعلم ان القول الاول قوي لان لفظة مفرد محلى بالالف
واللام فينصرف الى المعهود السابق وهاهنا المعهود السابق هو الانواع
الخمسة التي تقدم ذكرها واما غيرها فمشكوك فيه فحمل اللفظ على المعلوم
اولى من حمله على المشكوك فيه اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى
بين ما كانوا عليه من المناقضة القبيحة لانهم تارة يكذبون موسى واخرى
عند الشدائد يفزعون اليه فزع الامة الى نبيها ويسالونه ان يسال ربه
دفع ذلك العذاب عنهم وذلك يقتضي انهم سلموا له كونه نبيا مجاب الدعوة
ثم بعد زوال تلك الشدائد يعودون الى تكذيبه والطعن في نبوته
وانه انما يصل الى مطالبه بسحره فمن هذا الوجه يظهر انهم يناقضون في
هذه الاقاويل اما قوله تعالى حكاية عنهم ادع لنا ربك بما عهد عندك
مصدر والمعنى بعهده عندك وهو النبوة في هذا الباب وجهان الاول انها
متعلقة بقوله ادع لنا ربك والتقدير ادع لنا متوسلا اليه بعهده
عندك والوجه الثاني في هذا الباب ان يكون قسما وجوابها قوله لنؤمنن
اي اقسمنا بعهد الله عز وجل عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك
ولنرسلن معك بني اسرائيل كانوا قد اخذوا بني اسرائيل بالكد الشديد
ووعدوا موسى على دعايه فكشف العذاب عنهم الايمان والتخلية عن بني اسرائيل
وارسالهم معه يذهب بهم ان شاء وقوله فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم
بالغوه اذا هم ينكثون والمعنى ان ما انزلنا عليهم مطلقا وما كشفنا عنهم الرجز
في جميع الوقايع بل انزلنا عليهم العذاب الى اجل معين وعند هي ذلك الاجل
لا يزيل عنهم العذاب الحاصل معين بل يهلكهم به وقوله اذا هم ينكثون هو جواب
لما والمعنى فلما كشفنا عنهم فاجاوا النكث وبادروه ولم يؤخروه فلما كشفنا عنهم
نكثوا قوله تعالى فانتقمنا منهم فاغرقناهم في اليم بانهم كذبوا باياتنا
وكانوا عنها غافلين اعلم ان المعنى انه تعالى لما كشفنا عنهم العذاب مرة بعد
مرات وكرات ولم يمتنعوا عن كفرهم وجهلهم ثم بلغوا الاجل الموقت انتقم
منهم بان اهلكهم بالغرق والانتقام في اللغة سلب النعمة بالعذاب واليم

الوقايع

البحر قال صاحب الكشاف اليم البحر الذي لا يدرك قعره وقيل هو لجة
البحر ومعظم مائه واشتقاقه من اليم لانه يقصدونه وبين تعالى
بقوله بانهم كذبوا باياتنا ان ذلك الانتقام هو لهذا التكذيب وكانوا
عنها غافلين اختلفوا في الكناية في عنها فقيل عنها انها عائدة
الى النقمة التي دلت عليه قوله انتقمنا والمعنى فكانوا عن النقمة قبل
حلولها غافلين وقيل الكناية عائدة الى الايات وهو اختيار الزجاج قال
لانهم لا يعتبرون التي تنزل بهم فان قيل الغفلة ليست من فعل الانسان
ولا يحصل باختياره فكيف جاء الوعيد على الغفلة قلنا المراد بالغفلة
هاهنا الاعراض عن الايات وعدم الالتفات اليها فهم اعرضوا عنها
حتى صاروا كالغافلين فان قيل اليس قد ضموا الى التكذيب والغفلة معاصي
كثيرة فكيف يكون الانتقام بهذين دون غيرهما قلنا في بيان انه تعالى
انتقم بهذين دلالة على نفي ما عداه والاية تدل على ان الواجب في الايات
النظر فيها فلذلك ذمهم فيها بانهم قد غفلوا عنها وذلك يدل على ان
التقليد طريق مذموم قوله تعالى واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون
مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني
اسرايل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون
اعلم ان موسى عليه السلام كان قد ذكر لبني اسرايل قوله عليه السلام عسى ربكم
ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون فهاهنا لما بين انه
تعالى اورثهم ارضهم وديارهم فقال واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون
والمراد من ذلك الاستضعاف انه كان يقتل ابناءهم ويستحيي نساءهم ويا
ياخذ منهم الجزية ويستعملهم في الاعمال الشاقة واختلفوا في مشارق الارض
ومغاربها فبعضهم حمله على مشارق الارض الشام ومصر ومغاربها لانها
هي التي كانت تحت تصرف فرعون وايضا قوله التي باركنا فيها الخصب
وسعة الارزاق وذلك لا يليق الا بارض الشام والقول الثاني ان المراد
جملة الارض وذلك لانه خرج من جملة بني اسرايل داود وسليمان
وقد ملكا الارض وهذا يدل على ان الارض وذلك لانه خرج من جملة
هاهنا اسم الجنس وقوله وتمت كلمة ربك الحسنى وقوله ونريد ان نمن على
الذين استضعفوا في الارض الى قوله ما كانوا يحذرون والحسنى تانيث
الاحسن صفة للكلمة ومعنى تمت على بني اسرايل مضت عليهم واستمرت
من قولهم تم عليه الامر اذا قضى عليه وقيل معنى تمام الكلمة الحسنى انجاز
الوعد الذي تقدم باهلاك عدوهم فالشيء يبقى كالشيء المعلق فاذا حصل
الموعود به فقد تم ذلك الوعد وكمل قوله بما صبروا انما هو بسبب صبرهم و
حسبك بهم حاثا على الصبر ودالا على ان من قابل البلاء بالجزع وكله الله
الله اليه ومن قابله بالصبر وانتظار النصر ضمن الله له بالفرج وقرا عاصم
في رواية وتمت كلمات ربك الحسنى ونظيره من ايات ربه الكبرى وقوله

ودمرنا

ودمرنا قال الليث الدمار الهلاك التام فقال دمر القوم يدمرون
دمارا اي هلكوا وقوله ما كان يصنع فرعون وقومه قال ابن عباس يريد
المصانع وما كانوا يعرشون يعني يعرشون من الجنات ومنه قوله تعالى
وهو الذي انشا جنات معروشات وقيل وما كانوا يرفعون من الابنية
المشيدة في السماء كصرح هامان وغيره وقرئ يعرشون بالكسر
والضم وذكر الواحدي ان الكسر افصح فقال صاحب الكشاف بلغني انه
قرا بعض الناس يغرسون من غرس الاشجار وما احسبه الا تصحيفا منه
وهذا اخر ما ذكره الله تعالى من قصة فرعون وقومه وتكذيبهم بايات
الله قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرايل البحر فاتوا على قوم يعكفون على
اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون
ان هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى
لما بين انواع نعمه على بني اسرايل بان اهلك عدوهم واورثهم ارضهم
وديارهم اتبع ذلك بالنعمة العظمى وهي ان جاوزهم البحر مع السلامة و
ذلك بان فلق البحر عند ضرب موسى البحر بالعصا وجعله يبسا فبين ان
بني اسرايل لما شاهدوا قوما يعكفون على عبادة اصنامهم جهلوا
وارتدوا وقالوا لموسى عليه السلام اجعل لنا الها كما لهم الهة ولا شك ان
القوم لما شاهدوا المعجزات القاهرة التي اظهرها الله لموسى على فرعون ثم
شاهدوا ان الله تعالى اهلك فرعون وجنوده وخص بني اسرايل
بانواع السلامة والكرامة ثم انه بعد هذه المواقف والمقامات يذكرون
هذا الكلام الفاسد الباطل كانوا في نهاية الجهل وغاية الضلالة اما قوله تعالى
وجاوزنا ببني اسرايل البحر فقال جاوز الوادي اذا قطعه وجعله وراءه و
جاوز بغيره عبر به وقرئ وجوزنا الى ما يقال اجاز المكان وجوزه وجاوزه
بمعنى جازه فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قال الزجاج مواظبون
عليها وملازمون لها يقال لكل من لزم شيئا وواظب عليه عكف عليه يعكف
ومن هذا قيل الملازم المسجد معتكف قال قتادة وكان اولئك القوم
من لخم وكانوا نزولا بالرقة وكان ابن جريج يقول كانت تلك الاصنام
تماثيل بقر وذلك اول قصة العجل ثم حكى عنهم انهم قالوا يا موسى اجعل لنا
الها وخالقا ومدبرا لان الذي يحصل بفعل موسى وتقديره لا يمكن ان يكون
خالقا للعالم ومدبرا ومن شك في ذلك لم يكن كامل العقل فالاقرب انهم
طلبوا من موسى ان يعين لهم اصناما وتماثيل يتقربون بعبادتها الى الله
تعالى اذا عرفت هذا فالقائل ان يقول لم كان هذا القول كفرا فنقول كل الانبيا
عليهم السلام اجمعوا على ان عبادة غير الله كفر سوى اعتقد في ذلك الغير
كونه الها للعالم او اعتقد فيه ان عبادته تقربه الى الله لان العبادة نهاية
التعظيم لا تليق الا بمن يصدر منه نهاية الانعام والاكرام فان قيل فهل هذا القول
صدر من جميع بني اسرايل او من بعضهم قلنا بل من بعضهم لانه كان مع موسى السبعون

المختارون وكان فيهم من يرتفع عن هذا السؤال الباطل ثم انه تعالى حكى عن موسى
عليه السلام انه اجابهم فقال انكم قوم تجهلون وتقرير هذا الجهل ما ذكرنا ان العبادة
للتعظيم فلا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام وهو خلق الجسم والحياة والشهوة
والقدرة والعقل وخلق الاشياء المنتفع بها والقادر على هذه الاشياء ليس
الا الله سبحانه فوجب ان لا تليق العبادة الا به فان قالوا اذا كان مرادهم
بعبادة تلك الاصنام التقرب بها الى تعظيم الله سبحانه فما الوجه في قبح
هذه العبادة قلنا فعلى هذا التقدير لم يتخذوها الهة اصلا وانما جعلوها
كالقبلة وذلك ينافي قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة ويجوز ان يكون ما
موصولة وفي قوله لهم ضمير يعود اليه والهة بدل من ذلك الضمير تقديره كالذي
هو لهم الهة ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام انه قال هؤلاء متبر ما هم
فيه قال الليث التبار الهلاك يقال تبر الشيء يتبر تبارا والتتبير
الاهلاك ومنه قوله تعالى وكلا تبرنا تتبيرا ويقال للذهب المنكسر
المتفتت التبر فقوله متبر ما هم فيه اي مهلك مدمر وقوله وباطل
ما كانوا يعملون قيل البطلان عدم الشيء اما بعدم ذاته او بعدم فائدته
والمراد من بطلان عملهم انه لا يعود عليهم من ذلك العمل نفع ولا دفع
ضرر وتحقيق القول في هذا الباب ان المقصود من العبادة ان تصير
المواظبة على تلك الاعمال سببا لاستحكام ذكر الله في القلب حتى تصير
تلك الروح سعيدة بحصول تلك المعرفة فيها فاذا اشتغل الانسان بعبادة
غير الله تعلق قلبه بغير الله ويصير ذلك التعلق سببا لاعراض القلب
عن ذكر الله واذا ظهر هذا التحقيق ظهر ان الاشتغال بعبادة غير الله
متبر وباطل وسعي في تحصيل ضد الشيء ونقيضه لانا بينا ان المقصود
من العبادة رسوخ معرفة الله في القلب والاشتغال بعبادة
غير الله يزيل معرفة الله عن القلب فكان هذا ضد الغرض ونقيضا
للمطلوب قوله تعالى قال أغير الله أبغيكم الها وهو فضلكم على
العالمين اعلم انه تعالى حكى عن موسى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة
فهو عليه السلام ذكر في الجواب وجوها كثيرة اولها انه حكم عليهم بالجهل فقال
انكم قوم تجهلون وثانيها انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه اي سبب
للهلاك والخسران وثالثها انه قال وباطل ما كانوا يعملون اي هذا
العمل الشاق لا يفيدهم نفعا في الدنيا والدين ورابعها ما ذكره في
هذه الاية من التعجب منهم على وجه يوجب الانكار والتوبيخ فقال
قل اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين والمعنى ان الاله ليس
يطلب ويلتمس ويتخذ بل الاله هو الذي يكون قادرا على الانعام
بالايجاد واعطاء الحياة وجميع النعم وهو المراد من قوله وهو فضلكم على العالمين
فهذا الموجود هو الاله الذي يجب على الخلق عبادته وكيف يجوز العدول
عن عبادته الى عبادة غيره قال الواحدي يقال بغيت فلانا

يعود

شيئا

٣٨١

شيئا وبغيته له قال تعالى يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم وفي انتصاب قوله
الها وجهان احدهما انه نصب على الحال كانه قيل اطلب لكم غير الله
معبودا ونصب غير في هذا الوجه كالمفعول به الثاني ان نصب الها
على المفعول به والمقدمة التي لو تاخرت كانت صفة كما تقول ابغيكم
الها غير الله وقوله فضلكم على العالمين فيه قولان الاول المراد انه تعالى
فضلهم على عالمي زمانهم الثاني انه تعالى خصهم بتلك الايات القاهرة و
لم يحصل مثلها لاحد من العالمين وان كان غيرهم فضلهم بسائر الخصال
ومثاله رجل تعلم علما واحدا واخر تعلم علوما كثيرة سوى ذلك العلم
فصاحب العلم الواحد مفضل على صاحب العلوم الكثيرة الا ان صاحب
العلوم الكثيرة مفضل على صاحب العلم الواحد في الحقيقة قوله تعالى واذ
انجيناكم من ال فرعون يسومونكم سوء العذاب يقتلون ابناءكم
ويستحيون الى قوله عظيم اعلم ان هذه الاية مفسرة في سورة
البقرة والفائدة في ذكرها في هذا الموضع انه تعالى هو الذي انعم عليكم
بهذه النعمة العظيمة فكيف يليق الاشتغال بعبادة غير الله قوله
تعالى وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين
ليلة وقال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل
المفسدين في الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابو عمرو ووعدنا والباقون
وواعدنا بالالف على المفاعلة وقد مر بيان هذه القراءة في سورة البقرة
المسئلة الثانية اعلم انه روي ان موسى عليه السلام وعد بني اسرائيل
وهو بمصر ان اهلك الله عدوهم اتاهم بكتاب من عند الله فيه بيان
ما يأتون وما يذرون فلما هلك فرعون سال موسى ربه الكتاب فهذه الاية
في بيان كيفية نزول التوراة اعلم انه تعالى قال في سورة البقرة واذ وعدنا
موسى اربعين ليلة وذكر تفصيل تلك الاربعين في هذه الاية فان قيل
وما الحكمة ههنا في ذكر الثلاثين ثم اتمامها بعشر وايضا فقوله فتم ميقات
ربه اربعين ليلة كلام عار عن الفائدة لان كل احد يعلم ان الثلاثين مع العشرة
تكون اربعين قلنا اما الجواب عن السؤال الاول فهو من وجوه الاول انه تعالى
امر موسى بصوم ثلاثين يوما وهو شهر ذي القعدة فلما اتم الثلاثين انكر
خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم من فيك رائحة طيبة فافسدته
بالسواك فاوحى الله اليه اما علمت ان خلوف فم الصائم اطيب عندي من
ريح المسك فامر الله تعالى ان يزيد عليها عشرة ايام من ذي الحجة لهذا
السبب الوجه الثاني في فائدة هذا التفصيل ان الله تعالى امره بصوم
ثلاثين يوما وان يعمل فيها ما يقربه من الله تعالى ثم انزلت التوراة في العشر من
ذي الحجة ثم كلمه ايضا فيه فهذا هو الفائدة في تفصيل الاربعين الى الثلاثين
والعشرة والوجه الثالث ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني في سورة البقرة ما
دل على ان موسى بادر الى ميقات ربه قبل قومه والدليل عليه قوله تعالى وما

اعجلك عن قومك يا موسى قال هم اولاء على اثري فجاز ان يكون موسى اتى
الطور عند تمام الثلاثين فلما اعلمه الله خبر قومه مع السامري
رجع الى قومه قبل تمام ما وعده الله ثم عاد الى الميقات في عشر اخر فتم
اربعين ليلة الوجه الرابع قال بعضهم لا يمتنع ان يكون الوعد الاول حضره
موسى عليه السلام وحده والوعد الثاني حضر المختارون معه ليسمعوا كلام
الله فصار الوعد مختلفا لاختلاف حال الحاضرين والجواب عن السؤال الثاني
انما قال اربعين ليلة ازالة لتوهم ان ذلك العشر من الثلاثين لانه يحتمل
اتممناها بعشر من الثلاثين كانه كان عشرين ثم اتمه بعشر فصار ثلاثين
فازال هذا الايهام اما قوله تعالى فتم ميقات ربه اربعين ففيه بحثان
البحث الاول الفرق بين الميقات وبين الوقت ان الميقات ما قدر فيه
عمل من الاعمال والوقت وقت الشيء قدره مقدر ام لا البحث الثاني
قوله اربعين ليلة على الحال اي تم بالغا هذا العدد واما قوله وقال موسى
لاخيه هارون اخلفني في قومي عطف بيان لاخيه وقرئ بالضم
على النداء اخلفني في قومي كن خليفتي فيهم فاصلح وكن مصلحا او واصلح
ما يجب ان يصلح من امر بني اسرائيل ومن دعاك منهم الى الافساد فلا تتبعه
ولا تطعه فان قيل ان هارون كان شريك موسى عليه السلام في النبوة فكيف
جعله خليفة لنفسه فان شريك الانسان اعلى حالا من خليفته ورد الانسان
من منصبه الاعلى الى الادون ان يكون اهانة به قلنا الامر وان كان
كما ذكرتم الا انه كان موسى عليه السلام هو الاصل في تلك النبوة فان
قيل لما كان هارون نبيا والنبي لا يفعل الا الاصلاح فكيف وصاه بالاصلاح
قلنا المقصود من هذا الامر التاكيد كقوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي قوله تعالى
ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل
جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك
وانا اول المؤمنين اعلم انه تعالى بين الفائدة التي لاجلها حضر موسى عليه
السلام الميقات وهو ان كلمه ربه وفي الاية مسائل شريفة عالية من
العلوم الالهية المسألة الاولى دلت الاية في تكليم والناس يختلفون
في كلام الله فمنهم من قال كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة ومنهم
من قال كلامه صفة مغايرة للحروف والاصوات اما القائلون بالقول الاول
فالعقلاء والمحصلون اتفقوا على انه يجب كونه حادثا كائنا بعد ان لم يكن وزعم
الحنابلة والحشوية ان الكلام المركب من الحروف والاصوات قديم وهذا
القول اخس من ان يلتفت اليه العاقل لان قلت يوما انه يقال انما تكلم
بهذه الحروف على الجمع او على التعاقب والتوالي لا الاول باطل لان هذه الكلمات
المسموعة المفهومة انما تكون مفهومة اذا كانت حروفها متوالية فاما اذا كانت
حروفها توجد دفعة واحدة فذلك لا يكون مفيدا البتة والثاني يوجب كونها حادثة

نسخة

لان الحروف

لان الحروف اذا كانت متوالية بعد مجيء الاول فالاول حادث لان كل ما ثبت وجوده
متاخرا عن وجود غيره فهو حادث فثبت ان بتقدير كلام الله عبارة عن
مجرد الحروف والاصوات فهو محدث اذا ثبت هذا فنقول الناس هاهنا
مذهبان الاول ان محل تلك الحروف والاصوات الحادثة هو ذات الله تعالى
وهو قول الكرامية والثاني ان محلها جسم مباين لذات الله كالشجرة وغيرها
وهو قول المعتزلة اما القول الثاني وهو ان كلام الله تعالى صفة
مغايرة لهذه الحروف والاصوات فهذا قول اكثر اهل السنة والجماعة وتلك
الصفة قائمة ازلية الحقيقية وكما لا يبعد رؤية ذاته ليست جسما ولا عرضا
فلذا لا يبعد سماع كلامه مع انه ليس حرفا ولا صوتا وقال ابو منصور الماتريدي الذي
سمعه موسى عليه السلام اصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة فاما الصفة
الازلية التي ليست بحرف ولا صوت فذلك ما سمعه موسى عليه السلام البتة
فهذا تفصيل مذهب الناس في سماع كلام الله المسألة الثانية اختلفوا في انه تعالى
كلم موسى وحده او كلمه مع اقوام اخرين فظاهر الاية يدل على الاول لان قوله
تعالى وكلمه ربه يدل على تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف والتخصيص
بالذكر يدل ظاهرا على نفي الحكم عما عداه وقال القاضي السبعون المختارون سمعوا ايضا
كلام الله تعالى قال لان الغرض باحضارهم ان يخبروا قوم موسى عليه السلام عما
يجري هناك وهذا المقصود لا يتم الا عند سماع الكلام وايضا فان تكليم الله مع
موسى على هذا الوجه معجز وقد تقدمت نبوة موسى عليه السلام فلا بد من
ظهور هذا المعنى لغيره المسألة الثالثة قال اصحابنا هذه الاية تدل على
انه عليه السلام سال الرؤية ولا شك ان موسى كان عارفا بما يجب ويجوز ويمتنع
على الله فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سالها وحيث سالها علمنا
ان الرؤية جائزة على الله تعالى قال القاضي الذي قاله المحصلون من العلماء
في ذلك اقوال اربعة احدها قال الحسن وغيره من ان موسى ما عرف ان الرؤية
غير جائزة على الله تعالى قال ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون عارفا بربه
وبعدله وتوحيده فلم يبعد ان يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها
موقوفا على السمع وثانيها ان موسى عليه السلام سال الرؤية على لسان قومه
فقد كانوا جاهلين بتلك المسألة عنه ويقولون لن نؤمن لك حتى نرى
فسال موسى الرؤية لا لنفسه فلما ورد المنع منها ظهر ان ذلك لا سبيل
اليه وذلك طريقة ابي علي وابي هاشم وثالثها ان موسى عليه السلام سال
ربه ما عنده المعرفة الضرورية ومنهم من يقول بل ساله اظهار الايات
الباهرة التي عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته وان كانت من
فعله كما يقول في معرفة اهل الاخرة وهو الذي اختاره ابو القاسم
الكعبي ورابعها المقصود من هذا السؤال ان يذكر تعالى من الدلائل
السمعية ما يدل على امتناع رؤيته حتى يتاكد الدليل العقلي بالدليل
السمعي وبعدها الدليل امر مطلوب للعقلاء وهذا الذي ذكره ابو بكر

انما يكون بهذا القول اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عليه السلام تلك الصفة الازلية صح

الاصم فهذا مجموع اقوال المعتزلة فی تاویل هذه الایة قال اصحابنا اما الوجه
الاول فضعیف ویدل علیه وجوه الاول اجماع العقلاء علی ان موسی ما کان فی
علم الله اقل منزلة ومرتبة من المعتزلی فلما کان کلهم عالمین بامتناع
الرؤیة علی الله وفرضنا ان موسی علیه السلام لم یعرف ذلک کان معرفة
الله اقل درجة من معرفة کل واحد من اراذل المعتزلة وذلک باطل
باجماع المسلمین الثانی ان المعتزلة یدعون العلم الضروری بان کل ما
کان مرئیا فانه یجب ان یکون مقابلا او فی حکم المقابل فاما ان یقال ان موسی
علیه السلام حصل له هذا العلم او لم یحصل هذا العلم فان کان الاول کان
تجویزه لکونه تعالی مرئیا موجب لتجویزه لکونه تعالی حاصلا فی الحیز والجهة
وهذا علی الله تعالی یوجب الکفر عند المعتزلة فیلزمهم کون موسی علیه
السلام کافرا وذلک لا یقوله عاقل وان کان الثانی فنقول لما کان العلم
بان کل مرئی یجب ان یکون مقابلا او فی حکم المقابل لم یحصل فی قلبه علما ضروریا ثم فرضنا
ان هذا العلم ما کان حاصلا لموسی علیه السلام لزم ان یقال ان موسی لم یحصل
فی قلبه جمیع العلوم الضروریة ومن کان کذلک فهو مجنون فیلزمکم الحکم علیه ع
السلام ما کان کامل العقل بل کان مجنونا وذلک کفر باجماع الامة فثبت
ان القول بان موسی علیه السلام ما کان عالما بامتناع الرؤیة مع انه تعالی
ممتنع الرؤیة یوجب احد هذین القسمین الباطلین فکان القول به باطلا
والتاویل الثانی وهو انه علیه السلام سال الرؤیة لقومه لا لنفسه
فهو ایضا فاسد ویدل علیه وجوه الاول انه لو کان الامر کذلک حلل
هذا التاویل والثانی انه لو کان هذا السؤال طلبا للمحال لمنعهم عنه
بقوله انکم قوم تجهلون والثالث انه کان یجب علی موسی اقامة الدلائل
القاطعة علی انه تعالی لا تجوز رؤیته وان یمنع قومه بتلک الدلائل عن
مضیقا کان هذا السه لو [illegible] الواجب الی موسی وانه لا یجوز الرابع
ذکرها کان فرضا ان اولئک الاقوام الذین طلبوا الرؤیة اما
یکونوا قد امنوا بنبوة موسی علیه السلام او ما امنوا فان کان الاول
کفاهم فی الامتناع عن ذلک السؤال الباطل مجرد قول موسی فلا حاجة
الی هذا السؤال الذی ذکره موسی وان کان الثانی لم ینتفعوا بهذا الجواب
لانهم یقولون له لا نسلم ان الله منع من الرؤیة بل هذا قول افتریته
علی الله تعالی فثبت انه علی هذا التقدیر لا فائدة للقوم فی قول موسی ارنی
انظر الیک واما التاویل الثالث فبعید ایضا ویدل علیه وجوه الاول
ان علی هذا التقدیر یکون معنی الایة ارنی انظر الیک ای انظر الیک ای انظر
الی امرک ثم حذف المفعول والمضاف الا ان سیاق الایة یدل علی بطلان
هذا وهو قوله انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان
استقر مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربه للجبل جعله ولا یجوز ان یحمل
جمیع هذا علی حذف المضاف والثانی انه تعالی لو اراه من الایات ما لا غایة

بعدها کالعصا والید البیضاء والطوفان والجراد والقمل والضفادع
والدم واظلال الجبل فکیف یمکن بعد هذه الاحوال طلب اية قاهرة
ظاهرة والثالث انه علیه السلام کان یتکلم مع الله بلا واسطة
فی هذه الحالة کیف یلیق ان یقول اظهر لی ایة قاهرة ظاهرة
تدل علی انک موجود ومعلوم ان هذا الکلام فی غایة الفساد الرابع
انه لو کان المطلوب انه یدل علی وجوه لاعطاه تلک الایة کما اعطاه سایر
الایات ولکان لا معنی لمنعه عن ذلک فثبت ان هذا القول فاسد واما التاویل
الرابع وهو ان یقال المقصود منه اظهار ایة سمعیة تقوی ما دل العقل علیه
وهو ایضا بعید لانه لو کان المراد ذلک لکان الواجب ان یقول ارید
یا الهی ان تقوی امتناع رؤیتک بوجوه زائدة علی ما ظهر فی العقل وحیث لم
یقل ذلک بل طلب الرؤیة علمنا ان هذه التاویلات باسرها
فاسدة الحجة الثانیة من الوجوه المستنبطة من هذه الایة
الدالة علی انه تعالی جائز الرؤیة قوله تعالی لن ترانی یدل علی انه تعالی
جائز الرؤیة لانه تعالی لو کان مستحیل الرؤیة لقال لا اری الا تری انه
لو کان فی ید رجل حجر فقال انسان ناولنی هذه لاکله فانه یقول
له هذا لا یؤکل ولو کان فی یده تلک الحجر تفاحة لقال له لا تاکلها
ای هذه مما یؤکل ولکنک لا تاکله فلما قال تعالی لن ترانی ولم یقل
لا اری علمنا ان هذا یدل علی انه تعالی فی ذاته جائز الرؤیة الحجة
الثالثة من الوجوه المستنبطة من هذه الایة انه تعالی علق رؤیته
علی امر جائز والمعلق علی الجائز جائز فیلزم کون الرؤیة فی نفسها
جائزة انما قلنا انه تعالی علق رؤیته علی امر جائز هو انه تعالی
علق رؤیته علی امر استقرار الجبل امر جائز الوجود لم یلزم من
فرض وقوعه محال فبتقدیر ذلک الشرط اما ان یترتب علیه حصول
الرؤیة فدح هذا فی صحة قوله انه متی حصل الشرط فانه حصلت الرؤیة
وذلک باطل فان قیل انه تعلق حصول الرؤیة علی استقرار الجبل
حال کونه متحرکا واستقرار الجبل حال حرکته محال فثبت ان حصول الرؤیة
معلق علی شرط ممتنع الحصول لا علی شرط جائز الحصول فلم یلزم صحة ما
قلتموه والدلیل علی ان الشرط هو استقرار الجبل حال حرکته وذلک لان
الجبل اما ان یقال انه حال ما جعل استقراره شرطا لحصول الرؤیة کان
ساکنا او کان متحرکا فان کان ذلک الاول لزم حصول الرؤیة بمقتضی الاشتراط
وحیث لم یحصل علمنا ان الجبل فی ذلک الوقت ما کان مستقرا ولما لم یکن
مستقرا کان متحرکا لا ساکنا فثبت ان الشرط هو کون الجبل مستقرا حال
کونه متحرکا واعتبار الشرط محال والجواب هو ان اعتبار حال الجبل من حیث
هو هو غیر واعتبار حاله من حیث انه متحرک او ساکن غیر وکونه ممتنع الحرکة
والسکون لا یمتنع من ان یکون اعتبار حاله من حیث انه مغایر الاعتبار حاله

من حيث انه مغاير الاعتبار حاله من حيث انه متحرك او ساكن الا ترى ان الشرط
لو اخذته بشرط كونه موجودا كان واجب الوجود ولو اخذته بشرط كونه معدوما
كان واجب العدم ولو اخذته من حيث انه هو قطع النظر عن كونه موجودا او معدوما
وما كان ممكن الوجود جائز الحصول وهذا التقدير يكفي لنا المطلوب عليه الحجة
الرابعة من الوجوه المستنبطة من هذه الاية في اثبات جواز الرؤية قوله تعالى
فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وهذا التجلي هو الرؤية ويدل عليه وجهان
الاول ان العلم بالشيء يجلي لذلك الشيء وابصار الشيء يجلي لذلك الشيء
في كونه تجليا اكمل من العلم به وحمل اللفظ على المفهوم الاكمل اولى الثاني المقصود
من ذكر هذه الاية تقرير ان الانسان لا يطيق رؤية الله بدليل ان الجبل مع
عظمه لما راى الله تعالى اندك وتفرقت اجزاؤه ولولا ان المراد من التجلي
ما ذكرناه والا لم يحصل هذا المقصود فثبت ان قوله تعالى فلما تجلى ربه
للجبل جعله دكا هو ان الجبل لما راى الله اندكت اجزاؤه ومتى كان كذلك
ثبت ان الله تعالى جائز الرؤية اقصى ما في الباب ان يقال الجبل جماد والجماد
ممتنع ان يرى شيئا الا انا نقول لا يمتنع ان يقال خلق الله في ذات الجبل
الحياة والعقل والفهم ثم خلق فيه رؤية متعلقة بذات الله تعالى
والدليل عليه انه تعالى قال يا جبال اوبي معه وكونه مخاطبا بهذا الخطاب
مشروطة بحصول الحياة والعقل فكذا ههنا فثبت بهذه الوجوه الاربعة
دلالة هذه الاية على انه تعالى جائز الرؤية واما المعتزلة فقالوا انه
ثبت بالدلائل العقلية والسمعية انه تعالى يمتنع رؤيته فوجب صرف هذه
الظواهر الى التاويلات اما دلائلهم السمعية فاقوى ما لهم في هذا الباب
التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار وقد سبق في سورة الانعام ما في
هذه الاية من المباحث الدقيقة واللطائف العميقة واعلم انهم ايضا تمسكوا
بهذه الاية على عدم صحة الرؤية من وجوه الحجة الاولى قوله تعالى لن تراني
وتقرير الاستدلال ان يقال هذه الاية تدل على ان موسى عليه السلام لا يرى
الله البتة لا في الدنيا ولا في القيامة ومتى ثبت ان الله تعالى لا يرى البتة ومتى
ثبت هذا ثبت انه تعالى يمتنع ان يرى فهذه المقدمات مقدمات ثلاث
المقدمة الاولى فنقررها من وجوه الاول ما نقل عن اهل اللغة ان كلمة لن
للتابيد قلنا هذا دعوى باطلة على اهل اللغة وليس يشهد بصحته كتاب
معتبر ولا نقل صحيح قال اصحابنا الدليل على فساده قوله تعالى في صفة اليهود
ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت يوم القيامة والثاني ان قوله تعالى
لن تراني يتناول الاوقات كلها بدليل اي وقت اريد من هذه الكلمة ومقتضى
الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ وهذا ايضا ضعيف لان تاثير الاستثناء
في صرف الصيغة لا في صرف الوجوب على ما هو مقرر في اصول الفقه الثالث ان قوله
لن افعل كذا يفيد تاكيد النفي ومعناه ان فعله ينافي الحال لقوله تعالى لن يخلقوا
ذبابا ولو اجتمعوا له وهذا يدل على ان الرؤية منافية للالهية والجواب ان لن

لتاكيد نفي وقع السؤال عنه والسؤال انما وقع من تحصيل الرؤية في الحال فكان قوله
لن تراني نفيا لذلك المطلوب واما ان تفيد النفي الدائم فلا فهذا جملة الكلام في تقرير
هذه المقدمة واما المقدمة الثانية فقال القائل قائلان قائل يقول
ان المؤمنين يرون الله تعالى وموسى يراه ايضا وقائل ينفي الرؤية عن الكل
اما القول باثباته لغير موسى ونفيه عن موسى فهو قول خارق للاجماع وهو باطل
واما المقدمة الثالثة فهي ان كل من نفى الوقوع نفى الصحة فالقول
بثبوت الصحة مع نفي الوقوع قول خلاف الاجماع وهو باطل واعلم انا بينا
هذه الدلالة على صحة المقدمة الاولى فلما بينت ضعفها سقط هذا
الاستدلال بالكلية الحجة الثانية المعتزلة انه تعالى حكى عن موسى عليه
السلام انه خر صعقا ولو كانت الرؤية جائزة فلم خر عند سؤالها صعقا
الحجة الثالثة انه عليه السلام لما افاق قال سبحانك وهذه الكلمة
للتنزيه فوجب ان يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تقدم ذكره والذي تقدم
ذكره هو رؤية الله وكان قوله سبحانك تنزيها له عن الرؤية فثبت
بهذا ان نفي الرؤية من النقائص والافات وذلك على الله تعالى محال
فثبت ان الرؤية على الله تعالى ممتنعة والحجة الرابعة قوله سبحانه
حكاية عن موسى لما افاق انه قال تبت اليك ولولا ان طلب الرؤية ذنب
والا لما قال وانا اول المؤمنين واعلم ان اصحابنا قالوا الرؤية كانت جائزة
الا انه عليه السلام سالها بغير الاذن وحسنات الابرار سيئات المقربين
فكانت التوبة توبة عن هذا المعنى لا عما ذكروه فهذا جملة الكلام في هذه
الاية المسئلة الرابعة في البحث عن الفاظ هذه الاية نقل عن ابن عباس
انه قال جاء موسى ومعه السبعون وصعد موسى الجبل وبقي السبعون
في اسفل الجبل وكلم الله موسى وكتب له في الالواح كتابا وقربه نجيا فلما
سمع موسى صرير القلم عظم شوقه فقال رب ارني انظر اليك قال
صاحب الكشاف مفعول ارني محذوف اي ارني نفسك انظر اليك وفي لفظ
الاية سؤالات السؤال الاول النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن
مقدمتها وهي تقليب الحدقة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته وعلى التقدير
الاول يكون المعنى ارني حتى اراك فهذا فاسد وعلى التقدير الثاني يكون
المعنى ارني حتى اقلب الحدقة الى جانبك وهذا فاسد لوجهين احدهما
انه يقتضي اثبات الجهة لله والثاني ان تقليب الحدقة الى جهة المرئي مقدمة
الرؤية فجعله كالنتيجة عن الرؤية وهو فاسد والجواب قوله ارني معناه
اجعلني متمكنا من رؤيتك حتى انظر اليك واراك والسؤال الثاني كيف
قال لن تراني ولم يقل لن تنظر الي حتى يكون مطابقا لقوله انظر
اليك والجواب ان النظر لما كان مقدمة الرؤية كان المقصود هو الرؤية
لا النظر الذي لا رؤية معه السؤال الثالث كيف اتصل الاستدراك
في قوله ولكن انظر الى الجبل بما قبله والجواب المقصود منه تعظيم امر

الرؤية وان احدا لا يقوى على رؤية الله تعالى الا اذا قواه الله بمعونته وتأييده
الا ترى انه لما ظهر التجلي والرؤية للجبل اندك ودق فهذا هو المراد
من هذا الوجه يدل على تعظيم امر الرؤية اما قوله فلما تجلى ربه للجبل
فقال الزجاج يتجلى اي ظهر وبان ومنه يقال جلوت العروس اذا ابرزتها
وجلوت السيف والمرآة اذا ازلت ما عليه من الصدا وقوله جعله دكا قال
الزجاج دكا بالتنوين ودكاء بغير تنوين اي جعله مدقوقا في الارض يقال
دككت اذا دققته ادكه والدكاء والدكاوات الروابي مع الارض باسره
عليها فعلى هذا الدك مصدر والدكاء اسم ثم قال الواحدي باسناده عن الاخفش
في قوله جعله دكا كانه قال دكه دكا اي ارضا مرتفعة وهو موافق لما روي
عن ابن عباس انه قال جعله ترابا وقوله وخر موسى صعقا قال الليث
الصعق مثل الغشي يأخذ الانسان والصعقة الغشية يقال صعق
الرجل يصعق الرجل ومن قال صعق فهو صعق ومن قال صعق يقال هو
مصعوق ويقال ايضا صعق اذا مات ومنه قوله تعالى فصعق من في السموات
ومن في الارض الاية ومنه قوله يومهم الذي فيه يصعقون اي يموتون
قال صاحب الكشاف فصعق اصله من الصاعقة يقال له الصاعقة
من صعقه اذا ضربه على راسه اذا عرفت هذا فنقول فسر ابن عباس قوله
وخر موسى صعقا بالغشي وفسره قتادة بالموت والاول لقوله تعالى
فلما افاق قال الزجاج ولا يكاد يقال للميت قد افاق من موته ولكن يقال
للذي يغشى عليه افاق من غشيته لانه تعالى قال في الذين ماتوا ثم بعثناكم
من بعد موتكم اما قوله سبحانك اي تنزيها من ان اسال غيرك شيئا بغير
اذنك تبت اليك وفيه وجهان الاول تبت اليك من سؤال الرؤية
في الدنيا الثاني تبت اليك من سؤال الرؤية وانا اول المؤمنين فانك
لا ترى في الدنيا ويقال وانا اول المؤمنين فانه لا يجوز السؤال منك الا
باذنك قوله تعالى قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي
وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ اعلم ان موسى عليه
السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله تعالى عدد الله عليه وجوه
نعمه العظيمة التي له عليه وامره ان يشتغل بشكرها كانه قال له ان
كنت منعتك الرؤية فقد اعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا فلا يضيقن
صدرك بسبب منع الرؤية وانظر الى سائر انواع النعم التي خصصتك بها و
اشتغل بشكرها والمقصود تسلية موسى عليه السلام عن منع الرؤية
وهذا ايضا احد ما يدل على ان الرؤية جائزة على الله اذ لو كانت ممتنعة
في نفسها لما كان الى ذكر هذا العدد حاجة واعلم ان هذا الاصطفا
استخلاص الصفوة قوله اصطفيتك اي اتخذتك صفوة على الناس وقال
ابن عباس يريد فضلتك على الناس ولما ذكر تعالى انه اصطفاه
ذكر الامر الذي حصل به هذا الاصطفا فقال برسالاتي وبكلامي وقرأ ابن

كثير ونافع برسالتي على الواحد والباقون على الجمع لانه تعالى اوحى اليه مرة بعد مرة
ومن قرأ برسالاتي فلان الرسالة تجري مجرى المصدر فيجوز افرادها
في موضع الجمع وانما قال اصطفيتك على الناس ولم يقل على الخلق لان الملائكة
قد سمع كلام الله من غير واسطة كما سمعه موسى عليه السلام فان قيل
كيف اصطفاه على الناس برسالاته مع ان كثيرا من الناس ساواه في
الرسالة قلنا انه تعالى بين ان خصه من دون الناس بمجموع الامرين
هو الرسالة مع الكلام بغير الواسطة فهذا المجموع ما حصل لغيره
ثبت انه انما حصل التخصيص هاهنا لانه سمع هذا الكلام بغير واسطة
وانما كان الكلام بغير واسطة سببا لمزيد الشرف بناء على العرف
الظاهر لان من سمع كلام الملك العظيم من فلق فيه كان اعلا حالا واشرف
مرتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب والنواب ولما ذكر هذين النوعين
من النعمة العظيمة قال فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين يعني فخذ هذه
النعمة ولا يضيق قلبك بسبب منعك الرؤية واشتغل بشكر الفوز
بذكر هذه النعم والاشتغال بشكرها انما يكون بالقيام بلوازمها علما
وعملا قوله تعالى وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا
لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ
الْفَاسِقِينَ اعلم انه تعالى لما بين انه خص موسى عليه السلام
بالرسالة ذكر في هذه الاية تفصيل تلك الرسالة له فقال وكتبنا له
في الالواح نقل صاحب الكشاف عن بعضهم انه خر موسى صعقا يوم عرفة
واعطاه الله التوراة يوم النحر وذكروا في عدد الالواح وفي جوهرها
وطولها قيل انها كانت عشرة الواح وقيل سبعة وقيل ثمانية وقيل لوحين
وانها كانت من زمرد جاء بها جبريل عليه السلام وقيل من زبرجدة
خضراء وياقوتة حمراء وقال الحسن كانت نزلت من السماء وقال وهب كانت
من صخرة صما كتبها الله لموسى عليه السلام واما كيفية الكتابة فقال ابن
جريج كتبها جبريل بالقلم الذي كتب الذكر واستمد من نهر النور و
اعلم انه ليس في لفظ الاية ما يدل على كيفية تلك الالواح وعلى كيفية تلك
الكتابة فان ثبت هذا التفصيل بدليل منفصل قوي وجب القول به والا
وجب السكوت عنه واما قوله من كل شي فلا شبهة في انه ليس على العموم
بل المراد من كل شي يحتاج موسى وقومه اليه في دينهم من الحلال والحرام
والمحاسن والمقابح وقوله موعظة وتفصيلا لكل شي فهو كالبيان
للجملة التي قدمها بقوله من كل شي وذلك لانه تعالى قسمه الى ضربين
احدهما موعظة بكل ما ذكره تعالى من الامور التي توجب الرغبة
في الطاعة والنفرة عن المعصية وذلك بذكر الوعد والوعيد ولما قرر
ذلك اولا اتبعه بشرح اقسام الاحكام وتفصيل الحلال والحرام فقال
وتفصيلا لكل شي ولما شرح ذلك قال لموسى فخذها بقوة اي بعزيمة

كيفية

قوية وبينة صادقة ثم امره تعالى ان يأمر قومه ان يأخذوا باحسنها وظاهر
ذلك ان بين التكليفين فرقا ليكون في هذا الفصل فائدة فلذلك قال
بعض المفسرين ان التكليف كان على موسى اشد فكانه تعالى لم يرخص له ما رخص
لغيره وقال بعضهم بل خصه من حيث كلف البلاغ والاداء وان كان مشاركا
لقومه فيما عداه وفي قوله وامر قومك يأخذوا باحسنها سؤال وهو انه
يقتضي ان فيه ما ليس باحسن وانه لا يجوز لهم الاخذ به وذلك متناقض
وقد ذكر العلماء في الجواب وجوها الاول ان تلك التكاليف منها ما هو حسن
ومنها ما هو احسن كالاقتصاص والعفو والانتصار والصبر فمرهم
ان يحملوا انفسهم على الاخذ بما هو ادخل في الحسن كالاقتصاص والعفو
والانتصار واكثر للثواب لقوله فاتبعوا الحسن فقد منع من الاخذ
بذلك الحسن وذلك يقدح في كونه حسنا فنقول يحمل امر الله بالاخذ
بالاحسن على الندب حتى يزول هذا التناقض الوجه الثاني في الجواب
قال قطرب يأخذوا باحسنها وكلها حسن كقوله تعالى ولذكر
الله اكبر وقول الفرزدق   امادعائمه اعز واطول
الوجه الثالث قال بعضهم الحسن يدخل تحته الواجب والمندوب
والمباح واحسن هؤلاء الثلاثة الواجبات والمندوبات واما قوله
تعالى ساريكم دار الفاسقين ففيه وجهان الاول قال ابن عباس
والحسن ومجاهد دار الفاسقين هي جهنم اي فليكن ذكر جهنم حاضرا
في خاطركم لتحذروا ان تكونوا منهم والثاني قال قتادة سادخلكم
الشام واريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين فيها من الجبابرة
والعمالقة لتعتبروا بها وما صاروا اليه من النكال قال الكلبي دار الفاسقين
هي المساكن التي كانوا يمرون عليها اذا سافروا من منازل عاد وثمود والقرون
الذين اهلكهم الله والقول الثالث ان المراد بالوعد والبشارة بانه
سيورثهم ارض اعدائهم وديارهم قوله تعالى ساصرف عن اياتي الذين
يتكبرون في الارض بغير الحق وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها وان يروا
كل اية لا يؤمنوا بها الى قوله غافلين في الاية مسائل المسئلة الاولى
اعلم انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة ساريكم دار الفاسقين ذكر في هذه الاية
ما يعاملهم به فقال ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق
واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه قد يمتنع من الايمان ويصده عنه وذلك
ظاهر قالت المعتزلة لا يمكن حمل الاية على ما ذكرتم ويدل عليه وجوه
الاول قال الجبائي لا يجوز ان يكون المراد منه انه تعالى يصرفهم عن الايمان لان
قوله ساصرف سين المستقبل وقد بين تعالى انهم كذبوا وكفروا من قبل هذا
الصرف لانه تعالى وصفهم بكونهم متكبرين في الارض بغير الحق وبانهم ان يروا
سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا فثبت ان الاية
دالة على ان الكفر قد حصل لهم في الزمان الماضي فهذا يدل على انه ليس المراد

من هذا الصرف الكفر بالله والوجه الثاني قوله ساصرف عن اياتي الذين
يتكبرون في الارض مذكور على وجه العقوبة على التكبر والكفر فلو كان
المراد من هذا الصرف هو كفرهم لكان معناه انه تعالى خلق فيهم الكفر عقوبة
لهم على اقدامهم ومعلوم ان العقوبة على الكفر بمثل ذلك الفعل المعاقب
عليه لا يجوز فثبت انه ليس المراد من هذا الصرف الكفر الوجه الثالث
انه تعالى لو صرفهم عن الايمان وصدهم عنه فكيف يمكن ان يقول مع
ذلك فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان
يؤمنوا فثبت ان حمل الاية على هذا الوجه غير ممكن فوجب حملها على
وجوه اخرى فالاول قال الكعبي وابو مسلم الاصفهاني ان هذا الكلام
تمام لما وعد الله به موسى من اهلاك اعدائه ومعنى اصرفهم اهلكهم
فلا يقدرون على منع موسى من تبليغها ولا على منع المؤمنين من الايمان
بها وهو شبيه بقوله تعالى بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما
بلغت رسالته والله يعصمك من الناس واراد تعالى ان يمنع اعداءه
موسى من ايذائه ومنعه عن القيام بما يلزمه من تبليغ النبوة والرسالة
والوجه الثاني في التاويل ما ذكره الجبائي فقال ساصرف هؤلاء
المتكبرين عن نيل ما في اياتي من العز والكرامة المعدين للانبياء والمؤمنين
وانما يصرفهم عن ذلك بواسطة انزال الذل والاذلال بهم وذلك
يجري مجرى العقوبة على كفرهم وتكبرهم والوجه الثالث ان من الايات
ايات لا يمكن الانتفاع بها الا بعد سبق الايمان فاذا كفروا فقد صيروا
انفسهم بحيث لا يمكنهم الانتفاع بتلك الايات فحينئذ يصرفهم الله
عنها والوجه الرابع ان الله تعالى اذا علم من حال بعضهم انه اذا
شاهد تلك الايات فانه لا يستدل بها بل يستخف بها ولا يقوم
بحقها فاذا علم الله ذلك منه صح من الله تعالى ان يصرفهم عنها
الوجه الخامس نقل عن الحسن انه قال ان من الكفار من يبالغ في
كفره فانتهى الى الحد الذي اذا وصل اليه مات قلبه والمراد
من قوله ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون هؤلاء فهذا جملة ما
قيل في هذا الباب فظهر ان هذه الاية ليس فيها دلالة قوية على صحة ما
نقول به في مسئلة خلق الاعمال المسئلة الثانية معنى يتكبرون
انهم يرون انهم افضل الخلق وان لهم من الحق ما ليس لغيرهم فهذه
الصفة اعني التكبر لا يكون الا لله عز وجل لانه هو الذي له القدرة
والفضل الذي لا حد له فلا جرم يستحق كونه متكبرا وقال بعضهم
التكبر اظهار كبر النفس على غيرها وصفة متكبر صفة ذم في جميع
العباد وصفة مدح في الله تعالى لانه يستحق اظهار الكبر على من
سواه لان ذلك في حقه حق وفي حق غيره باطل وانه تعالى ذكر
في هذه الاية قوله بغير الحق لان اظهار الكبر على الغير قد يكون بالحق

فانّ للمحق ان يتكبر على المبطل وفي الكلام المشهور والتكبر صدقة انما قوله
تعالى وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا ففيه مباحث البحث الاول
قرا حمزة والكسائي الرشد بفتح الشين والراء والباقون بضم الراء والرشد
بضم الراء الصلاح لقوله تعالى فان انستم منهم رشدا اي صلاحا والرشد بفتحها
قال تعالى مما علمت رشدا وقال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد مثل الحزن والحزن
والسقم والسقم وقيل الرشد بالضم الاسم وبالفتحتين المصدر البحث الثاني
سبيل الرشد عبارة عن سبيل الهدى والدين الحق والصواب في العلم
والعمل وسبيل الغي ما يكون مضادا لذلك ثم بين تعالى ان هذا الصرف
انما كان لامرين احدهما كونهم مكذبين بايات والثاني كونهم غافلين
عنها والمراد انهم واظبوا على الاعراض عنها حتى صاروا بمنزلة الغافل قوله
تعالى الذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم هل يجزون
الا ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما ذكر ما لاجله صرف المتكبرين
عن اياته تعالى بقوله ذلك بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين
بين حال اولئك المكذبين فقد كان يجوز ان يظن انهم يختلفون في
ابواب العقاب لان فيهم من يعمل بعض اعمال البر فبين تعالى ان حال
اولئك جميعهم سوى كان متكبرا او متواضعا او كان قليل الاحسان او كان
كثير الاحسان فقال والذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة يعني بذلك جحدهم
للمعاد وجراءتهم على المعاصي فبين تعالى ان اعمالهم محبطة والكلام في
حقيقة الاحباط قد تقدم في سورة البقرة على الاستقصاء ولا فائدة
في الاعادة ثم قال تعالى هل يجزون الا ما كانوا يعملون واحتج اصحابنا بهذه الاية
على فساد قول ابي هاشم في ان تارك الواجب يستحق العقاب بمجرد ان لا يفعل
الواجب وان لم يصدر عنه فعل ضد الواجب قالوا هذه الاية تدل على انه لا جزاء الا على
العمل وترك الواجب ليس بعمل فوجب ان لا يجازى عليه فثبت ان الجزاء انما
حصل على فعل ضده واجاب ابو هاشم باني لا اسمي ذلك العقاب جزاء فسقط الاستدلال
واجاب اصحابنا عن هذا الجواب بان الجزاء انما سمي جزاء لانه يجزي ويكفي في المنع في
النهي او في الحث على المامور به فان ترتب العقاب على مجرد ترك الواجب كان
ذلك العقاب كافيا في الزجر عن ذلك الترك فكان جزاء فثبت انه لا سبيل
الى الامتناع من تسميته جزاء قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا
جسدا له خوار الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا
ظالمين اعلم ان المراد من هذه الاية قصة اتخاذ السامري العجل وفيها
مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي حليهم بكسر الحاء واللام وتشديد الياء
للاتباع كدلي والباقون حليهم بضم الحاء وكسر اللام وتشديد الياء جمع حلي كثدي
وثدي وقرا بعضهم من حليهم على التوحيد والحلي اسم ما يتحسن به من الذهب
والفضة المسئلة الثانية قيل ان بني اسرائيل كان لهم عيد يتزينون
فيه ويستعيرون من القبط الحلي فاستعاروا حلي القبط فبقيت الحلي في

اسرائيل

اسرائيل فجمع السامري تلك الحلي وكان رجلا مطاعا فيهم ذا قدر وكانوا قد سالوا
ان يجعل لهم الها يعبدونه فصاغ السامري عجلا ثم اختلف فقال قوم كان قد اخذ
كفا من تراب حافر فرس جبريل عليه السلام فالقاه في جوف ذلك فانقلب لحما ودما
وظهر منه خوار مرة واحدة فقال السامري هذا الهكم واله موسى وقال اكثر
المفسرين من المعتزلة انه كان قد جعل ذلك العجل مجوفا ووضع في جوفه تدخل في
تلك الانابيب فيظهر منه صوت مخصوص يشبه خوار العجل وقال اخرون انه
جعل ذلك التمثال اجوف وجعل تحته في الموضع الذي نصب فيه العجل من ينفخ فيه من حيث
لا يشعر به الناس فسمعوا الصوت من جوفه كالخوار قال صاحب القول والناس قد يفعلون
الان في هذه التصاوير التي يجرون فيها الماء على سبيل الفوارات ما يشبه ذلك فبهذا
الطريق وغيره اظهر الصوت عن ذلك التمثال ثم القى الى الناس ان هذا العجل الههم
واله موسى وفي لفظ الاية سؤالات السؤال الاول لم قيل واتخذ قوم موسى عجلا والمتخذ
هو السامري وحده والجواب فيه وجهان الاول ان ينسب الفعل اليهم لان رجلا منهم
باشره كما يقال بنو تميم قالوا كذا وفعلوا والقائل والفاعل واحد والثاني انهم
كانوا مريدين لاتخاذه راضين به فكانهم اجمعوا السؤال الثاني لم قال من حليهم
ولم يكن الحلي لهم وانما حصلت في ايديهم على سبيل العارية والجواب انه لما
اهلك الله قوم فرعون بقيت تلك الاموال في ايديهم وصارت ملكا لهم
كسائر املاكهم بدليل قوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم
كذلك واورثناها بني اسرائيل السؤال الثالث هؤلاء الذين عبدوا العجل هم
كل قوم موسى او بعضهم والجواب ان قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده
من حليهم عجلا جسدا يفيد العموم قال الحسن كلهم عبدوا العجل غير هارون
واحتج عليه بوجهين الاول عموم هذه الاية والثاني قول موسى عليه السلام
في هذه القصة رب اغفر لي ولاخي فالخص نفسه واخاه بالدعاء وذلك يدل
على ان من كان مغايرا لهما ما كان اهلا للدعاء ولو بقوا على الايمان لما كان الامر
كذلك وقال اخرون بل كان قد بقي في بني اسرائيل من ثبت على ايمانه وان كان الكفر
انما وقع في قوم مخصوصين والدليل عليه قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق
وبه يعدلون السؤال الرابع هل انقلب ذلك لحما ودما على ما قاله بعضهم او بقي
ذهبا كما كان قبل ذلك والجواب الذاهبون الى الاحتمال الاول احتجوا
على صحة قولهم من وجهين الاول قوله تعالى عجلا جسدا له خوار والجسد اسم
للجسم الذي يكون من اللحم والدم ومنهم من نازع في ذلك قال بل الجسد
اسم لكل جسم كثيف سوى كان من اللحم والدم او لم يكن كذلك الحجة الثانية
انه تعالى اثبت له خوارا انما يتاتى في الحيوان واجيب عنه بان ذلك الصوت لما
اشبه الخوار لم يبعد اطلاق لفظ الخوار عليه وقرا علي رضي الله عنه جوار بالجيم
من جار اذا صاح فهذا ما قيل في هذا الباب واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذا
المذهب والمقالة احتج على فساد ذلك القول بكون ذلك العجل الها بقوله
الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وتقرير هذا الدليل ان

هذا العجل لا يمكنه ان يكلمهم ولا يمكنه ان يهديهم سبيلا الى الصواب والرشد وكل من
كان كذلك كان اما جمادا واما حيوانا عاجزا وعلى التقديرين فانه لا يصلح للالهية
واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان من لا يكون متكلما ولا هاديا الى السبيل لم يكن
الها لان الاله هو الذي له الامر والنهي والعجل عاجز عن الامر والنهي
فلم يكن الها قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان شرط كونه الها ان يكون
هاديا الى الصدق والصواب فمن كان مضلا عنه وجب ان لا يكون الها فان
قيل فهذا يوجب انه لو صح ان يتكلم ويهدي يجوز ان يتخذ الها قال فان كان اثبات
ذلك كيفية في ابدا لا يجوز ان يتخذ الها ولا فان كان ذلك اثبات كيفية في
ابدا لا يجوز ان يتخذ الها فلا فائدة فيما ذكرتم والجواب من وجهين الاول انه لا يبعد
ان يكون ذلك شرطا لحصول الالهية فيلزم من عدمه عدم الالهية وان كان
لا يلزم من حصوله حصول الالهية الثاني ان كل من قدر على ان يكلمهم
وعلى ان يهديهم الى الخير والشر فهو اله والخلق لا يقدرون على الهداية
وانما يقدرون على وصف الهداية فاما على وضع الدلايل ونصبها فلا قادر الا
الله سبحانه وتعالى واعلم انه ختم الاية بقوله تعالى وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ
وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ
اعلم انهم اتفقوا على ان المراد من قوله سقط في ايديهم انه اشتد ندمهم
على عبادة العجل واختلفوا في الوجه الذي لاجله حسنت هذه الاستعارة
على وجوه فالاول قال الزجاج معناه سقط الندم في ايديهم اي في قلوبهم كما يقال
حصل على وجوه فالاول في يده مكروه وان كان من المحال حصول المكروه في اليد الا
انهم قالوا على المكروه على الواقع في القلب والنفس كونه واقعا في اليد فكذا
هنا والوجه الثاني قال صاحب الكشاف انما يقال لمن ندم سقط في يده
لان من شان من اشتد ندمه ان يعض يده ندما فيصير يده مسقوطا
فيها لان فاه قد وقع فيها الوجه الثالث ان السقوط عبارة عن نزول الشيء
من اعلى الى اسفل ولهذا قالوا سقط المطر من فوق الى اسفل فبهذا السبب
يقال للرجل اذا اخطا كان ذلك منه سقطة شبهوا ذلك بالسقطة على
الارض فثبت ان اطلاق لفظ السقوط على الحالة عند الندم جائز مستحسن
بقي ان يقال فما الفائدة في ذكر اليد فنقول اليد هي الالة بها يقدم الانسان
على الاخذ والضبط والحفظ فالنادم كانه يتدارك الحالة التي لاجلها
حصل له الندم ويشتغل بتلافيها فكانه سقط في يد نفسه من حيث انه بعد
حصول ذلك الندم اشتغل بالتدارك والتلافي والوجه الرابع حكى الواحدي
عن بعضهم ان هذا ماخوذ من السقيط وهو ما يغشى الارض بالغدوات شبيه
الثلج يقال منه سقطت الارض كما يقال من الثلج ثلجت الارض وثلجنا اصابنا الثلج ومعنى
سقط في يده اي وقع في يده السقيط والسقيط يذوب بادنى حرارة ولا يبقى ومن
وقع في يده السقيط لم يحصل منه شيء فصار هذا مثلا لكل من خسر في عاقبته ومن لم
يحصل من سعيه على طايل وكانت الندامة اخر امره والوجه الخامس قال بعض

اسل

العلماء انما يقال له سقط في يده لانه لا يتحير في امره ويعجز عن اعماله الالة الاصلية في
الاعمال في اكثر الامور هي اليد والعاجز في حكم الساقط فلما قرن السقوط بالايدي
علم ان السقوط في اليد انما حصل بسبب العجز التام ويقال في العرف لمن لا
يهتدي لما يصنع سقط في يده ورجله والوجه السادس ان من عادة النادم
ان يطاطئ راسه ويضع على يده معتمدا عليها وتارة يضعها تحت ذقنه ويبسط
من وجهه على هاه لو نزعت سقط على ايديهم كقوله ولاصلبنكم في جذوع النخل اي
عليها ثم قال تعالى ورأوا انهم قد ضلوا اي قد تبينوا ضلالهم تبينا كانه ابصروه باعينهم
قال القاضي يجب ان يكون المؤخر مقدما لان الندم والتحسير انما يقعان بعد المعرفة
فكانه تعالى قال ولما راوا انهم قد ضلوا سقط في ايديهم لما نالهم من عظم الحسرة
ويمكن ان يقال انه لا حاجة الى هذا التقديم والتاخير وذلك لان الانسان اذا
صار شاكا في ان العمل الذي اقدم عليه هل هو صواب ام خطا فقد يندم عليه
من حيث ان الاقدام على ما لا يعلم كونه صوابا او خطا غير جائز معتبر ظهور هذه
الحالة يحصل الندم بعد ذلك بتكامل العلم ويظهر انه كان خطا وفاسدا
وباطلا فثبت ان بهذا التقدير لا حاجة الى التزام التقديم والتاخير بين تعالى
انهم عند ظهور هذا الندم وحصول العلم بان الذي عملوه كان باطلا اظهروا
الانقطاع الى الله فقالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين
وهذا كلام من عرف بتعظيم ما اقدم عليه وندم على ما صدر منه ورغب في
اقالة عثرته ثم صدقوا على انفسهم كونهم من الخاسرين ان لم يغفر لنا بالياء
وربنا بالنصب على النداء وهذا كلام التائب كما قال ادم وحوا عليهما السلام
وان لم تغفر لنا وترحمنا قوله تعالى وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ
أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ
واخذ براس اخيه يجره اليه قال ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا
يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين قال رب اغفر لي
ولاخي وادخلنا في رحمتك وانت ارحم الراحمين في الاية مسايل
المسئلة الاولى اعلم ان قوله ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا لا يمنع
من ان يكون سمع خبرهم من قبل في عبادة العجل ولا يوجب ذلك لجواز
ان يكون عند الرجوع ومشاهدة احوالهم صار كذلك فلهذا اختلفوا
فيه فقال قوم انهم عند هجومه عليهم عرف ذلك وقال ابو مسلم بل كان عارفا
بذلك من قبل وهو قول ابي مسلم وهذا اقرب ويدل عليه وجوه الاول ان قوله
تعالى ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا فهو انما كان راجعا الى قومه
قبل وصوله اليهم فدل هذا على انه عليه السلام كان قبل وصوله اليهم عالما
بهذا الحال الثاني انه تعالى ذكر في سورة طه انه اخبره بوقوع تلك الواقعة
في الميقات المسئلة الثانية في الاسف قولان الاول ان الاسف الشديد الغضب
وهو قول ابي الدرداء وعطا عن ابن عباس واختيار الزجاج واحتجوا بقوله تعالى
فلما اسفونا انتقمنا منهم اي اغضبونا والثاني وهو ايضا قول ابن عباس والحسن

والسدي ان الاسف الحزن وفي حديث عايشة رضي الله عنها ان ابا بكر رجل
اسيف اي حزين قال الواحدي والقولان متقاربان لان الغضب من الحزن
والحزن من الغضب فاذا جاءك ما تكرهه ممن هو دونك غضبت واذا جاءك ممن
فوقك حزنت فتسمى احدى هاتين الحالتين حزنا والاخرى غضبا فعلى هذا كان غضبان
على قومه لاجل عبادتهم العجل اسفا حزينا لان الله تعالى فتنهم وقال تعالى
انا فتنا قومك من بعدك اما قوله بيسما خلفتموني من بعدي فمعناه بيس ما قمتم
مقامي وكنتم خلفاي من بعدي فهذا الخطاب اما ان يكون لعبدة العجل من السامري
واشياعه او لوجوه بني اسرايل وهم هرون عليه السلام والمومنون معه
ويدل عليه اخلفني في قومي وعلى التقدير الاول يكون المعنى بئس ما خلفتموني حيث
لم تمنعوا من عبادة غير الله وهاهنا سوالات السوال الاول اين ما يقتضيه
بيس من الفاعل والمخصوص والجواب الفاعل مضمر يفسره قوله تعالى ما خلفتموني
والمخصوص بالذم محذوف تقديره بيس خلافة خلفتمونيها من بعدي خلافتكم السوال
الثاني اي معنى لقوله من بعدي بعد قوله خلفتموني والجواب معناه بعد ما رايتم
من توحيد الله ونفي الشركاء عنه واخلاص العبادة له او من بعد ما كنت احمل
بني اسرايل على التوحيد وامنعهم من عبادة البقر حين قالوا اجعل لنا
الها كما لهم الهة ومن حق الخلف ان يسيروا بسيرة المستخلفين واما قوله
اعجلتم امر ربكم فمعنى العجلة التقدم بالشي قبل وقته ولذلك صارت
مذمومة والسرعة غير مذمومة لان معناها عمل الشي في اول اوقاته
هكذا قاله الواحدي ولقايل ان يقول لو كانت العجلة مذمومة فلم
قال موسى وعجلت اليك رب لترضى قال ابن عباس معنى اعجلتم امر ربكم
يعني ميعاد ربكم فلم تصبروا له وقال الحسن وعد ربكم الذي وعدكم من
الاربعين وذلك انهم قدروا انه لما لم يات على راس الثلاثين ليلة
فقد مات وقال عطا يريد اعجلتم سخط ربكم وقال الكلبي اعجلتم بعبادة
العجل قبل ان ياتيكم امر ربكم ولما ذكر تعالى ان موسى عليه السلام
رجع بعده ما كان ذلك الغضب مع حاله هو امران الاول انه قال والقى
الالواح يريد التي فيها التوراة ولما كانت تلك الالواح من اعظم معجزاته
ثم انه القاها دل ذلك على شدة الغضب لان المرء لا يقدم على مثل هذا
العمل الا عند حصول الغضب المدهش روي ان التوراة كانت سبعة اسباع
فلما القى الالواح تكسرت فرفع منها ستة اسباعها وبقي سبع واحد وكان ستة
فيما رفع تفصيل كل شي وفيما بقي الهدى والرحمة وعن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال يرحم الله اخي موسى ما الخبر كالمعاين لقد اخبره الله بفتنة
قومه فعرف ان ما اخبره به حق وانه على ذلك لتمسك بما في يده ولقايل
ليس في القران الا انه القى الالواح فاما انه القاها بحيث تكسرت فهذا
ليس في القران وانه جراءة عظيمة على كتاب الله ومثله لا يليق
بالانبياء الامر الثاني من الامور المتولدة عن ذلك الغضب قوله

تعالى

يذكر في سورة طه مع الجواب
والطعن في عصمة الانبياء بالجملة فالطاعنون
في عصمته يقولون اخذ براس
اخيه يجره والنسبة اليه على سبيل
الاهانة والاستخفاف والمستبعون
بعصمة الانبياء ها

تعالى واخذ براس اخيه يجره اليه وفي هذا الموضع سوال لمن يقدح
في عصمة الانبياء عليهم السلام قالوا اجترار اخيه الى نفسه ليساره ويستكشف
منه كيفية تلك الواقعة فان قيل فلما قال يا ابن ام ان القوم استضعفوني
قلنا الجواب عنه ان هرون عليه السلام خاف ان يتوهم جهال بني اسرايل ان
موسى غضبان عليه كما انه غضبان على عبدة العجل وقد بهم ولم يمنعهم عنفني
من الجمع ما امنعهم به عن هذا العمل فلا تفعل ما تشمت بي اعداي فهم اعداوك
فان القوم يحملون هذا الفعل الذي يفعله على الاهانة لا على الاكرام اما قوله
تعالى يا ابن ام فاعلم انه قرا ابن عامر وحمزة والكساي وابو بكر عن عاصم ابن ام
بكسر الميم وفي طه مثله على تقدير امي فحذف ياء الاضافة على معنى النداء على الحذف
وبقي الكسرة على الميم لتدل على الاضافة كقوله يا عبادي والباقون بفتح
الميم في سورتين وفيه قولان احدهما انهما جعلا اسما واحدا وهي لكثرة
استعمالهم هذين الحرفين فصار بمنزلة اسم واحد نحو حضرموت وثانيهما انه على حذف
الالف المبدلة من ياء الاضافة واصله يا ابن اما كما قال الشاعر
يا ابنة اما لا تلومي واهجعي   وقوله ان القوم استضعفوني
اي لم يلتفتوا الي وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء يعني اصحاب
العجل ولا تجعلني مع القوم الظالمين الذين عبدوا العجل لا تجعلني شريكا لهم
في عقوبتك على فعلهم فعند هذا قال موسى رب اغفر لي اي فيما اقدمت عليه
من الغضب والحدة ولاخي في تركه التشديد العظيم على عبدة العجل وادخلنا
في رحمتك مع انك ارحم الراحمين واعلم ان تمام هذه السوالات والجواب
في هذه القصة مذكورة في سورة طه قوله تعالى ان الذين اتخذوا العجل
سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحيوة الدنيا وكذلك نجزي المفترين
والذين عملوا السيات ثم تابوا من بعدها وامنوا ان ربك من بعدها لغفور
رحيم اعلم ان المقصود من هذه الاية شرح حال من عبد العجل واعلم
ان المفعول الثاني من مفعول الاتخاذ محذوف والتقدير اتخذوا العجل الها
ومعبودا ويدل على هذا المحذوف قوله تعالى فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار
فقالوا هذا الهكم واله موسى وللمفسرين في هذه الاية طريقان الاول
المراد بالذين اتخذوا العجل هم الذين قال فيهم سينالهم غضب من ربهم وعلى
هذا التقدير ففيه سوال وهو ان اولئك الاقوام تاب الله عليهم فكيف يمكن
ان يقال في حقهم انه بسبب انهم قتلوا انفسهم في معرض التوبة على ذلك الذنب
فاذا تاب الله عليهم فكيف يمكن ان يقال في حقهم انه سينالهم غضب من ربهم
وذلة في الحياة الدنيا والجواب ان ذلك الغضب انما حصل في الدنيا
لا في الاخرة وتفسير هذا الغضب هو ان الله تعالى امرهم بقتل انفسهم
والمراد بقوله وذلة في الحياة الدنيا فهو انهم قد ضلوا فذلوا فان قالوا
السين في قوله سينالهم للاستقبال فكيف يحمل هذا على حكم الدنيا
قلنا هذا الكلام حكاية عما اخبر الله به موسى حين اخبره بافتتان قومه

واتخاذهم العجل فاخبره في ذلك الوقت انه سينالهم غضب من ربهم وذلة
وكان هذا الكلام سابقا على وقوعهم في القتل وفي الذلة فصح هذا
التاويل من هذا الاعتبار والطريق الثاني ان المراد بالذين اتخذوا كالذين
كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا الطريق ففي الاية وجهان
الاول ان العرب تعير الابنا بقبائح افعال الابا كما تفعل ذلك في المناقب
يقولون للابنا فعلتم كذا وكذا وانما فعل ذلك من مضى من ابايهم كذلك
هاهنا وصف اليهود الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم باتخاذ العجل
وان كان اباءهم فعلوا ذلك ثم حكى عنهم بانهم سينالهم غضب من ربهم في
الاخرة وذلة في الحياة الدنيا كما قال تعالى في صفتهم ضربت عليهم
الذلة والمسكنة والوجه الثاني ان يكون التقدير ان الذين اتخذوا العجل
اي الذين باشروا ذلك سينالهم اي سينال اولادهم ثم حذف المضاف لدلالة
الكلام عليه اما قوله تعالى وكذلك نجزي المفترين والمعنى ان كل مفتر في
دين الله فجزاوه غضب الله والذلة في الدنيا قال مالك بن انس ما من
مبتدع الا ويجد فوق راسه ذلة ثم قرا هذه الاية لان المبتدع مفتر في
دين الله اما قوله تعالى والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها او لا ودلت
بان يتركها او لا ويرجع عنها ثم يومن بعد ذلك ثانيا يومن بالله ويصدق
بانه لا اله غيره ان ربك من بعدها لغفور رحيم وهذه الاية تدل
على ان السيئات باسرها مشتركة يتناول الكل والتقدير ان من اتى بجميع
السيئات ثم تاب فان الله يغفرها له وهذا من اعظم ما يفيد البشارة
والفرح للمذنبين قوله تعالى ولما سكت عن موسى الغضب اخذ الالواح وفي
نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون اعلم انه تعالى لما بين ما كان
منه مع الغضب بين ههنا ما كان منه عند سكون الغضب الاول ان هذه الاية
وفي قوله سكت عن موسى الغضب اقوال الاول ان هذا الكلام خرج على قانون
الاستعارة كان الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له قل لقومك
كذا والق الالواح وخذ براس اخيك اليك فلما زال الغضب صار كانه سكت
والقول الثاني وهو قول عكرمة ان المعنى سكت موسى عن الغضب كما قالوا ادخلت
القلنسوة في راسي والمعنى ادخلت راسي في القلنسوة والقول الثالث المراد
بالسكوت السكون والزوال وعلى هذا جاز سكت عن موسى الغضب ولا يجوز صمت
لان سكت بمعنى سكن واما صمت فمعناه سد فاه عن الكلام وذلك لا يجوز في
الغضب المسئلة الثانية دل ظاهر الاية على انه عليه السلام عرف
ان اخاه هرون عليه السلام لم يقع منه تقصير وظهر له صحة عذره فعند
ذلك سكن غضبه وهو الوقت الذي قال رب اغفر لي ولاخي وكان دعا
لاخيه منبها بذلك على زوال غضبه لان ذلك اوكد مما تقدم من امارات
غضبه المسئلة الثالثة قوله اخذ الالواح المذكورة في قوله والقى
الالواح وظاهر هذا يدل على ان شيا منها لم ينكسر ولم يبطل وان الذي قيل

الى ان ستة اسباع التوراة رفعت الى السماء ليس كذلك وقوله وفي نسختها
النسخة عبارة عن النقل والتحويل فاذا كتبت كتابا عن كتاب حرفا بعد حرف قلت
نسخت ذلك الكتاب كانك نقلت ما في الاصل الى الكتاب الثاني قال ابن عباس لما
القى موسى الالواح تكسرت فصام اربعين يوما فاعاد الله الالواح وفيها عين
ما في الاول فعلى هذا قوله وفي نسختها اي وفيما نسخ منها وان قلنا ان الالواح
لم تنكسر واخذها موسى باعيانها بعد ما القاها فلا شك انها مكتوبة من اللوح
المحفوظ فهي ايضا تكون نسخا على هذا التقدير وقوله هدى ورحمة اي هدى
من الضلالة ورحمة من العذاب للذين هم لربهم يرهبون يريد الخايفين من
ربهم فان قيل التقدير للذين هم ربهم يرهبون فما الفايدة في اللام في قوله
لربهم قلنا فيه وجوه الاول ان تاخير الفعل عن مفعوله يكسبه ضعفا فدخلت
اللام للتقوية ونظيره قوله للرويا تعبرون الثاني انها لام اجل
والمعنى الذين هم لاجل ربهم لا رياء ولا سمعة الثالث انه قد يزاد حرف الجر
في المفعول وان كان الفعل متقدما كقولك قرات القران بالسورة والقى
بيده والقى بيده وفي القران الم يعلم بان الله يرى يعلمون الله فعلى هذا قوله
لربهم اللام صلة وتاكيد لقوله ردف لكم وقد ذكروا مثل هذا في قوله ولا تومنوا
الا لمن تبع دينكم قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما
اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا
ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا
وانت خير الغافرين وفي الاية مسايل المسئلة الاولى الاختيار الافتعال من
الخير يقال اختار الشي اذا اخذ خيره وخياره واصل اختار اختير فلما
تحركت الياء وقبلها فتحة قلبت الفا نحو قال وباع ولهذا السبب استوى لفظ
الفاعل والمفعول فيهما مختار والاصل مختير فقلبت الياء فيهما الفا فاستويا
في اللفظ وتحقيق الكلام فيه ان نقول ان الاعضاء السليمة بحسب
سلامتها الاصلية صالحة للفعل والترك وصالحة للفعل وحده وما دام يبقى
على هذا الاستواء امتنع ان يصير مصدرا لاحدى الجانبين دون الثاني والا لزم
رجحان الممكن من غير مرجح وهو محال فاذا حكم الانسان له في الفعل نفعا
زايدا وصلاحا راجحا فقد حكم بان ذلك الجانب خير له من ضده فعند حصول
الاعتقاد في القلب يصير الفعل راجحا على الترك فلولا الحكم بكون ذلك الطرف
خيرا من الطرف الاخر امتنع ان يكون فاعلا فلما كان صدور الفعل عن الحيوان
موقوفا على حكمه بكون ذلك الفعل خيرا من تركه لا جرم سمي الفعل الحيواني فعلا
اختياريا فان قيل ان الانسان قد يقتل نفسه ويرمي نفسه من شاهق جبل
مع انه يعلم ان ذلك ليس من الخيرات بل من الشرور فنقول ان الانسان
لا يقدم على قتل نفسه الا اذا اعتقد انه بسبب ذلك يتخلص من ضرر اعظم من ذلك
القتل والضرر الاسهل بالنسبة الى الضرر الاعظم يكون خيرا لا شرا وعلى
هذا التقدير فالسوال زايل المسئلة الثانية قال جماعة النحويين معناه واختار

موسى من قومه فحذف كلمة من وصل الفعل فنصب يقال اخترت من الرجال زيدًا فاخترت الرجال زيدًا وانشد الفرزدق

ومنا الذى اختير الرجال سماحة وجودا اذا هب الرياح الزعازع

قال ابو علي والاصل فى هذا الباب ان من الافعال ما يتعدى الى المفعول الثانى من ذلك وذلك اخترت بحرف جر ثم يتسع فيحذف حرف الجر فيتعدى الى المفعول الثانى من ذلك وذلك اخترت من الرجال زيدًا ثم يتسع فيقول اخترت الرجال زيدًا واستغفر الله من ذنبى واستغفر الله ذنبى قال الشاعر

امرتك الخير فافعل ما امرت به

وعندى فيه وجه اخر وهو ان يكون التقدير واختار موسى قومه لميقاتنا واراد بقومه المعتبرين منهم اطلاقا لاسم الجنس على ما هو المقصود منهم وقوله سبعين رجلا عطف بيان وعلى هذا القول فلا حاجة الى ما ذكروه من التكلفات المسئلة الثالثة ذكروا ان موسى عليه السلام اختار من اثنى عشر سبطا ستة فصاروا اثنين وسبعون فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد مثل اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وروى انه لم يوجد الا ستين شيخا فاوحى اليه ان يختار من الشبان عشرة فاختارهم فاصبحوا شيوخا فامرهم ان يصوموا ويتطهروا ويطهروا ثيابهم ثم خرج بهم الى الميقات المسئلة الرابعة هذا الاختيار هل هو للخروج الى الميقات الذى كلم الله موسى فيه وسال موسى فيه الرؤية او للخروج الى موضع اخر فيه اقوال للمفسرين الاول انه لميقاتنا للكلام قالوا انه عليه السلام خرج بهولاء السبعين الى طور سينا فلما دنا موسى من الجبل وقع عليه عمود من الغمام حتى احاط بالجبل كله ودنى موسى فدخل فيه وقال للقوم ادنوا فدنوا حتى اذا دخلوا الغمام وقعوا سجدوا فسمعوه وهو يكلم موسى يامره وينهاه افعل لا تفعل ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه وطلبوا الرؤية وقالوا يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وهى المراد من الرجفة المذكورة فى هذه الاية فقال موسى رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمراد منه قولهم ارنا الله جهرة والقول الثانى ان المراد من هذا الميقات ميقات مغاير لميقات الكلام وطلب الرؤية لم يظهر هناك منكر الا انهم قالوا ارنا الله جهرة فلو كانت الرجفة المذكورة فى هذه الاية انما حصلت بسبب ذلك القول لوجب ان يقال اتهلكنا بما يقوله السفهاء منا فلما لم يقل موسى كذلك بل قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا علمنا ان هذه الرجفة انما حصلت بسبب اقدامهم على عبادة العجل لا بسبب اقدامهم على طلب الرؤية الثالث ان الله تعالى ذكر فى ميقات الكلام والرؤية انه خر موسى صعقا وانه جعل الجبل دكا واما ميقات المذكورة فى هذه الاية فانه تعالى ذكر القوم اخذتهم الرجفة وهو الذى قال لو شئت اهلكتهم واياى من قبل واختصاص كل واحد من هذين

الميقاتين بهذه الاحكام يفيد ظن ان احدهما غير الاخر القايلون بان هذا الميقات هو ميقات الكلام وطلب الرؤية بان قال انه تعالى قال فى الاية الاولى ولما جاء موسى لميقاتنا فدلت هذه الاية على ان لفظ الميقات مخصوص بذلك الميقات فلما قال فى هذه الاية واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وجب ان يكون المراد بهذا الميقات هو غير ذلك الميقات وجوابه ان هذا الدليل ضعيف ولا شك ان الوجه المذكور فى تقوية القول الاول اقوى والوجه الثالث فى تفسير هذا الميقات ما روى عن على رضى الله عنه انه قال ان موسى وهارون انطلقا الى سفح الجبل فنام هارون فتوفاه الله فلما رجع موسى قالوا انه هو الذى قتل هرون فاختار موسى سبعين رجلا لميقاتنا وذهبوا الى هرون فاحياه الله تعالى وقال ما قتلنى احد فاخذتهم الرجفة هناك فهذا جملة ما قيل فى هذا الباب المسئلة الخامسة اختلفوا فى تلك الرجفة فقيل انها رجفة اوجبت الموت قال السدى قال موسى يا رب كيف ارجع الى بنى اسرايل وكيف يامنونى على احد منهم فاحياه الله فمعنى قوله لو شئت اهلكتهم واياى ان موسى خاف ان يتهمه بنو اسرايل على السبعين اذا عاد اليهم ولم يصدقوا انهم ماتوا فقال لربه لو شئت قبل خروجنا للميقات اهلكتنا فكان بنو اسرايل يعاينون ذلك ولا يتهمونى والقول الثانى ان تلك الرجفة ما كانت موتا وقال القوم لما راوا تلك الحالة المهيبة اخذتهم الرعدة ورجفوا حتى كاد تبين منهم مفاصلهم وتنقض ظهورهم وخاف موسى عليه السلام الموت فعند ذلك بكا ودعا فكشف الله عنهم تلك الرجفة اما قوله تعالى بما فعل السفهاء منا فقال اهل العلم انه لا يجوز ان يظن موسى ان الله يهلك قومًا بذنوب غيرهم فيجب تاويل الاية وفيها وجهان الاول انه استفهام بمعنى الجحد واراد انك لا تفعل ذلك كما يقول الرجل من يحدثك اى لا تفعل ذلك الثانى ان المراد هذا استفهام استعطاف اى لا تهلكنا واما قوله ان هى الا فتنتك فقال الواحدى الكناية فى قوله هى عايدة الى الفتنة كما يقول ان هو الا زيد وان هى الا هند والمعنى ان تلك الفتنة التى وقع فيها السفهاء لم تكن الا فتنتك اضللت بها قوما فافتتنوا وعصمت قوما عنها فثبتوا على الحق ثم اكد بيان ان الكل من الله فقال تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء ثم قال الواحدى فهذه الاية من الحجج الظاهرة على القدرية التى لا يبقى لهم معها عذر قالت المعتزلة لا تعلق للمجبرة بهذه الاية لانه تعالى لم يقل تضل بها من تشاء من عباده عن الدين ولانه تعالى قال تضل بها من تشاء اى بالرجفة ومعلوم ان الرجفة لا يضل الله بها فوجب حمل هذه الاية على التاويل واما قوله ان هى الا فتنتك والمعنى امتحانك وشدة تعبدك لانه لما اظهر الرجفة كلفهم بالصبر عليها واما قوله ان هى الا فتنتك والمعنى امتحانك وشدة تعبدك لانه لما اظهر الرجفة كلفهم بالصبر عليها واما قوله تضل بها من تشاء ففيه وجوه الاول لا يهدى بهذا الامتحان الى الجنة والثواب بشرط ان لا يؤمن او ان امن لكن لا يصبر

عليه والثانى ان يكون المراد بالاضلال الاهلاك والتقدير يهلك من يشاء
بهذه الرجفة ويصرفها عمن يشاء الثالث انه لما كان هذا الامتحان كالسبب
فى هداية من اهتدى وضلال من ضل جاز ان يضاف اليه واعلم ان هذه
التاويلات متعسفة فالدلايل العقلية على انه يجب ان يكون المراد ما ذكرناه
وتقريرها من وجوه الاول ان القدرة الصالحة للايمان والكفر لا يترجح
تاثيرها فى احد الطرفين على تاثيرها فى الطرف الاخر الا لاجل داعية مرجحة
وخالق تلك الداعية هو الله وعند حصول الداعية يجب الفعل واذا ثبت
هذه المقدمات ثبت ان الهداية من الله وان الاضلال من الله تعالى الثانى
ان احدا من العقلا لا يريد الا الايمان والصدق فلو كان الامر باختياره
وقصده لوجب ان يكون كل احد مومنا حقا وحيث لم يكن الامر كذلك
دل على ان الكل من الله الثالث لو كان حصول الهداية والمعرفة بفعل
العبد فيما تميز عنده اعتقاد الحق عن اعتقاد الباطل امتنع ان يخص احد
الاعتقادين بالتحصيل والتكوين لكن علمه بان هذا الاعتقاد هو الحق
وان الاخر هو الباطل يقتضى كونه عالما بذلك المعتقد كما هو عليه فيلزم
ان يكون القادر على تحصيل الاعتقاد شرطا بكون ذلك الاعتقاد الحق حاصلا
وذلك يقتضى كون ذلك الشئ مشروطا بنفسه وانه محال فثبت انه
يمتنع ان يكون حصول الهداية والعلم بتحصيل العبد واما الكلام فى ابطال
تلك الروايات فقد سبق ذكره فى هذا الكتاب غير مرة واعلم ان قوله
انت ولينا يفيد الحصر ومعناه انه لا ولى لنا ولا ناصر ولا هادى الا انت
وهذا من تمام ما سبق ذكره من قوله يضل بها من يشاء ويهدى من يشاء وقوله
فاغفر لنا وارحمنا والمراد منه ان اقدامه على قوله ان هى الا فتنتك جراة
عظيمة فطلب من الله غفرانها والتجاوز عنها وقوله وانت خير الغافرين
معناه ان كل ما سواك انما يتجاوز عن الذنب اما طلبا للثناء الجميل او للثواب
الجزيل او دفعا للرقة الخسيسة عن القلب وبالجملة فذلك الغفران لطلب نفع
او لدفع ضرر واما انت فتغفر ذنوب عبادك لا لطلب عوض وغرض بل لمحض
الفضل والكرم فوجب القطع بكونه خير الغافرين قوله تعالى واكتب لنا
فى هذه الدنيا حسنة وفى الاخرة انا هدنا اليك قال عذابى اصيب به
من اشاء ورحمتى وسعت كل شئ فساكتبها للذين يتقون ويوتون الزكوة والذين
هم باياتنا يومنون اعلم ان هذا من بقية دعاء موسى عليه السلام عند
مشاهدة الرجفة فقوله واكتب لنا فى هذه الدنيا معناه انه قرر اولا انه
لا ولى له الا الله تعالى فهو قوله انت ولينا ثم ان المتوقع من الولى والناصر
امران احدهما دفع الضرر والثانى تحصيل النفع ودفع الضرر مقدم على تحصيل
النفع فلهذا السبب بدا بطلب دفع الضرر وهو قوله فاغفر لنا وارحمنا ثم اتبعه
بطلب تحصيل النفع وهو قوله واكتب لنا فى هذه الدنيا حسنة وفى الاخرة
وقوله واكتب لنا اى اوجب لنا والكتابة تذكر بمعنى الايجاب وسوالهم الحسنة فى

الدنيا والاخرة ليس للمومنين من هذه الامة حيث اخبر الله عنهم بقوله ومنهم
من يقول ربنا اتنا فى الدنيا حسنة وفى الاخرة حسنة واعلم ان كونه تعالى
وليا للعبد يناسب ان يطلب العبد منه دفع المضار وتحصيل المنافع لظهر
اثار كرمه والهيبة وايضا اشتغال العبد بالتوبة والخضوع والخشوع يناسب
طلب هذه الاشيا بذكر السبب اولا وهو كونه تعالى وليا له وفرع عليه
طلب هذه الاشيا ثم ذكر بعده السبب الثانى وهو اشتغال العبد بالتوبة
والخضوع فقال انا هدنا اليك قال المفسرون هدنا اى تبنا ورجعنا
اليك قال الليث الهود التوبة وانما ذكر هذا السبب ايضا لان السبب
الذى يقتضى حسن طلب هذه الاشياء ليس الا مجموع هذين الامرين كونه الها
وربا ووليا وكوننا عبيدا وتائبين خاضعين خاشعين فالاول عهد عز الربوبية
والثانى عزة الربوبية والثالث عهد ذلة العبودية فاذا حصلا واجتمعا
فلا سبب اقوى منهما ولما حكى الله دعاء موسى عليه السلام ذكر بعده ما كان
جوابا لموسى فقال تعالى عذابى اصيب به من اشاء من عبادى وليس لاحد على
اعتراض لان الكل ملكه ومن تصرف فى خالص ملك نفسه فليس لاحد ان يعترض
عليه وقرا الحسن من اساء من الاساءة واختار الشافعى رضى الله عنه هذه القراءة
وقوله ورحمتى وسعت كل شئ هو رحمته فى الدنيا عم الكل واما الاخرة فهى
مختصة بالمومنين واليه الاشارة بقوله تعالى فساكتبها للذين يتقون وقيل الوجود
خير من العدم وعلى ذلك التقدير فلا موجود الا وقد يصل اليه رحمته واقل
المراتب وجوده وقيل رحمتى بالغرض مرجوح مغلوبة قالت المعتزلة الرحمة
عبارة عن ارادة الخير ولا حى الا وقد خلقه الله للرحمة لانه ان كان
منتفعا او متمكنا من الانتفاع فهو رحمة الله من جهات كثيرة وان حصل هناك
الم فله الاعواض الكثيرة وهى من نعم الله ورحمته فلهذا السبب قال ورحمتى
وسعت كل شئ قال اصحابنا ورحمتى وسعت كل شئ من العام الذى اريد به
الخاص لقوله واوتيت من كل شئ اما قوله فساكتبها للذين يتقون ويوتون
الزكاة والذين هم باياتنا يومنون اعلم ان تكاليف الله محصورة فى
نوعين الاول التروك وهى التى يجب على الانسان تركها والاحتراز عنها
والاتقاء منها وهذا النوع اليه الاشارة بقوله الذين يتقون ويوتون
الزكاة والثانى الافعال وتلك التكاليف اما ان تكون متوجهة على
مال الانسان او على نفسه اما القسم الاول فهو الاشارة بقوله ويوتون الزكاة
واما الثانى فيدخل فيه ما يجب على الانسان علما وعملا اما العلم فالمعرفة
واما العمل فالاقرار باللسان والعمل بالاركان ويدخل فيه الصلاة والى هذا المجموع
الاشارة والذين هم باياتنا يومنون ونظيره قوله تعالى فى سورة البقرة
هدى للمتقين الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون
قوله تعالى الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم
فى التورية والانجيل يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات

وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ فَالَّذِينَ اٰمَنُوا بِهٖ وَعَزَّرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ
الَّذِي اُنْزِلَ مَعَهُ اُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ اعلم انه تعالى لما بين ان من صفة
من تكتب له الرحمة في الدنيا والاخرة التقوى وايتاء الزكاة والايمان
بالايات ضم الى ذلك ان يكون من صفته اتباع النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا
عندهم في التوراة والانجيل واختلفوا في ذلك فقال بعضهم المراد بذلك
ان يتبعوه باعتقاد نبوته من حيث وجدوا صفته في التوراة اذ لا يجوز ان
يتبعوه في شرايعه قبل ان يبعث الى الخلق وقال في قوله والانجيل ان المراد
وسيجدونه مكتوبا في الانجيل لان من المحال ان يجدوه فيه قبل ما انزل الله الانجيل
وقال بعضهم بل المراد من لحق من بني اسرايل ايام الرسول فبين تعالى
ان هؤلاء اللاحقين لا تكتب لهم رحمة الاخرة الا اذا اتبعوا الرسول
الامي والقول الثاني اقرب لان اتباعه قبل ان بعث ووجد لا يمكن فكانه
تعالى بين بهذه الاية ان هذه الرحمة لا يفوز بها من بني اسرايل
الا من اتقى واتى الزكاة وامن بالدلايل في زمن موسى عليه السلام ومن هذه
صفته في ايام اذا كان مع ذلك متبعا للنبي الامي في شرايعه اذا عرفت هذا
فنقول انه تعالى وصف محمدا في هذه الاية بصفات تسع الصفة الاولى كونه
رسولا وقد اختص هذا اللفظ بحسب العرف بمن ارسله الله الى الخلق لتبليغ
التكاليف الصفة الثانية كونه نبيا وهو يدل على كونه رفيع القدر عند الله
تعالى الصفة الثالثة كونه اميا قال الزجاج معنى الامي هو الذي على صفة
امة العرب قال عليه السلام انا امة امية لا نكتب ولا نقرا فالعرب اكثرهم
ما كانوا يكتبون وما كانوا يقرون والنبي عليه السلام كان كذلك فلهذا السبب
وصفه بكونه اميا قال اهل التحقيق وكونه اميا بهذا التفسير كان من
جملة معجزاته وبيانه من وجوه انه عليه السلام كان يقرا عليهم ايات الله
منظوما مرة بعد اخرى من غير تبديل الفاظه ولا تغيير كلماته والخطيب
من العرب اذا ارتجل خطبة ثم اعادها فانه لا بد ان يزيد فيها او ينقص
عنها بالقليل والكثير ثم انه عليه السلام مع انه ما كان يكتب وما كان يقرا
يتلو كتاب الله من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير فكان ذلك كالمعجزات
واليه الاشارة بقوله تعالى سنقريك فلا تنسى والثاني انه لو كان
يحسن الخط والقراءة لصار متهما في القران العظيم المشتمل على العلوم
الكثيرة فلما اتى به من غير تعلم ولا مطالعة كان ذلك من المعجزات وهذا هو
المراد من قوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب
المبطلون الثالث ان تعلم الخط شي سهل فان اقل الناس ذكاء وفطنة
يتعلمون الخط باهون سعي فعدم تعلمه يدل على نقصان عظيم في الفهم ثم
انه تعالى اتاه علم الاولين والاخرين واعطاه من العلوم والحقايق ما لم يصل
اليه احد من البشر ومع تلك القوة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث
لم يتعلم الخط الذي يسهل تعلمه على اقل الخلق عقلا وفهما فكان ذلك

الجمع

الجمع بين هاتين الحالتين المتضادتين جاريا مجرى الجمع بين الضدين
وذلك من الامور الخارقة للعادة وجارية مجرى المعجزات الصفة
الرابعة قوله الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وهذا يدل
على ان نعته وصحة نبوته مكتوب في التوراة والانجيل لان ذلك لو لم يكن
مكتوبا لكان ذكر هذا الكلام من اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن
قبول قوله لان الاصرار على الكذب والبهتان من اعظم المنفرات والعاقل
لا يسعى فيما يوجب نقصان حاله وينفر الناس عن قبول قوله فلما قال ذلك
دل على صحة نبوته الصفة الخامسة قوله يامرهم بالمعروف قال الزجاج
يجوز ان يكون قوله يامرهم بالمعروف استينافا ويجوز ان يكون المعنى
يجدونه مكتوبا عندهم اي يامرهم بالمعروف واقول مجامع الامر بالمعروف
محصورة في قوله عليه السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق
الله وذلك لان الموجود اما واجب الوجود لذاته واما ممكن الوجود
لذاته فاما الواجب لذاته فهو الله جل جلاله ولا معروف اعظم من تشرف
من تعظيمه واظهار عبوديته واظهار الخضوع والخشوع على باب عزته
والاعتراف بكونه موصوفا بصفات الكمال مبرا عن النقايص والافات
منزها عن الانداد والاضداد واما الممكن لذاته فان لم يكن حيوانا فلا سبيل
الى ايصال الخير اليه لان الانتفاع مشروط بالحياة ومع ذلك فانه يجب
النظر الى كلها بعين التعظيم من حيث انها مخلوقة لله ومن حيث ان كل ذرة
من ذرات المخلوقات لما كانت دليلا قاهرا وبرهانا باهرا على توحيده وتنزيهه
فانه يجب النظر اليه بعين الاحترام من حيث انها ان كل ذرة
من ذرات المخلوقات اسرار عجيبة وحكما خفية فيجب النظر اليها بعين الاحترام
واما ان كان ذلك المخلوق من جنس الحيوان فانه يجب اظهار الشفقة عليها باقصى
ما يقدر الانسان عليه ويدخل فيه بر الوالدين وصلة الارحام وبث المعروف
فثبت ان قوله عليه السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله كلمة جامعة
لجميع جهات الامر بالمعروف الصفة السادسة قوله وينهاهم عن المنكر
فالمراد منه اضداد الامور المذكورة وهي عبادة الاوثان والقول في صفات
الله بغير علم والكفر بما انزل الله على النبيين وقطع الرحم وعقوق الوالدين
الصفة السابعة قوله تعالى ويحل لهم الطيبات من الناس من قال
بالطيبات الاشيا التي حكم الله بحلها وهذا بعيد لوجهين الاول ان على هذا
التقدير يخرج الاية عن الفايدة لانا لا ندري ان الاشيا التي احلها الله ما
هي وكم هي بل الواجب ان يكون المراد من الطيبات الاشيا المستطابة
بحسب الطبع وذلك لان تناولها يفيد اللذة والاصل في المنافع الحل
فكانت هذه الاية دالة على ان الاصل في كل ما تستطيبه النفس ويستلذه
الطبع الحل الا لدليل منفصل الثانية قوله تعالى ويحرم عليهم الخبايث

قال عطا عن ابن عباس يريد الدم والميتة وما ذكر في سورة المائدة الى
قوله ذلكم فسق واول ما يستخبثه الطبع وتستقذره النفس كان تناوله
سببا للالم والاصل في المضار الحرمة فكان مقتضاه ان كل ما يستخبثه الطبع
فالاصل فيه الحرمة الا لدليل منفصل وعلى هذا الاصل فرع الشافعي رضي الله
عنه انه يحرم بيع الكلب لانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيحين
انه قال الكلب خبيث وخبيث ثمنه ووجب ان يكون حراما لقوله تعالى ويحرم
عليهم الخبائث وايضا الخمر محرمة لانها رجس والدليل قوله تعالى انما الخمر
والميسر الى قوله رجس والرجس خبيث بدليل اطباق اهل اللغة عليه
والخبيث حرام لقوله ويحرم عليهم الخبائث الصفة التاسعة قوله تعالى
ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى قرا ابن عامر وحده اصارهم على الجمع والباقون اصرهم على الواحد قال
ابو علي الفارسي مصدر يقع على الكثرة مع افراد لفظه ويدل على ذلك اضافته
فهو مفرد الى الكثير قال كما ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ومن جمع اراد
ضروبا من العهود مختلفة والمصادر قد تجمع اذا اختلفت ضروبها كما في قوله
وتظنون بالله الظنونا المسئلة الثانية الاصر الثقل الذي يأصر
صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله والمراد منه ان شريعة موسى عليه
السلام كانت شديدة وقوله والاغلال التي كانت عليهم المراد منه الشدائد التي
كانت في عباداتهم كقطع اثر البول وقتل النفس وقطع الاعضاء الخاطئة
وتتبع العروق من اللحم وجعلها الله اغلالا لان التحريم يمنع من الفعل كما ان
الغل يمنع من الفعل وقيل كانت بنو اسرائيل اذا قاموا الى الصلاة لبسوا المسوح
وغلوا ايديهم الى اعناقهم تواضعا لله تعالى فعلى هذا القول الاغلال غير مستعار
واعلم ان هذه الاية تدل على ان الاصل في المضار ان لا تكون مشروعة لان
كل ما كان ضررا كان اصرا وغلا وظاهر هذا النص يقتضي عدم المشروعية
فهذا نظير لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام
بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وهو اصل كبير في الشريعة واعلم انه لما
وصف محمدا عليه السلام بهذه الصفات التسع قال بعده فالذين امنوا به
قال ابن عباس يعني من اليهود وعزروه ووقروه قال صاحب الكشاف اصل
العزر المنع ومنه التعزير وهو الضرب دون الحد لانه يمنع من معاودة
القبيح ثم قال تعالى ونصروه للتعزير اي على عدوه واتبعوا النور الذي انزل
معه وهو القران وقد قيل الهدى والبيان ونور الرسالة وقيل الحق الذي بيانه
القلوب كبيان النور الذي فان قيل كيف يمكن حمل النور هاهنا على القران
ما انزل مع محمد وانما انزل مع جبريل قلنا معناه انه انزل مع نبوته لان نبوته
ظهر مع ظهور القران ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات قال اولئك هم
المفلحون اي انهم الفائزون بالمطلوب في الدنيا والاخرة قوله تعالى

قل يا ايها

قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا لا اله الا هو يحيي ويميت فامنوا
بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم
تهتدون اعلم انه تعالى لما قال فسأكتبها للذين يتقون ثم بين
تعالى ان من شرط حصول الرحمة لاولئك المتقين كونهم متبعين
للرسول النبي الامي حقق في هذه الاية رسالته الى الخلق بالكلية
فقال يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وفي هذه الكلمة مسئلتان
المسئلة الاولى هذه الاية تدل على ان محمدا عليه السلام مبعوث الى
جميع الخلق وقالت طائفة من اليهود يقال لهم العيسوية وهم اتباع
عيسى الاصفهاني ان محمدا مبعوث الى العرب رسول صادق و
هو غير مبعوث الى بني اسرائيل ودليلنا على ابطال قولهم هذه الاية لان
قوله يا ايها الناس خطاب يتناول كل الناس ثم قال اني رسول الله اليكم
جميعا وهذا يقتضي كونه مبعوثا الى جميع الناس وايضا فانا نعلم بالتواتر من
دينه انما كان يدعي انه مبعوث الى كل العالمين فاما ان يقال انه كان
رسولا حقا او ما كان كذلك فان كان رسولا حقا امتنع الكذب عليه
ووجب الجزم بكونه صادقا في كل ما يدعيه فلما ثبت بالتواتر وبظاهر
هذه الاية انه كان يدعي كونه مبعوثا الى جميع الخلق وجب كونه صادقا
في هذا القول وذلك يبطل قول من يقول انه كان مبعوثا الى العرب فقط
لا الى بني اسرائيل واما ان قال قائل انه ما كان رسولا حقا فهذا يقتضي القدح
في كونه رسولا الى العرب والى غيرهم فثبت ان القول بانه رسول الى
بعض الخلق دون بعض كلام باطل متناقض واذا ثبت هذا فنقول قوله
يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا من الناس من قال انه عام دخله
التخصيص ومنهم من انكر ذلك اما الاولون فقالوا دخله التخصيص من
وجهين انه رسول الى الناس اذا كانوا من جملة المكلفين فاما اذا لم
يكونوا من جملة المكلفين لم يكن رسولا اليهم وذلك لانه عليه السلام قال
رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ و
عن المجنون حتى يفيق والثاني انه رسول الله الى كل من وصل اليه خبر
وجوده وخبر معجزاته وشرائعه حتى يمكنه عند ذلك متابعته اما لو قدرنا
حصول قوم في طرف من اطراف الارض لم يبلغهم خبر وجوده ولا خبر معجزاته
فهم لا يكونوا مكلفين بالاقرار بنبوته ومن الناس من انكر القول بدخول
التخصيص في الاية من هذين الوجهين الاول تقريره ان الناس في قوله
يا ايها الناس خطاب وهذا الخطاب لا يتناول الا المكلفين واذا كان
كذلك فالناس الذين دخلوا تحت قوله يا ايها الناس عام دخله
ليسوا الا المكلفين من الناس وعلى هذا التقدير فلا يلزم ان يقال ان قوله
يا ايها الناس عام دخله التخصيص واما الثاني فلانه لا يبعد جدا ان يقال ان حصل
في طرف اطراف الارض لم يبلغهم خبر ظهور محمد عليه السلام وخبر معجزاته

وشريعته فاذا كان كذلك كالمسعد لم يكن هنا حاجة الى التزام هذا
التخصيص المسئلة الثانية هذه الاية وان دلت على ان محمدا عليه السلام
مبعوث الى كل الخلق اما لا بل يجب الرجوع في انه هل كان غيره من الانبياء
من كان مبعوثا الى كل الخلق ام لا الى ساير الدلايل فنقول تمسك جمع
من العلما في ان احدا غيره ما كان مبعوثا الى كل الخلق لقوله عليه
السلام اعطيت خمسا لم يعطهن احدا قبلي ارسلت الى الاحمر والاسود
وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب مسيرة شهر واطعمت الغنيمة دون من قبلي وقيل سل تعطه فاختباتها شفاعتي لامتي و
لقايل ان يقول ان هذا الخبر لا يقول يدل دلالة على هذا المطلوب لانه لا
يبعد ان يكون المراد ان مجموع هذه الخمسة من خواص الرسول ولم يحصل
لاحد سواه ولم لم يلزم كل واحد من هذا المجموع من خواصه وايضا قيل
ان ادم عليه السلام كان مبعوثا الى جميع اولاده وعلى هذا التقدير
فقد كان مبعوثا الى جميع الناس وان نوحا عليه السلام لما خرج من
السفينة كان مبعوثا الى الذين كانوا معه مع ان جميع الناس في ذلك
الزمان ما كانوا الا ذلك القوم اما قوله تعالى الذي له ملك السموات
والارض فاعلم انه تعالى لما امر رسوله بان يقول للناس كلهم اني رسول الله
اليكم جميعا اردفه بذكر ما يدل على صحة هذا الدعوى واعلم ان هذه الدعوى
لا تتم ولا تظهر فايدتها الا بتقرير اصول اربعة اولها اثبات ان للعالم الها
حيا عالما قادرا والذي يدل عليه ما ذكره في قوله تعالى الذي له ملك السموات
والارض وذلك لان اجسام السموات والارض يدل على افتقارها بالصانع
الحي العالم القادر من جهات كثيرة مذكورة في القران العظيم وشرحها
مذكور في هذا التفسير وانما افتقرنا في حسن التكليف الى اثبات هذا
الاصل لان بتقدير ان لا يحصل للعالم موثر يوثر في وجوده او ان حصل له
موثر لكن ذلك الموثر موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار لم يكن القول
ببعثة الانبياء والرسل عليهم السلام والاصل الثاني اثبات ان اله
العالم جل جلاله واحد منزه عن الشريك والضد والند واليه الاشارة
بقوله لا اله الا هو وانما افتقرنا في حسن التكليف وجواز بعثة الرسل الى
تقرير هذا الاصل لان بتقدير ان لا يثبت ذلك كان الاشتغال بالطاعة
والاحتراز عن المعصية عبثا ولغوا والى تقرير هذا الاصل الاشارة بقوله
يحيي ويميت الاية لانه لما احيا اولا يثبت كونه قادرا على الاحيا ثانيا فيكون
قادرا على الاعادة والحشر والنشر وكل هذا التقدير يكون الاحيا الاول
انعاما عظيما فلا يبعد منه ان يطالبه بالعبودية ليكون قيامه بتلك الطاعة
قايما مقام الشكر عن الاحياء وايضا لما دل الاول على قدرته على الاحياء فاذا
فحينئذ يكون قادرا على ايصال الجزاء واعلم انه لما ثبت القول بصحة هذه
الاصول الثلاثة ثبت انه يصح من الله تعالى ارسال الرسل ومطالبة

الخلق بالتكاليف لان على هذا التقدير الخلق كلهم عبيده ولا مولى لهم سواه
وايضا كل انه منعم على الكل باعظم النعم وايضا انه قادر على ايصال
الجزاء اليهم بعد موتهم وكل واحد من هذه الاسباب الثلاثة سبب
تام في انه يحسن منه بكلف الخلق اما بحسب السبب الاول فانه يحسن
من المولى مطالبة عبيده بطاعته وخدمته واما بحسب الثاني فلانه يحسن
من المنعم مطالبة المنعم عليه بالشكر والطاعة واما بحسب الثالث فلانه
من القادر على ايصال الجزاء التام الى المكلف بتكليفه بنوع من انواع
الطاعات فثبت انه لما ثبت الاصول الثلاثة بالدلايل التي ذكرها الله
في هذه الاية فانه يلزمه الجزم بانه يحسن من الله تعالى ارسال الرسل
وانزال الكتب واعلم انه تعالى لما اثبت هذه الاصول المذكورة بهذه
الدلايل المذكورة في هذه الاية ذكر بعده قوله فامنوا بالله ورسوله
وهذا الترتيب في غاية الحسن وذلك لانه لما بين اولا ان القول ببعثة
الانبياء والرسل امر جايز ممكن اردفه بذكر ان محمدا رسول حق من
عند الله لان من حاول الاثبات مطلوب وجب عليه ان يبين جوازه اولا
ثم حصوله ثانيا ثم انه بدا بقوله فامنوا بالله ورسوله وهذا التر
ثم اتبعه بقوله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واعلم
ان هذا اشارة الى ذكر المعجزات الدالة على كونه نبيا حقا وتقديره
ان معجزات رسول الله عليه السلام كانت على نوعين الاول المعجزات
التي ظهرت في ذاته المباركة واجلها واشرفها انه كان رجلا اميا لم
يتعلم من استاذ ولم يطالع كتابا ولم يتفق له مجالسة احد من العلما لانه
ما كان مكة بلدة للعلماء وما غاب رسول الله عن مكة غيبة طويلة
يمكن ان يقال انه في تلك الغيبة تعلم العلوم الكثيرة ثم انه مع ذلك
فتح الله عليه باب العلم والتحقيق واظهر عليه هذا القران المشتمل على علوم
الاولين والاخرين فكان ظهور هذه العلوم العظيمة عليه مع انه كان رجلا
اميا لم يلق باستاذ لم يطالع كتابا من اعظم المعجزات واليه الاشارة
بقوله النبي الامي والنوع الثاني من معجزاته الامور التي ظهرت من خارج
ذاته مثل انشقاق القمر ونبوع الماء من اصابعه وهي تسمى بكلمات الله
الا ترى ان عيسى عليه السلام لما كان حدوثه امرا غريبا مخالفا للمعتاد
سماه الله كلمة فلذلك المعجزات لما كانت امورا غريبة خارقا للعادة لم يبعد
تسميتها بكلمات الله فهذا النوع هو المراد بقوله يؤمن بالله وكلماته اي
يؤمن بالله وبجميع المعجزات التي اظهرها عليه فهذا الطريق اقام الدليل على
كونه نبيا صادقا من عند الله واعلم انه لما ثبت بالدلايل القاهرة التي قررناها

ببنوة محمد عليه السلام وجب أن يذكر عقيبه الطريق الذي يمكن معرفة شرعه
على التفصيل وما ذاك إلا الرجوع إلى أقواله وأفعاله وإليه الإشارة بقوله
تعالى واتبعوه واعلم أن المتابعة تتناول المتابعة في القول والفعل أما المتابعة
في القول فهو أن يمتثل المكلف كلما يقوله في طرفي الأمر والنهي والترغيب والترهيب
وأما المتابعة في الفعل فهي عبارة عن الإتيان بمثل ما أتى به المتبوع سوى كان
في طرف الفعل أو في طرف الترك فثبت أن لفظ فاتبعوه يتناول القسمين وثبت
أن ظاهر الأمر للوجوب فقوله تعالى فاتبعوه دليل على أنه يجب الانقياد له
في كل ما أمر ونهى ويجب الاقتداء به في كل ما فعل إلا ما خصه الدليل والأشياء
التي ثبت بالدليل المنفصل أنها من خواص الرسول فإن قيل الشيء الذي أتى به
الرسول يحتمل أنه أتى به على سبيل أن ذلك كان مندوبا فبتقدير أنه أتى به على
سبيل أن ذلك كان مندوبا فلو أتينا به على سبيل أنه واجب علينا كان
ذلك تركا للمتابعة ونقيضا للمتابعة والآية تدل على وجوب متابعته
فثبت أن إقدام الرسول على ذلك الفعل لا يدل على وجوبه علينا قلنا
المتابعة في الفعل عبارة عن الإتيان بمثل الفعل الذي أتى به المتبوع بدليل
أن من أتى بفعل ثم إن غيره وافقه في ذلك الفعل قيل إنه تابعه عليه
ولو لم يأت به قيل إنه خالفه فيه فلما كان الإتيان بمثل فعل المتبوع متابعة
ودلت الآية على وجوب المتابعة لزم أن يجب على الأمة مثل فعل الرسول
بقي هاهنا أنا لا نعرف أنه عليه السلام أتى بذلك على قصد الوجوب
أو على قصد الندب فنقول حال الدواعي والعزائم غير معلوم وحال الإتيان
بالفعل الظاهر والعمل المحسوس معلوم فوجب أن لا يلتفت إلى البحث
عن حال العزائم والدواعي لكونها أمورا مخفية عنا وأن يحكم بوجوب
المتابعة في العمل الظاهر لكونها من الأمور التي يمكن رعايتها فزالت
هذه الشبهة وتقريره أن هذه الآية دالة على أن الأصل في كل فعل
فعله الرسول أن يجب علينا الإتيان بمثله إلا إذا خصه الدليل أصل آخر
إذا عرفت هذا فنقول إنا إذا أردنا الحكم بوجوب عمل من الأعمال قلنا إن هذا
العمل فعله أفضل من تركه وإذا كان كذلك فحينئذ يعلم أن الرسول قد أتى به في
الجملة لأن العلم الضروري حاصل بأن الرسول لا يجوز أن يواظب طول
عمره على ترك الأفضل فعلمنا أنه عليه السلام قد أتى بهذا الطرف الأفضل فأما
أنه هل أتى بالطرف الأحسن فهو مشكوك والمشكوك لا يعارض المعلوم
فثبت أنه عليه السلام أتى بالأفضل ومتى ثبت ذلك وجب أن يجب علينا
لقوله تعالى في هذه الآية فاتبعوه فهذا أصل شريف وقانون كلي في معرفة
الأحكام دالا على النصوص لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا
وحي يوحى فوجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه وأما قوله لعلكم تهتدون
ففيه بحثان أحدهما أن كلمة لعل للترجي وذلك لا يليق إلا بالله فلا فائدة من تأويله

والثاني

والثاني أن ظاهره يقتضي أنه أراد من كل المكلفين الهداية والإيمان على
قول المعتزلة والكلام في تقرير هذين المقامين قد سبق في هذا
الكتاب مرارا كثيرة فلا فائدة في الإعادة قوله تعالى ومن قوم موسى أمة
يهدون بالحق وبه يعدلون اعلم أنه تعالى لما وصف الرسول وذكر أنه
يجب على الخلق متابعته ذكر أن من قوم موسى من اتبع الحق وهدى إليه وبين
أنهم جماعة لأن لفظ الأمة ينبئ عن الكثرة واختلفوا في أن هذه الأمة متى
حصلت وفي أي زمان كانت فقيل إنهم اليهود الذين كانوا في زمان الرسول عليه
السلام وأسلموا به مثل عبد الله بن سلام وابن صوريا والاعتراض عليه أنهم
كانوا قليلين في العدد ولفظ الأمة يقتضي الكثرة ويمكن الجواب عنه بأنهم لما
كانوا مخلصين في الدين جاز إطلاق لفظ الأمة عليهم كما في قوله تعالى إن إبراهيم
كان أمة وقيل إنهم قوم ثبتوا في الدين جاز إطلاق عن الدين الذي جاء به
موسى ودعوا الناس إليه وصانوه عن التحريف والتبديل في زمن تفرق
بني إسرائيل وإحداثهم البدع ويجوز أن يكونوا بقوا على ذلك إلى أن
جاء المسيح فدخلوا في دينه ويجوز أن يكونوا هلكوا قبل ذلك وقال
السدي وجماعة من المفسرين إن بني إسرائيل لما كفروا وقتلوا الأنبياء
سبط من جملة الاثني عشر مما صنعوا وسألوا الله تعالى أن يبعدهم عنهم
ففتح الله لهم نفقا في الأرض فساروا فيه حتى خرجوا من وراء الصين
ثم هؤلاء اختلفوا منهم من قال إنهم بقوا متمسكين بدين اليهودية إلى
الآن ومنهم من قال إنهم الآن على دين محمد صلى الله عليه وسلم
يستقبلون القبلة وتركوا السبت وتمسكوا بالجمعة لا يتظالمون
ولا يتحاسدون ولا يصل إليهم منا أحد ولا إلينا منهم أحد وقال بعض المحققين
هذا القول ضعيف لأنه إما أن يقال وصل إليهم خبر محمد أو ما وصل إليهم هذا
الخبر فإن قلنا وصل خبره إليهم ثم إنهم أصروا على اليهودية فهم
كفار فكيف يجوز وصفهم بأنهم أمة يهدون بالحق وبه يعدلون وإن
قلنا بأنهم لم يصل إليهم خبر محمد عليه السلام فهذا بعيد لأنه لما وصل خبرهم
إلينا أن الدواعي لا تتوفر على نقل أخبارهم فكيف يعقل أن لا يصل
إليهم خبر محمد عليه السلام مع أن الدنيا قد امتلأت من خبره وذكره
فإن قالوا أليس أن يأجوج ومأجوج قد وصل خبرهم إلينا ولم يصل خبرنا
إليهم قلنا هذا ممنوع فمن الذي يعرف أنه لم يصل خبرنا إليهم فهذا جملة ما
قيل في هذا الباب إذا عرفت هذا فنقول قوله يهدون بالحق أي يدعون
الناس إلى الهداية بالحق وبه يعدلون قال الزجاج العدل الحكم بالحق
يقال هو يقضي بالحق ويعدل وهو حكم عادل وهو من قوله ولن تستطيعوا

الا تعدلوا بين النساء وقوله واذا قلتم فاعدلوا قوله تعالى وقطعناهم اثنتي
عشرة اسباطاً امما واوحينا الى موسى اذ استسقاه قومه ان اضرب
بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم وظللنا
عليهم الغمام وانزلنا عليهم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما
ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون اعلم ان المقصود من هذه الاية
شرح نوعين من احوال بني اسرائيل احدهما انه تعالى جعلهم اثنتي عشرة سبطا
فرقة [illegible] وقد تقدم هذا في سورة البقرة والمراد انه تعالى
فرق بني اسرائيل اثنتي عشرة فرقة لانهم كانوا من اثني عشر من اولاد
يعقوب فميزهم وفعل بهم ذلك كيلا يتحاسدوا فيقع فيهم الهرج
والمرج وقوله اي صيرناهم قطعاً اي فرقاً وميزنا بعضهم من بعض وقرئ
وقطعناهم بالتخفيف وهاهنا سؤالان السؤال الاول مميز ما عدا
العشرة مفرد فما وجه مجيئه مجموعا وهلا قال اثني عشر سبطا والجواب
المراد وقطعناهم اثنتي عشرة قبيلة وكل قبيلة اسباطا فوضع اسباطا موضع
قبيلة السؤال الثاني قال اثنتي عشرة اسباطا مع ان السبط مذكر لا مؤنث
الجواب قال الفراء انما قال كذلك لانه تعالى ذكر بعده امما فذهب
التانيث الى الامم ثم قال ولو قال اثني عشر لاجل ان السبط مذكر كان
جائزا وقال الزجاج المعنى وقطعناهم اثنتي عشرة فرقة اسباطا
تفسير قوله اسباطا نعت لموصوف محذوف وهو الفرقة وقال ابو علي
الفارسي ليس قوله اسباطا تفسيرا ولكنه بدل من قوله اثنتي عشرة واما
قوله امما قال صاحب الكشاف هو بدل من اثنتي عشرة بمعنى وقطعناهم
امما لان كل سبط كانت امة عظيمة وجماعة كثيرة العدد وكل واحدة
كانت تؤم خلاف ما تؤمه الاخرى ولا يكاد تأتلف وقرئ اثنتي عشرة
بكسر الشين النوع الثاني من شرح احوال بني اسرائيل قوله واوحينا الى موسى
اذ استسقاه قومه ان اضرب بعصاك الحجر وهذه القصة قد تقدم ذكرها
في سورة البقرة قال الحسن ما كان الا حجرا عريضا والعصا واحدها واعلم انهم
كانوا لما احتاجوا في التيه الى ما يشربونه فامر الله تعالى موسى عليه السلام ان
يضرب بعصاه الحجر وكانوا يرتحلونه مع انفسهم فياخذون منه قدر الحاجة وقوله
فانبجست قال الواحدي بجس الماء والبجاسة انفجاره يقال بجس الماء ينبجس
وانبجس وتبجس اذا تفجر هذا قول اهل اللغة ثم قال والاصح ان الانبجاس
والانفجار سواء وعلى هذا التقدير ولا تناقض بين الانبجاس والانفجار فالانبجاس
خروج الماء بقلة والانفجار خروجه بكثرة وطريق الجمع ان الماء ابتدا بالخروج

قبل

قليلا ثم صار كثيرا وهذا الفرق عن ابي عمرو بن العلاء ولما ذكر انه تعالى كان بين
كيف سقاهم انه كان ظلل الغمام عليهم وبين انه انزل عليهم المن والسلوى
ولا شك ان مجموع هذه الاحوال نعمة من الله تعالى سهل عليهم الطعام
والشراب على احسن الوجوه ودفع عنهم مضار الشمس ثم قال كلوا
من طيبات ما رزقناكم والمراد قصر نفوسهم على ذلك المطعوم
وترك غيره ثم قال تعالى وما ظلمونا وفيه حذف وذلك ان هذا
الكلام انما يحسن ذكره لو انهم تعدوا ما امرهم الله به وذلك
اما بان يقال انهم ادخروا منعهم الله عنه او لانهم سالوا غير
ذلك مع ان الله منعهم منه ومعلوم ان المكلف اذا ارتكب المحظور
فهو ظالم لنفسه فلذلك وصفهم الله تعالى به ونبه بقوله وما ظلمونا
ولكن انفسهم يظلمون وذلك لان المكلف اذا اقدم على المعصية
فهو ما اضر الا نفسه حيث سعى في صيرورته مستحقا للعقاب العظيم قوله
تعالى وَاِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا
حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيْٓئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ
فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ
رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة
مع الشرح والبيان في سورة البقرة ادخلوا هذه القرية وقال
هاهنا اسكنوا الثاني قال في سورة البقرة والفرق بينهما
فكلوا بالفاء وهاهنا وكلوا بالواو والثالث انه في سورة البقرة
رغدا وهذه الكلمة غير مذكورة في هذه السورة والثالث
انه قال في البقرة وسنزيد المحسنين وهاهنا حذف الواو
والخامس انه في سورة البقرة وانزلنا عليهم وقال هاهنا وارسلنا
والسادس قال في سورة البقرة بما كانوا يفسقون وقال هاهنا
بما كانوا يظلمون واعلم ان هذه الالفاظ متقاربة ولا منافاة بينهما
البتة ويمكن ذكر فوائد هذه الالفاظ المختلفة اما الاول فهو انه
قال في سورة البقرة ادخلوا هذه القرية وقال هاهنا اسكنوا
فالفرق ان الدخول حالة مخصوصة كما يوجد بعضها يتقدم فانه
انما يكون داخلا في اول دخوله واما بعد ذلك فيكون سكونا
لا دخولا اذا ثبت هذا فنقول الدخول حال منقضية زائلة وليس
لها استمرار فحسن ذكر فاء التعقيب بعده فلهذا قال ادخلوا هذه
القرية واما السكون فحالة مستمرة باقية فيكون الاكل حاصلا معه
لا عقيبه فظهر الفرق واما الثالث فهو انه ذكر في سورة البقرة
رغدا وما ذكرها هنا فالفرق ان الاكل عقيب دخول القرية يكون الذ لان
الحاجة الى ذلك الاكل كان اتم واكمل ولما كان ذلك الاكل الذ لاجرم
ذكر فيه قوله رغدا واما الاكل حال سكون القرية فالظاهر انه لا يكون

في محل الحاجة الشديدة فلم تكن اللذة فيه متكاملة فلاجرم ترك
قوله رغدا فيه واما الرابع وهو قوله في سورة البقرة وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وفي سورة الاعراف على العكس منه فالمراد
التنبيه على انه يحسن تقديم كل واحد من هذين الذكرين على الاخر لانه
لما كان المقصود منهما تعظيم الله تعالى واظهار الخضوع والخشوع لم
تتفاوت الحال بحسب التقديم والتاخير واما الخامس وهو انه تعالى
قال في سورة البقرة خطاياكم وقال ههنا خطيئاتكم فهي اشارة الى ان
هذه الذنوب سواء كانت قليلة او كثيرة فهي مغفورة عند الاتيان
بهذا الدعاء واما السادس فهو انه تعالى قال في سورة البقرة وسنزيد
بالواو وههنا حذف الواو فالفائدة في حذف الواو انه استيناف والتقدير
كان قائلا قال وما حصل بعد الغفران فقيل له سنزيد المحسنين واما السابع
وهو الفرق بين قوله انزلنا وبين قوله ارسلنا فلان الانزال لا يشعر
بالكثرة والارسال يشعر بها فكانه تعالى بدا بانزال العذاب القليل ثم
جعله كثيرا وهو نظير ما ذكرناه في الفرق بين قوله فانبجست وبين قوله
فانفجرت واما الثامن فهو الفرق بين قوله يظلمون وبين قوله يفسقون.
وذلك لان القوم موصوفون بكونهم ظالمين لاجل انهم
ظلموا انفسهم وبكونهم فاسقين لاجل انهم خرجوا عن طاعة الله
تعالى فالفائدة في ذكر هذين الوصفين التنبيه على حصول هذين
الامرين فهذا ما خطر بالبال في ذكر فوائد هذه الالفاظ المختلفة
وتمام العلم بها عند الله تعالى قوله تعالى ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ
الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ
يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم
بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة في
سورة البقرة وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قوله تعالى واسالهم
المقصود تعرف هذه القصة من قبلهم لان هذه القصة قد صارت
معلومة للرسول من قبل الله تعالى وانما المقصود من ذكر هذا السؤال
احد اشيا الاول ان المقصود من ذكر هذا السؤال تقرير انهم كانوا قد
اقدموا على هذا الذنب القبيح والمعصية الفاحشة تنبيها لهم على ان اصرارهم
على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم ومعجزاته ليس شيا حدث في هذا الزمان
بل هذا الكفر والاصرار كان حاصلا في اسلافهم من الزمان القديم
والفائدة الثانية ان الانسان قد يقول لغيره هل الامر كذا
ليعرف ذلك انه محيط بتلك الواقعة وغير ذاهل عنها وتابعها فلما كان النبي
النبي صلى الله عليه وسلم رجلا اميا لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم انه يذكر
هذه القصص على وجوهها من غير تفاوت ولا زيادة ولا نقصان
كان ذلك جاريا مجرى المعجزة المسئلة الثانية الاكثرون ان تلك

القرية ايلة وقيل مدين وقيل طبرية والعرب تسمي المدينة قرية وعن ابي
عمرو بن العلاء ما رايت قرويين افصح من الحسن والحجاج يعني رجلين من اهل
المدن وقوله كانت حاضرة البحر يعني قريبة من البحر وبقربه وعلى شاطئه
والحضور نقيض الغيبة لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري وقوله
اذ يعدون في السبت يعني يجاوزون حد الله فيه وهو اصطيادهم في يوم
السبت وقد نهوا عنه وقرئ يعدون بمعنى يعتدون ادغم التاء في الدال ونقلت
حركتها الى العين ويعدون من الاعداد وكانوا يعدون الات الصيد يوم
السبت وهم مامورون بان لا يشتغلوا فيه بغير العبادة والمصدر سبت اليهود
اذا عظمت سبتها فقوله اذ يعدون في السبت معناه يعدون في تعظيم هذا اليوم
وكذلك قوله يوم سبتهم معناه يوم تعظيمهم امر السبت ويدل عليه قوله تعالى
ولا يسبتون ويوكده ايضا قراءة عمر بن عبد العزيز يوم اسباتهم وقرئ لا يسبتون
بضم الباء وقرا علي رضي الله عنه لا يسبتون بضم الياء من اسبتوا وعن الحسن لا
يسبتون على البناء للمفعول وقوله يوم سبتهم شرعا اي ظاهرة على الماء وشرع جمع
شارع وشارعة وكل شي دان من دان فهو شارع ودار شارعة اي دنت من الطريق
ونجوم شارعة اي دنت من المغيب وعلى هذا فالحيتان كانت تدنو من القرية بحيث
يمكنهم صيدها قال ابن عباس ومجاهد ان القوم امروا باليوم الذي امرتم به وهو يوم
الجمعة فتركوه واختاروا السبت فابتلاهم الله به وذلك معنى قوله ويوم لا يسبتون
لا تاتيهم وقوله كذلك نبلوهم اي مثل ذلك البلاء الشديد نبلوهم بفسقهم
وذلك يدل على ان من اطاع الله خفف الله عنه احوال الدنيا والاخرة ومن
عصاه ابتلاه بانواع البلاء والمحن واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى لا يجب
عليه رعاية الصلاح والاصلح في الدين ولا في الدنيا وذلك لانه تعالى علم ان
تكثير الحيتان في ذلك اليوم كان صونا لهم عن ذلك الكفر والمعصية فلما فعل ذلك
ولم يبال بكفرهم ومعصيتهم علمنا ان رعاية الصلاح والاصلح غير واجب على الله
سبحانه وتعالى قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ
أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا
بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا
يَفْسُقُونَ فَلَمَّا عَتَوْا عَن مَّا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ اعلم ان قوله
اذ قالت معطوف على قوله اذ يعدون وحكمه حكمه في الاعراب وقوله امة
منهم اي جماعة من اهل القرية من صلحائهم الذين ركبوا الصعب والذلول في موعظة
اولئك الصيادين حتى ايسوا من قبولهم لاقوام اخرين بما كانوا يفعلون عن وعظهم
لم تعظون قوما الله مهلكهم اي مخترمهم ومطهر الارض منهم او معذبهم عذابا
شديدا لتماديهم في الشر وانما قالوا ذلك لعلمهم ان الوعظ لا ينفعهم قالوا معذرة
الى ربكم وفيه بحثان البحث الاول قرا حفص عن عاصم معذرة بالنصب والباقون
بالرفع اما النصب معذرة فقال الزجاج معناه نعتذر معذرة واما من رفع فالتقدير
هذه معذرة وقولنا معذرة وهي خبر مبتدا محذوف البحث الثاني المعذرة مصدر

لعلمهم

كالمعذور قال ابو زيد عذرته اعذره عذرا ومعذرة ومعنى عذرني في اللغة
اي قام بعذري وقيل عذرني يقال من يعذرني اي من يقوم بعذري وعاذرت
فلانا فيه اصنع اي قمت بعذره فعلى هذا معنى قوله معذرة الى ربكم اي قيام
منا بعذر انفسنا الى الله تعالى فانا اذا طولبنا باقامة النهي عن المنكر
قلنا قد فعلنا فنكون بذلك معذورين وقال الازهري المعذرة اسم
على مفعلة من عذر يعذر واقيم مقام الاعتذار كانهم قالوا موعظتنا
اعتذار الى ربنا فاقيم الاسم مقام الاعتذار ويقال اعتذر فلان
اعتذارا وعذرا ومعذرة من ذنبه فعذرته وقوله ولعلهم يتقون
اي وجائز عندنا ان ينتفعوا بهذا الوعظ فيتقوا الله ويتركوا هذا الذنب
اذا عرفت هذا فنقول في هذه الاية قولان الاول ان اهل القرية منهم
من صاد السمكة واقدم على الذنب ومنهم من لم يفعل ذلك وهذا القسم
الثاني صاروا قسمين منهم من وعظ الفرقة المذنبة وزجرهم
عن ذلك الفعل وانكروا على الواعظين لهم لم تعظونهم مع العلم بان الله
مهلكهم او معذبهم يعني قد بلغوا في الاصرار على هذا الذنب الى حد
لا يكادون يمتنعون عنه فصار هذا الوعظ عديم الفائدة عديم
الاثر فوجب تركه والقول الثاني ان اهل القرية كانوا فرقتين الفرقة
اقدمت على الذنب وفرقة احجموا عنه ووعظوا الاولين فلما اشتغلت
هذه الفرقة بوعظ الفرقة المذنبة المعتدية المقادمة على القبيح فعند
ذلك قالت الفرقة المذنبة للفرقة الواعظة لم تعظون قوما الله مهلكهم
او معذبهم بزعمكم قال الواحدي والقول الاول اصح لانهم لو كانوا
فرقتين وكان قوله لهم معذرة الى ربكم خطابا من الفرقة الناهية
للفرقة المعتدية لقالوا ولعلكم تتقون اما قوله فلما نسوا ما ذكروا
به يعني انهم لما تركوا ما ذكرهم به الصالحون ترك الناسي لما ينساه
انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الذين ظلموا المقدمين
على فعل المعصية واعلم ان لفظ الاية يدل على ان الفرقة المعتدية
هلكت والفرقة الناهية عن المنكر نجت اما الذين قالوا لم تعظون فقد
اختلف المفسرون في انهم من اي الفريقين كانوا فنقل عن ابن عباس انه
توقف فيه ونقل عنه ايضا هلكت الفرقتان ونجت الناهية وكان
ابن عباس اذا قرا هذه الاية بكى وقال ان هؤلاء الذين سكتوا عن النهي
عن المنكر هلكوا ونحن نرى اشياء ننكرها ثم نسكت ولا نقول شيئا وقال
الحسن الفرقة الساكتة ناجية فعلى هذا نجت فرقتان وهلكت الثالثة
واحتجوا عليه بانهم لما قالوا لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم دل
ذلك على انهم منكرين عليهم اشد الانكار وانهم ما تركوا وعظهم لانه غلب على ظنهم

انهم

انهم لا يلتفتون الى ذلك ولا ينتفعون به فان قيل ان ترك الوعظ معصية
والنهي عنه ايضا معصية يوجب دخول هؤلاء التاركين للوعظ الناهين
تحت قوله واخذنا الذين ظلموا قلنا هذا غير لازم لان النهي عن المنكر انما يجب على
الكفاية فاذا قام به البعض سقط عن الباقين ثم ذكر انه تعالى اخذهم
بعذاب بئيس والظاهر ان هذا العذاب غير القبيح المتاخر ذكره وقوله
بئيس اي شديد وفي هذا اللفظ قراءات احداها بئيس بوزن فعيل قال
ابو علي فيه وجهان ان يكون فعيلا من بؤس يبؤس بؤسا اذا اشتد والاخر
ما قاله ابو زيد وهو انه من البؤس وهو الفقر يقال بئس الرجل يبأس
بؤسا وبأسا وبئيسا اذا افتقر فهو بائس اي فقير فقوله بعذاب بئيس اي ذي بؤس
والقراءة الثانية بئس بوزن حذر والثالثة بيس على قلب الهمزة ياء كذيب في
ذئب والرابعة بئس على فعل الخامسة بيئس بوزن ريئس على قلب همزتين
ياء وادغام الياء فيها السادسة بيس على تخفيف بيس كهين في هين وفي هذه القراءات
نقلها صاحب الكشاف ثم بين تعالى انه مع نزول هذا العذاب تمردوا فقال عز من قائل
فلما عتوا عما نهوا عنه فقد اطاعوا انهم ابوا عما نهوا عنه ومعلوم انه ليس المراد
ذلك ولا بد من اضمار والتقدير فلما عتوا عن ترك ما نهوا عنه ثم حذف المضاف
واذا ابوا ترك المنهي عنه كان ذلك ارتكابا للمنهي البحث الثاني من الناس من
قال ان قوله وقلنا لهم كونوا قردة ليس من المقال بل المراد منه انه تعالى
فعل ذلك قال وفيه دلالة على ان قوله انما امرنا لشيء هو بمعنى الفعل لا الكلام
وقال الزجاج امروا بان يكونوا كذلك بقول سمع فيكون ابلغ واعلم ان
حمل الكلام على هذا بعيد لان المامور بالفعل يجب ان يكون قادرا عليه والقوم
ما كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم قردة البحث الثالث اسرنا
قال ابن عباس اصبح القوم وهم صاغرون مكثوا كذلك ثلاثا تراهم
الناس ثم هلكوا ونقل عن ابن عباس ان شباب القوم صاروا قردة والشيوخ
خنازير وهذا القول على خلاف الظاهر واختلفوا في الذين مسخوا اهل بقوا
قردة وهل هذه القردة من نسلهم او هلكوا وانقطع نسلهم ولا دلالة في
الاية عليه والكلام في المسخ وما فيه من المباحث قد سبق في سورة البقرة
قوله تعالى واذ تاذن ربك ليبعثن عليهم الى يوم القيمة من يسومهم
سوء العذاب ان ربك لسريع العقاب وانه لغفور رحيم اعلم انه تعالى
لما شرح هاهنا بعض فضائح اعمال اليهود وقبائح افعالهم ذكر في هذه
الاية انه تعالى حكم عليهم بالذل والصغار الى يوم القيمة قال سيبويه
اذن اعلم واذن نادى وصاح للاعلام ومنه قوله تعالى فاذن مؤذن
وقوله تاذن بمعنى اذن اي اعلم ولفظ تفعل هاهنا ليس معناها انه اظهر شيئا
ليس فيه بل معناه فعل فقوله تاذن بمعنى اذن كما ان قوله تعالى عما يشركون
معناه علا وارتفع لا بمعنى انه اظهر من نفسه العلو وان لم يحصل ذلك فيه
واما قوله ليبعثن عليهم ففيه بحثان الاول ان اللام في قوله ليبعثن جواب

لان قوله واذ تاذن جار مجرى القسم في كونه جوابا بذلك الخبر البحث الثاني
الضمير في قوله عليهم يقتضي ان يكون راجعا الى قوله فلما عتوا عما نهوا عنه
قلنا لهم كونوا قردة خاسئين لكنه قد علم ان الذين مسخوا لم يستمر عليهم
التكليف ثم اختلفوا فقال بعضهم المراد نسلهم والذين بقوا منهم وقال الاخرون
بل المراد ساير اليهود فان اهل القرية كانوا بين صالح وبين متعد فمسخ هو
المتعدي والحق الذل بالبقية وقال الاكثرون هذه الاية في اليهود الذين
ادركهم النبي عليه السلام ودعاهم الى شريعته وهذا اقرب لان المقصود
من هذه الاية تخويف اليهود الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام وزجرهم
عن البقاء على اليهودية لانهم اذا علموا بقاء الذل عليهم الى يوم القيمة
انزجروا البحث الثالث لا شبهة في ان المراد اليهود الذين بقوا على الكفر
واليهودية فالذين امنوا بمحمد عليه السلام خارجون عن هذا الحكم
اما قوله الى يوم القيامة فهذا تنصيص على ان ذلك العذاب ممدود الى يوم القيامة
وذلك يقتضي ان ذلك العذاب انما يحصل في الدنيا وعند ذلك اختلفوا
فيه فقال بعضهم هو اخذ الجزية وقيل الاستخفاف والاهانة والاذلال
لقوله ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا وقيل القتل والقتال وقيل الاخراج
والابعاد من الوطن وهذا القايل جعل هذه الاية في اهل خيبر وبني قريظة
والنضير وهذه الاية نزلت في اليهود على انه لا دولة ولا عز وان الذل يلزمهم
والصغار لا يفارقهم ولما اخبر الله تعالى في زمان محمد عليه السلام عن هذه
الواقعة بان شاهدنا بان الامر كذلك كان هذا اخبارا صادقا حقا
عن الغيب فكان معجزا والخبر المروي في ان اتباع الدجال هم اليهود
ان صح فمعناه انهم كانوا قبل خروجه يهودا ثم دانوا بالهيته فذكروا بالاسم
الاول ولولا ذلك لكانوا في وقت اتباعهم الدجال قد خرجوا عن الذلة
والقهر وذلك خلاف هذه الاية واحتج بعض العلما على لزوم الذل والصغار
لليهود بقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله الا ان
دلالتها ليست قوية لان الاستثنا المذكور في هذه الاية يمنع من القطع
على لزوم الذل لهم في كل الاحوال اما الاية التي نحن في تفسيرها لم يحصل فيها
تقييد ولا استثنا فكانت دلالتها على المعنى قوية جدا واختلفوا في
الذين يلحقون هذا الذل بهولاء اليهود منهم فقال بعضهم هو الرسول
وامته وقيل يحتمل دخول الولاة الظلمة وان لم يومروا بالقيام بذلك
اذا اذلوهم وهذا القايل حمل قوله ليبعثن على نحو قوله انا ارسلنا
الشياطين على الكافرين فاذا جاز ان يكون المراد بالارسال التخلية وترك
المنع فكذلك البعثة وهذا القايل قال المراد بخت نصر وغيره الى هذا اليوم
ثم انه تعالى ختم الاية بقوله ان ربك لسريع العقاب والمراد التحذير من
عقابه في الاخرة مع الذلة في الدنيا وانه لغفور رحيم لمن تاب من الكفر
واليهودية ودخل في الايمان بالله وبمحمد عليه السلام قوله تعالى وقطعناهم في الارض

امما منهم

امما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك وبلوناهم بالحسنات والسيئات
لعلهم يرجعون اعلم ان قوله وقطعناهم احد ما يدل ان الذي تقدم من قوله ليبعثن
عليهم المراد جملة اليهود ومعنى قطعناهم اي فرقناهم تفريقا شديدا فلذلك
قال بعضهم في الارض امما وظاهر ذلك انه لا ارض مسكونة الا ومنهم فيها امة
وهذا هو الغالب من حال اليهود فانه قل ما يوجد بلد الا وفيه منهم طايفة ثم قال
منهم الصالحون قيل المراد القوم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام لانه كان فيهم
امة يهدون بالحق وقال ابن عباس ومجاهد يريد الذين ادركوا النبي عليه السلام وامنوا
به وقوله ومنهم دون ذلك من يكون صالحا الا ان صلاحه كان دون صلاح
الاولين لان ذلك الى الظاهر اقرب قلنا ان قوله بعد ذلك لعلهم يرجعون يدل ان المراد
بذلك من ثبت على اليهودية وخرج من الصلاح اما قوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات
اي عاملناهم معاملة المبتلى المختبر بالحسنات وهي النعم والخصب والعافية والسيئات
وهي الجدب والشدايد قال اهل المعاني وكل واحد من الحسنات والسيئات يدعو
الى الطاعة اما النعم فلاجل الترغيب واما قوله لعلهم يرجعون يريد كيهم
يتوبوا قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب ياخذون عرض هذا
الادنى ويقولون سيغفر لنا وان ياتهم عرض مثله ياخذوه الم يوخذ عليهم
ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق ودرسوا ما فيه الى قوله
ان الله لا يضيع اجر المصلحين اعلم ان قوله فخلف من بعدهم خلف ظاهره
ان الاول ممدوح والثاني مذموم واذا كان كذلك يجب ان يكون المراد
فخلف بعد الصالحين منهم والذين تقدم ذكرهم خلفا قال الزجاج
الخلف ما اخلف عليك بدلا مما اخذ منك فلهذا السبب يقال للقرن الذي
يجي في اثر قرن خلف ويقال فيه ايضا خلف وقال احمد بن يحيى الناس كلهم يقولون
خلف صدق وخلف سو وخلف للشر لا غير وحاصل الكلام ان من اهل العربية
من قال ان الخلف والخلف قد يذكر في الصالح والردي ومنهم من يقول
الخلف مخصوص بالذم قال لبيد
وبقيت في خلف كجلد الاجرب
ومنهم من يقول الخلف
المستعمل ماخوذ من الخلف وهو الفساد يقال للردي من القول خلف
وفيه المثل المشهور سكت الفا ونطق خلفا وخلف الشي يخلف خلوفا اذا
فسد وكذلك الفم اذا تغيرت رايحته وقوله ياخذون عرض هذا الادنى
قال ابو عبيدة جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال الدنيا عرض حاضر
ياكل منها البر والفاجر واما العرض بسكون الراء فما خالف العين
اعني الدراهم والدنانير وجمعه عروض وكان العرض من العرض
ليس كل عرض عرضا والمراد بقوله عرض هذا الادنى اي حطام هذا الشي
الادنى يريد الدنيا وما يتمتع منها وفي قوله هذا الادنى تخسيس وتحقير والادنى
اما من الدنو بمعنى القرب لانه عاجل قريب واما من دنو الحال وسقوطها
وقلتها والمراد ما كانوا ياخذونه من الرشا في الاحكام وعلى تحريف الكلام

ثم حكى تعالى انهم يستغفرون ذلك الذنب ويقولون سيغفر لنا ثم قال
وان ياتهم عرض مثله ياخذوه والمراد الاخبار عن الذنوب وقال الحسن
هذا اخبار عن حرصهم على الدنيا وانهم لا يشبعون ثم بين تعالى قبح فعلهم
فقال الم يوخذ عليهم ميثاق الكتاب اى التوراة ان لا يقولوا على الله الا الحق
وقيل المراد انهم قالوا سيغفر لنا هذا الذنب مع الاصرار وذلك قول باطل
فان قيل هذا القول يدل على ان حكم التوراة هو ان صاحب الكبيرة يغفر له
قلنا انهم كانوا يقطعون بان هذه الكبيرة مغفورة ونحن لا نقطع بالغفران
بل نرجو الغفران ونقول ان تقدر ان يعذب الله عليها فذلك العذاب منقطع
غير دايم ثم قال تعالى ودرسوا ما فيه اى فهم ذاكرون لما اخذ عليهم لانهم
قد قروه ودرسوه ثم قال والدار الاخرة خير للذين يتقون من تلك الرشوة
الخبيثة المحقرة افلا تعقلون اما قوله تعالى والذين يمسكون بالكتاب يقال
مسكت بالشيء وتمسكت واستمسكت به وامتسكت به وقرا ابو عمرو عن عاصم
يمسكون مخففة والباقون بالتشديد اما حجة عاصم فقوله تعالى فامساك
بمعروف وقوله امسك عليك زوجك وكلوا مما امسكن عليكم قال الواحدي
والتشديد اقوى لان التشديد للكثرة وههنا اريد به الكثرة ولانه يقال امسكته
ولا يقال امسكت اذا عرفت هذا فنقول في قوله والذين يمسكون بالكتاب قولان
الاول ان يكون مرفوعا بالابتداء وخبره انا لا نضيع اجر المصلحين والمعنى انا لا
نضيع اجرهم من احسن عملا وهذا الوجه حسن لانه لما ذكر الوعيد من ترك التمسك
بالكتاب يشتمل على كل عبادة ومنها اقامة الصلاة فكيف افرد بالذكر قلنا اظهار
لعلو مرتبة الصلاة وانها اعظم العبادات بعد الايمان قوله تعالى واذ نتقنا
الجبل فوقهم كانه ظلة وظنوا انه واقع بهم خذوا ما اتيناكم بقوة واذكروا
ما فيه لعلكم تتقون قال ابو عبيدة اصل النتق قلع الشيء من موضعه والرمي
به يقال نتق ما في الجراب اذا رمى به وصبه وامراة ناتق ومنتاق اذا
كثر ولدها لانها ترمي باولادها رميا فمعنا نتقنا الجبل اى قلعناه من اصله
وجعلناه فوقهم وقوله كانه ظلة قال ابن عباس كانه سقيفة والظلة كل ما
اظلك سقيفة بيت او سحابة او جناح حايط وجمعه ظلل واظلال وهذه
القصة مذكورة في سورة البقرة وظنوا انه واقع بهم قال المفسرون علموا
وايقنوا وقال اهل المعاني قوي في نفوسهم انه واقع بهم ان خالفوا وهذا هو
الاظهر في معنى الظن ومعنى الكلام فيه عند قوله الذين يظنون انهم ملاقوا
ربهم روي انهم ابوا ان يقبلوا احكام التوراة لغلظها وثقلها فرفع الله الطور
على رووسهم مقدار عسكرهم وكان فرسخا في فرسخ وقيل لهم ان قبلتموها
بما فيها والا ليقعن عليكم فلما نظروا اخذ كل واحد منهم ساجدا على حاجبه
الايسر وينظر بعينه الايمن الى الجبل فرقا من سقوطه ولذلك لا ترى يهوديا الا وهو يسجد على حاجبه
الايسر ويقولون هذه السجدة التي رفعت عنا بها العقوبة ثم قال خذوا ما اتيناكم
بقوة اي قلنا خذوا ما اتيناكم من الكتاب بقوة وعزم على احتمال مشاقه وتكاليفه
واذكروا ما فيه من الاوامر والنواهي ومن الثواب والعقاب ويجوز ان يراد خذوا

ما اتيناكم

ما اتيناكم من الاية العظيمة بقوة ان كنتم تطيقونه لقوله ان استطعتم
ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان
واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ما انتم عليه قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني
ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما
اشرك اباونا من قبل وكنا الى قوله ولعلهم يرجعون في الاية مسايل المسلة
الاولى اعلم انه تعالى لما شرح قصة موسى عليه السلام مع توابعها على اقصى الوجوه
ذكر في هذه الاية ما يجري مجرى تقرير الحجة على جميع المكلفين في تفسير هذه
الاية قولان مشهوران الاول وهو مذهب المفسرين واهل الاثر ما روى
مسلم بن يسار الجهني ان عمر رضي الله عنه سيل عن هذه الاية فقال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم سيل عنها فقال ان الله خلق ادم ثم مسح ظهره فاستخرج
منه ذريته فقال خلقت هولاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره
فاستخرج منه ذريته فقال خلقت هولاء للنار وبعمل اهل النار يعملون
فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل فقال صلى الله عليه وسلم ان الله اذا خلق
العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من عمل اهل الجنة واذا
خلق العبد للنار استعمله بعمل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله
النار وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لما خلق ادم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته الى يوم القيامة
وقال مقاتل ان الله مسح صفحة ظهر ادم اليمنى فخرج منه ذرية بيضا
كهيئة الذر يتحركون ثم مسح جانبه الايسر فخرج منه ذرية سود كهيئة
الذر فقال يا ادم هولاء ذريتك ثم قال لهم الست بربكم قالوا بلى فقال
للبيض هولاء في الجنة برحمتي وهم اصحاب اليمين وقال للسود هولاء الى
النار ولا ابالي وهم اصحاب الشمال ثم قرا واصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة
واصحاب المشئمة ما اصحاب المشئمة ثم اعادهم جميعا في صلب ادم
فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال
وارحام النساء وقال تعالى فيمن نقض العهد الاول وما وجدنا لاكثرهم
من عهد وهذا القول قد ذهب اليه كثير من قدماء المفسرين كسعيد
بن المسيب وسعيد بن جبير والضحاك وعكرمة والكلبي وعن ابن عباس انه ابصر ادم
في ذريته قوما لهم نور فقال يا رب من هم فقال الانبياء وراى واحدا هو
اشدهم نورا فقال من هو فقال داود فقال كم عمره قال سبعون قال هو
قليل وهبت له من عمري اربعين سنة وكان عمر ادم عليه السلام الف سنة
فلما تم عمر ادم تسعمائة وستين سنة اتاه ملك الموت ليقبض روحه
فقال بقي من اجلي اربعون سنة فقال الست وهبته من ابنك داود
فقال كنت لا اهب لاحد من اجلي شيئا فعند ذلك كتب لكل نفس اجلها اما المعتزلة
فقد اطبقوا على انه لا يجوز تفسير هذه الاية بهذا الوجه واحتجوا على فساد

هذا القول بوجوه الحجة الاولى انهم قالوا قوله من بني ادم من ظهورهم
لاشك ان قوله من ظهورهم بدل من قوله بني ادم فيكون المعنى فاذا
اخذ ربك من ظهور بني ادم وعلى هذا التقدير فلم يذكر الله تعالى انه
اخذ من ظهر ادم شيئا الحجة الثانية انه لو كان المراد انه تعالى
اخرج من ظهر ادم شيئا من الذرية لما قال من ظهورهم بل كان يجب ان يقول
من ظهره لان ادم ليس له الا ظهر واحد وكذلك قوله ذرياتهم لو
كان ادم لقال ذريته الحجة الثالثة انه يقال انه حكى عن اولئك الذرية
انهم قالوا انما اشرك اباؤنا من قبل وهذا الكلام لا يليق باولاد ادم لانه عليه
السلام ما كان مشركا والحجة الرابعة ان اخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل
فلو اخذ الله الميثاق من ذلك الذر لكانوا عقلاء ولو كانوا عقلاء واعطوا ذلك الميثاق
حال عقلهم لوجب ان يتذكروا في هذا الوقت انهم اعطوا الميثاق قبل دخولهم في
هذا العالم لان الانسان اذا وقعت له واقعة عظيمة مهيبة فانه لا يجوز مع
كونه عاقلا ان ينساها نسيانا كليا لا يتذكر منها لا بالقليل والكثير وهذا
الدليل ينفي القول بالتناسخ فانا نقول لو كانت ارواحنا قد حصلت
قبل هذه الاجساد في اجساد اخرى لوجب ان نتذكر الان انا كنا قبل هذا
الجسد في جسد اخر وحيث لم نتذكر كان القول بالتناسخ باطلا فاذا كان
اعتمادنا في ابطال التناسخ ليس الا على هذا الدليل بعينه وهو قائم في هذه المسئلة
وجب القول بمقتضاه فلو جاز ان يقال انا في وقت الميثاق اعطينا العهد
والميثاق مع انا في هذا الوقت لا نتذكر شيئا منه فلم لا يجوز ايضا ان يقال
انا كنا قبل هذا البدن في بدن اخر مع انا في هذا البدن لا نتذكر شيئا منه
من تلك الاحوال وبالجملة فلا فرق بين هذا القول وبين مذهب اهل
التناسخ فان لم يبعد التزام مذهب التناسخ الحجة الخامسة ان جميع الخلق
الذين خلقهم الله من ~~الاولاد~~ اولاد ادم عدد عظيم وذرات كثيرة فالمجموع الحاصل
من تلك الذرات يبلغ مبلغا عظيما في الحجمية والمقدار وصلب ادم على صغره
يبعد ان يتسع لذلك المجموع الحجة السادسة ان البنية شرط لحصول الحياة
والعقل والفهم اذ لو لم يكن كذلك لم يبعد في كل ذرة من ذرات الهباء ان يكون
عاقلا مصنفا للتصانيف الكثيرة في العلوم الدقيقة وفتح هذا الباب يفضي الى
التزام الجهالات واذا ثبت ان البنية شرط لحصول الحياة فكل واحد من تلك
الذرات لا يكون عالما فاهما عاقلا الا اذا حصلت له قدر من البنية واللحمية
والدمية واذا كان كذلك فمجموع تلك الاشخاص الذين خرجوا الى الوجود
من اول تخليق ادم الى اخر قيام القيامة لا تحويهم عرصة الدنيا فكيف يمكن
ان يقال انهم باسرهم حصلوا دفعة واحدة في صلب ادم عليه السلام الحجة
السابعة قالوا هذا الميثاق اما ان يكون قد اخذه الله منهم في ذلك الوقت
ليصير حجة عليهم عند دخولهم في دار الدنيا والاول باطل لانعقاد الاجماع
على ان بسبب ذلك القدر من الميثاق لا يصيرون مستحقين للثواب والعقاب

والمدح

والمدح والذم ولا يجوز ان يكون المطلوب منه ان يصير ذلك حجة عليهم عند دخولهم
في دار الدنيا والاول باطل لانعقاد الاجماع لانهم لما لم يتذكروا ذلك الميثاق
في الدنيا فكيف يصير ذلك حجة عليهم في التمسك بالايمان الحجة الثامنة قال
الكعبي ان حال اولئك الذر لا يكون اعلى في الفهم والعلم من حال الاطفال فلما
لم يمكن توجيه التكليف على الطفل فكيف يمكن توجيهه على اولئك الذر واجاب
الزجاج عنه فقال لما لم يبعد ان يؤتي الله النمل العقل بقوله قالت نملة
يا ايها النمل وان يعطي الجبل حتى يسبح كما قال وسخرنا مع داود الجبال يسبحن
وكما اعطى العقل للبعير حتى سجد للرسول وللنخلة حتى سمعت وانقادت
حين دعيت فكذا هاهنا والحجة التاسعة ان اولئك الذر في اولئك الوقت
اما ان يكونوا كاملي العقول والقدرة او ما كانوا كذلك فان كان الاول كانوا
مكلفين لا محالة وانما يكلفون اذا عرفوا الله بالاستدلال ولو كانوا كذلك لما
امتازت احوالهم في ذلك الوقت عن احوالهم في هذه الحياة الدنيا فلو
افتقر التكليف في الدنيا الى سبق ذلك الميثاق الى سبق ميثاق اخر لزم
التسلسل وهو محال واما الثاني وهو ان يقال انهم في وقت ذلك الميثاق
ما كانوا كاملي العقول ولا كاملي القدرة فحينئذ يمتنع توجيه الخطاب والتكليف
والحجة العاشرة قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق فلو كان تلك
الذرات عقلاء فاهمين كاملين لكانوا موجودين قبل هذا الماء الدافق و[illegible]
[illegible] ولا معنى للانسان الا ذلك الشيء فحينئذ لا يكون الانسان مخلوقا من الماء الدافق
وذلك رد لنص القرآن فان قالوا لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه كامل
العقل والفهم والقدرة عند الميثاق ثم ازال عقله وفهمه وقدرته
ثم انه خلقه مرة بعد اخرى في رحم الام واخرجه الى هذه الحياة قلنا هذا
باطل لانه لو كان الامر كذلك لما كان خلقه من النطفة خلقا على سبيل
الابتداء بل كان يجب ان يكون خلقا على سبيل الاعادة واجمع المسلمون على انه
خلقه من النطفة وهو الخلق المبتدأ فدل هذا على ان ما ذكرتموه باطل
الحجة الحادية عشر ان تلك الذرات اما ان يقال انهم بقوا فهماء عقلاء
قادرين حال ما كانوا نطفة وعلقة ومضغة او ما كانوا كذلك والاول باطل
ببديهة العقل والثاني يقتضي ان يقال ان الانسان حصلت له الحياة اربع
مرات اولها الميثاق وثانيها في الدنيا وثالثها في القبر ورابعها في القيامة
وانما حصل له الموت ثلاث مرات موت بعد الحياة الحاصلة في الميثاق
الاول وموت في الدنيا وموت في القبر وهذا العدد مخالف للعدد
المذكور في قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين الحجة الثانية
عشر قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين فلو كان
القول بهذا الذر صحيحا لكان ذلك الذر هو الانسان لانه هو المكلف
المخاطب المثاب المعاقب وذلك باطل لان ذلك الذر غير مخلوق من النطفة
والعلقة والمضغة ونص الكتاب دليل على ان الانسان مخلوق من النطفة

والعلقة وهو قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وقوله
قتل الانسان ما اكفره من اى شيء خلقه من نطفة خلقه فهذا جملة الوجوه
المذكورة في بيان ان هذا القول ضعيف والقول الثاني في تفسير هذه الاية قول
اصحاب النظر وارباب المعقولات انه تعالى اخرج الذرية وهم الاولاد من
اصلاب ابايهم وذلك الاخراج انهم كانوا نطفة فاخرجها الله تعالى من اصلاب
الاباء الى الامهات وجعلها علقة ثم مضغة حتى جعلهم بشرا سويا وخلقا كاملا ثم اشهدهم
على انفسهم بما ركب فيهم من دلايل وحدانيته وعجايب خلقه وغرايب صنعته
وقت الاشهاد صاروا كانهم قالوا بلى وان لم يكن هناك قول باللسان ولذلك
نظاير منها قوله تعالى فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها قالت اتينا طايعين
ومنها قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقول العرب
قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورايي ما خلاني ورايي
وقال الشاعر امتلاء الحوض وقال قطني فهذا النوع من المجاز والاستعارة
في الكلام فوجب حمل الكلام عليه فهذا هو الكلام في تقرير هذين القولين وهذا القول
الثاني لا طعن فيه البتة وبتقدير ان يصح القول هذا الاول لم يكن ذلك منافيا لصحة
القول واما الكلام في القول الاول انه هل يصح ام لا فان قال قايل فما المختار عندكم فيه
قلنا ههنا مقامان احدهما انه هل يصح القول باخذ الميثاق عن الذر والثاني ان
تقدير ان يصح القول به فهل يمكن ان يكون تفسير الالفاظ هذه الاية اما المقام
الاول فالجواب من الوجوه الاول العقلية فهو انه لو صح القول باخذ الميثاق
ان نتذكره الان قلنا خالق العلم بحصول الاحوال الماضية هو الله تعالى لان
هذه العلوم علوم ضرورية والعلوم الضرورية خالقها الله تعالى واذا كان
كذلك صح منه ان يخلقها فان قالوا فاذا جوزتم هذا فجوزوا ان يقال انا قبل
هذا البدن كنا في ابدان اخرى على سبيل التناسخ وان كنا لا نتذكر الان احوال
تلك الابدان قلنا الفرق بين الامرين ظاهر وذلك اذا كنا في ابدان اخرى
وبقينا فيها سنين ودهورا امتنع في مجرى العادة نسيانها اما اخذ هذا
الميثاق انما حصل في اسرع زمان واوقت فلم يبعد حصول النسيان فيه والفرق
الظاهر حاكم بصحة هذا الفرق لان الانسان اذا بقي على العمل الواحد سنين
كثيرة يمتنع ان ينساها اما اذا مارس العمل الواحد لحظة واحدة فقد ينساها
وظهر الفرق واما الوجه الثاني وهو ان يقال مجموع تلك الذرات يمتنع
حصولها في ظهر ادم عليه السلام قلنا عندنا البنية ليست شرطا لحصول
الحياة والجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى قابل الحياة والعقل فاذا جعلنا
كل واحد من تلك الذرات جوهرا فردا فلم قلتم ان ظهر ادم عليه السلام
لا يتسع لمجموعها الا ان هذا الجواب لا يتم الا اذا قلنا الانسان جوهر فرد وجزء
لا يتجزى في البدن على ما هو مذهب بعض القدما واما اذا قلنا الانسان هو النفس
الناطقة وانه جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز فالسؤال زايل واما الوجه الثالث
وهو قوله فايدة اخذ الميثاق هي ان تكون حجة في ذلك الوقت او في

الحياة فجوابنا ان نقول يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وايضا اليس من
المعتزلة اذا ارادوا تصحيح القول الاول بوزن الاعمال وانطاق الجوارح قالوا
لا يبعد ان يكون لبعض المكلفين في اسماء هذه الاشيا لطف فكذا ههنا لا يبعد
ان يكون لبعض الملايكة في تمييز السعدا من الاشقيا في وقت اخذ الميثاق
يوم القيامة وبقية الوجوه ضعيفة والكلام عليها سهل هين واما المقام
وهو انه بتقدير ان يصح القول باخذ الميثاق من الذر فهل يمكن جعله تفسير
الالفاظ هذه الاية فنقول الوجوه الثلاثة المذكورة اولا دافعة لذلك
لان قوله اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم قد بينا ان المراد منه
واذ اخذ ربك من ظهور بني ادم وايضا لو كانت هذه الذرية ماخوذة
من ظهر ادم لقال من ظهره ذريته ولم يقل من ظهورهم ذرياتهم اجاب
الناصرون لذلك بانه صحت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه فسر هذه الاية بهذا الوجه والطعن في تفسير رسول الله عليه السلم
غير ممكن فنقول ظاهر الاية يدل على انه تعالى اخرج الذر من ظهور بني ادم
فنحمل ذلك على انه تعالى يعلم ان الشخص الفلاني يتولد منه فلان ومن ذلك
الفلان فلان اخر فعلى الترتيب الذي علم دخولهم في الوجود يخرجهم
ويميز بعضهم من بعض واما انه تعالى يخرج تلك الذرية من صلب
ادم فليس في لفظ الاية ما يدل على ثبوته وليس فيه ايضا ما يدل على بطلانه
الا ان الخبر قد دل عليه فثبت اخراج الذرية من بني ادم بالقران وثبت
اخراج الذرية من ظهر ادم بالخبر وعلى هذا التقدير فلا منافاة بين
الامرين ولا مدافعة فوجب المصير اليهما معا صونا للاية والخبر عن
الطعن بقدر الامكان فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا المقام المسئلة
الثانية قرا نافع وابن عامر وابو عمرو ذرياتهم بالالف على الجمع والباقون
ذريتهم على الواحد قال الواحدي الذرية تقع على الواحد والجمع فمن افرد
فانه قد استغنى عن جمعه بوقوعه على الجمع فصار كالبشر فانه يقع على الواحد
والجمع لقوله ما هذا بشرا وعلى الجمع ابشر يهدوننا وقوله ان انتم الا بشر
مثلنا وكما لم يجمع بشر بتصحيح ولا تكسير كذلك لا يجمع الذرية ومن جمع
قال ان الذرية وان كان واحدا فلا اشكال في جواز الجمع وان كان جمعا
فجمعه ايضا حسن قد رايت الجموع المكسورة قد جمعت نحو الطرقات والجدرات
وهو اختيار يوسف اما قوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى فنقول اما قول من اثبت الميثاق الاول فكل هذه الاشيا محمولة على
ظاهرها واما على قول من انكره قال انها محمولة على التمثيل والمعنى انه تعالى
نصب لهم الادلة على ربوبيته وشهدت بها عقولهم فصار ذلك جاريا
مجرى ما اذا اشهدهم على انفسهم وقال لهم الست بربكم وكانهم قالوا بلى
انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك اما قوله شهدنا ففيه قولان
الاول انه من كلام الملايكة وذلك لانهم لما قالوا بلى قال الله للملايكة اشهدوا

فقالوا شهدنا وعلى هذا القول يحسن الوقف على قوله بلى لان كلام الذرية قد انقطع
هاهنا وقوله ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين تقديره ان الملائكة
قالوا شهدنا عليهم بالاقرار لئلا يقولوا ما اقررنا فاسقط كلمة لا كما قال
والقى في الارض رواسي ان تميد بكم اى لئلا تميد بكم هذا قول الكوفيين وعند
البصريين تقديره شهدنا كراهة هذا ان تقولوا والقول الثاني قوله شهدنا
من بقية كلام الذرية وعلى هذا التقدير فقوله ان تقولوا يوم القيامة
انا كنا عن هذا غافلين متعلق بقوله واشهدهم على انفسهم والتقدير
اشهدهم على انفسهم بكذا وكذا لئلا يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا
غافلين والتقدير او كراهة ان يقولوا متعلق بما قبله وهو قوله واشهدهم
فلم يحسن قطعه عنه واختلف القراء في قوله ان يقولوا او يقولوا فقرا
ابو عمرو بالياء جميعا لان الذي تقدم من الكلام على الغيبة وهو قوله من
بنى ادم من ظهورهم واشهدهم على انفسهم لئلا يقولوا وقرا الباقون بالتاء
وحجتهم انه قد جرى في الكلام خطاب وهو قوله الست بربكم قالوا بلى
شهدنا وكلا الوجهين حسن لان الغايبين هم المخاطبون في المعنى
اما قوله تعالى او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل قال المفسرون والمعنى
ان المقصود من هذا الاشهاد ان لا يقول الكفار انما اشركنا لان اباءنا
اشركوا فقلدناهم في ذلك الشرك فكان الذنب لابائنا فكيف تعذبنا
على هذا الشرك وهو المراد بقوله افتهلكنا بما فعل المبطلون والحاصل
انه تعالى لما اخذ عليهم العهد والميثاق امتنع عليهم التمسك بهذا العذر واما الذين
حملوا الاية على ان المراد منه مجرد نصب الدلايل قالوا معنى الاية انا
نصبنا هذه الدلايل واظهرناها للعقول كراهة ان يقولوا يوم القيامة
انا كنا عن هذا غافلين ما نبهنا عليه منبه او كراهة ان يقولوا انما اشركنا
على سبيل التقليد لاسلافنا لان نصب الادلة على التوحيد قايم معهم
ولا عذر لهم في الاعتراض والاقبال على التقليد والاقتدا بالابا ثم قال
وكذلك نفصل الايات والمعنى ان مثل ما فصلنا وبينا في هذه الاية نبين
ساير الايات ليتدبروها فيرجعوا الى الحق ويعرضوا عن الباطل وهو
المراد من قوله ولعلهم يرجعون وقيل الى ما اخذ عليهم من الميثاق في التوحيد
وفي الاية قول ثالث وهو ان الارواح البشرية موجودة قبل الابدان
والاقرار بوجود الاله من لوازم ذواتها وحقايقها وهذا العلم
هذا العلم ليس يحتاج في تحصيله الى كسب وطلب وهذا البحث انما يكشف
تمام الانكشاف بابحاث عقلية غامضة لا يمكن ذكرها في هذا الكتاب
قوله تعالى واتل عليهم نبا الذي اتيناه اياتنا فانسلخ منها فاتبعه
الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد
الى الارض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث
ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا فاقصص القصص لعلهم
يتفكرون في الاية مسايل المسالة الاولى قال ابن عباس وابن مسعود ومجاهد

نزلت هذه

نزلت هذه الاية في بلعام بن باعورا وذلك لان موسى عليه السلام قصد
بلده الذي هو فيه وغزا اهله وكانوا كفارا فطلبوا ان يدعو على موسى
عليه السلام وكان مجاب الدعوة وعنده اسم الله الاعظم فامتنع منه
فما زالوا يطلبونه حتى دعا عليه فاستجيب له ووقع بنو اسرايل وموسى
في التيه بدعايه فقال يا رب باي ذنب وقعنا في التيه فقال بدعاء بلعام
فقال كما سمعت دعاه علي فاسمع دعاي عليه ثم دعا موسى عليه السلام ان
ينزع عنه اسم الله الاعظم والايمان فنزع الله تعالى ما كان عليه ونزع
منه المعرفة فخرجت من صدره كحمامة بيضا فهذه قصته ويقال انه
ايضا كان نبيا من انبياء الله دعا عليه موسى ان ينزع الله تعالى منه
الايمان وصار كافرا وقال عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب وزيد
بن اسلم وابو روق نزلت هذه الاية في امية بن ابي الصلت وكان قد قرا
الكتب وعلم ان الله مرسل رسولا في ذلك الوقت ورجا ان يكون هو
فلما ارسل الله تعالى محمدا عليه السلام حسده ثم مات كافرا ولم يومن
بالنبي عليه السلام وهو الذي قال فيه النبي عليه السلام امن شعره
وكفر قلبه يريد ان شعره كشعر المومنين وذلك لانه يوحد الله في شعره
ويذكر دلايل توحيده من خلق السموات والارض واحوال الاخرة والجنة
والنار وقيل نزلت في ابي عامر الراهب الذي سماه النبي صلى الله عليه وسلم
بالفاسق كان يترهب في الجاهلية فلما جاء الاسلام خرج الى الشام وامر
المنافقين باتخاذ مسجد ضرار واتى قيصر فاستنجده على النبي وفي منافقي
اهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم عن الحسن والاصم
وقيل هو عام فيمن عرض عليه الهدى فاعرض عنه وهو قول قتادة
وعكرمة وابي مسلم فان قال قايل فهل يصح ان يقال المذكور في هذه
الاية كان نبيا ثم صار كافرا قلنا هذا بعيد لانه تعالى قال الله اعلم حيث
يجعل رسالاته وهذا يدل على انه تعالى لا يبعث عبدا من عبيده بالرسالة
الا اذا علم امتيازه عن ساير العبيد بمزيد الشرف والدرجات العالية
والمناقب العظيمة فمن كان هذا حاله فكيف يليق به الكفر اما قوله
اتيناه اياتنا فانسلخ منها ففيه قولان الاول اتيناه اياتنا يعني علمناه
حجج التوحيد وفهمناه ادلته حتى صار عالما بها فانسلخ منها اي من
محبة الله الى معصيته ومن رحمة الله الى سخطه ومعنى انسلخ
اي خرج منها يقال لكل من فارق شيئا بالكلية انسلخ منه والقول الثاني
ما ذكره ابو مسلم رحمه الله فقال قوله اتيناه اياتنا اي بيناها فلم يقبل وعرى
ومنها فسوى قولك انسلخ وعرى وتباعد وهذا يقع على كل كافر لم يومن
بالادلة واقام على الكفر ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب
امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها وقال فرعون
فاريناه اياتنا كلها فكذب وابى وجاز ان يكون الموصوف فرعون فانه

ارسل اليه موسى وهارون فاعرض وابى وكان غاويا ضالا متبعا للشيطان
واعلم ان حاصل الفرق بين هذين القولين هو ان هذا الرجل في القول
الاول كان عالما بدين الله تعالى وتوحيده ثم خرج منه وعلى القول
الثاني لما اتاه الدلايل والبينات امتنع من قبولها والقول الاول
اولى لان قوله انسلخ منها يدل على انه كان فيها ثم خرج منها وايضا قد ثبت في
الاخبار ان هذه الاية انما نزلت في انسان كان عالما بدين الله ثم خرج منه
الى الكفر والضلال اما قوله فاتبعه الشيطان اي ادركه كفار الانس
وغواتهم اي الشيطان جعل كفار الانس اتباعا له والثاني قال عبد الله
بن مسلم فاتبعه الشيطان اي ادركه يقال اتبعت القوم اذا لحقتهم
قال ابو عبيدة يقال اتبعت مثال افعلت اذا كانوا قد سبقوك فلحقتهم
ويقال ما زلت اتبعهم اي حتى ادركتهم وقوله فكان من الغاوين
اي اطاع الشيطان فكان من الضالين قال اهل المعاني المقصود
منه بيان ان من اوتي الهدى فانسلخ منه الى الضلال والهوى والعمى
ومال الى الدنيا حتى تلاعب به الشيطان كان منتهاه الى
البوار والردى وخاب في الاخرة والاولى فذكر الله قصته ليحذر
الناس من مثل حالته وقوله ولو شئنا لرفعناه بها قال اصحابنا معناه
ولو شئنا لرفعناه للعمل بها فكان يرفع بواسطة تلك الاعمال الصالحة
منزلته ولفظة لو تدل على انتفاء الشي لانتفاء غيره فهذا يدل
على انه تعالى ما شاء منه ذلك وهذا يدل على انه تعالى قد لا يريد
الايمان وقد يريد الكفر وقالت المعتزلة لفظ الاية يحتمل وجوها
اخرى سوى هذا الوجه فالاول قال الجبائي معناه ولو شئنا لرفعناه
باعماله بان نحرمه ونزيل التكليف عنه قبل ذلك الكفر حتى نسلم
له رفعه لكنا عرضناه مع اختياره بزيادة التكليف بمنزلة زايدة
فاذا لم يستمر على الايمان الثاني لو شئنا لرفعناها بان نحول بينه
وبين الكفر قهرا وجبرا الا ان ذلك التكليف ينافي التكليف
فلا جرم تركناه مع اختياره والجواب عن الاول ان حمل الرفعة
على الاماتة بعيد وعن الثاني انه تعالى اذا منعه منه قهرا
لم يكن ذلك موجب للثواب والرفعة ثم قال تعالى ولكنه اخلد
الى الارض قال اهل العربية الاخلاد اللزوم على الدوام وكانه
قيل لزم الميل الى الارض ومنه يقال اخلد فلان بالمكان اذا
لزم الاقامة به قال مالك بن ربرح ساحي من قبايلي مالك وعمرو بن
يربوع اقاموا فاخلدوا قال ابن عباس ولكنه اخلد الى الارض يريد
مال الى الدنيا وقال مقاتل رضي بالدنيا وقال الزجاج اسكن الى الدنيا
قال الواحدي فهولاء فسروا الارض في هذه الاية بالدنيا وذلك لان

الدنيا

الدنيا الارض لان ما فيها من العقار والضياع كلها ارض وساير امتعتها
من المعادن والنبات والحيوان يستخرج من الارض وانما يقوى ويكمل
بها فالدنيا كلها هي الارض فصلح ان يعبر عن الدنيا بالارض وانما يقوي
ويقول لو جاء الكلام على ظاهره لقيل ولو شئنا لرفعناه ولكنا لم نشا الا
ان قوله ولكنه اخلد الى الارض لما دل على هذا المعنى لا جرم اقيم
مقامه وقوله واتبع هواه معناه انه اعرض عن التمسك بما اتاه الله
من الايات واتبع الهوى فلا جرم وقع في هاوية الردى وهذه الاية من
اشد الايات على اصحاب العلم وذلك لانه تعالى بعد ان خص هذا الرجل
باياته وبيناته وعلمه الاسم الاعظم وخصه بالدعوات المستجابة لما
اتبع الهوى انسلخ من الدين وصار في درجة الكلب وذلك يدل
على ان كل من كانت نعم الله في حقه اكثر فاذا اعرض عن متابعة الهدى
كان بعده عن الله اعظم واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام من ازداد
علما ولم يزدد هدى لم يزدد من الله الا بعدا او لفظ هذا معناه ثم قال تعالى
فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث قال الليث اللهث هو ان الكلب
اذا ناله شي من الاعيا عند شدة العدو وعند شدة الحر فانه يدلع لسانه
من العطش واعلم ان هذا التمثيل ما وقع بجميع الكلاب وانما وقع بالكلب
اللاهث واخس الحيوانات هو الكلب واخس الكلاب هو الكلب اللاهث
فمن اتاه الله العلم والدين فمال الى الدنيا واخلد الى الارض كان مشبها
باخس الحيوانات وهو الكلب اللاهث فانه يلهث في حال الاعيا وفي حال
الراحة وفي حال العطش وفي حال الري كان ذلك عادة منه وطبيعة
وهو مواظب عليه لعادته الاصلية وطبيعته الخسيسة لا لاجل
حاجة وضرورة فكذلك من اتاه الله تعالى العلم والدين واغناه عن
التعرض لاوساخ اموال الناس ثم انه يميل الى طلب الدنيا ويلقي نفسه
فيها كانت حالته كحال ذلك حيث واظب على العمل الخسيس والفعل
القبيح لمجرد نفسه الخبيثة وطبيعته الخسيسة لا لاجل الحاجة والضرورة
والثاني ان الرجل العالم اذا توسل بعلمه الى بطلب الدنيا فذلك لانه انما
يورد عليهم انواع علومه ويظهر عندهم فضايل نفسه ومناقبها ولا شك
عند ذكر تلك الكلمات وتقرير تلك العبارات يدلع لسانه ويخرجها
لاجل ما تمكن في قلبه من حرارة الحرص وشدة الحرص الى الفوز بالدنيا
فكانت حالته مشبهة بحالة ذلك الكلب الذي اخرج لسانه ابدا من
غير حاجة بل بمجرد الطبيعة الخسيسة والثالث ان الكلب اللاهث
لا يزال لهثه البتة فكذلك الانسان الحريص لا يزول حرصه البتة
اما قوله تعالى ان تحمل عليه يلهث فالمعنى ان هذا الكلب ان شد عليه وهيج
لهث وان ترك ايضا لهث لاجل ان ذلك الفعل القبيح طبيعة اصلية له

فلذلك هذا الحريص الفعال ان وعظته فهو ضال وان لم تعظه فهو ضال
لاجل ان ذلك الضلال والخسار عادة اصلية وطبيعة ذاتية فان قيل
ما محل قوله ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث قلنا النصب كانه قيل كمثل
الكلب ذليلا لاهثا في الاحوال كلها ثم قال تعالى ذلك مثل القوم الذين
كذبوا باياتنا فعمّ بهذا التمثيل جميع المكذبين بايات الله قال ابن عباس
يريد اهل مكة كانوا يتمنون هاديا يهديهم وداعيا يدعوهم الى طاعة الله
ثم جاءهم من لا يشكون في صدقه وديانته فكذبوه فحصل بينهم وبين الكلب الذي
ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث لانهم لم يهتدوا لما تركوا ولم يهتدوا لما
جاءهم الرسول فبقوا على الضلال في كل الاحوال مثل هذا الكلب الذي
بقي على اللهث في كل الاحوال ثم قال فاقصص القصص يريد قصص الذين
كفروا وكذبوا باياتنا لعلهم يتفكرون يريد لعلهم يتعظون قوله تعالى
ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا وانفسهم كانوا يظلمون
اعلم انه تعالى لما قال بعد تمثيلهم بالكلب ذلك مثل القوم الذين كذبوا
باياتنا وزجر بذلك عن الكفر والتكذيب اكد في باب الزجر بقوله
تعالى ساء مثلا وفيه ابحاث البحث الاول قال الليث ساء يسوء لازم
ومتعد يقال ساء الشيء يسوء وهو سيء وساءه يسوءه مساءة قال
النحويون تقديره ساء مثلا القوم انتصب مثلا على التمييز لانك اذا قلت
ساء جاز ان يذكر شيئا اخر سوى مثل فلما ذكرت نوعا فقد ميزته عن سائر
الانواع وقولك مثل القوم ارتفاعه من وجهين احدهما ان يكون مبتدا
محذوف وقرا الجحدري ساء مثل القوم البحث الثاني ظاهر قوله
ساء مثلا يقتضي كون ذلك المثل موصوفا بالسوء وذلك الزجر عن الكفر
والدعوة غير جائز لان ذلك المثل ذكره الله تعالى فكيف يكون
موصوفا بالسوء فوجب وايضا فهو يفيد الزجر عن الكفر والدعوة
الى الايمان فكيف يكون موصوفا بالسوء وجب ان يكون الموصوف بالسوء
ما افاده المثل من تكذيبهم بايات الله واعراضهم عنها بالدنيا حتى
صاروا في التمثيل بذلك بمنزلة الكلب اللاهث اما قوله تعالى وانفسهم
كانوا يظلمون فاما ان يكون معطوفا على قوله كذبوا فيدخل حينئذ في
خبر الصلة بمعنى الذين جمعوا بين التكذيب بايات الله وظلم انفسهم
واما ان يكون كلاما منقطعا عن الصلة بمعنى وما ظلموا الا انفسهم
بالتكذيب واما تقديم المفعول به فهو للاختصاص كانه قيل وخصوا
انفسهم بالظلم وما تعدى اثر ذلك الظلم عنهم الى غيرهم قوله تعالى
من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون
في الاية مسالتان المسالة الاولى اعلم انه تعالى لما وصف الضالين
بالوصف المذكور وعرف حالهم بالمثل المذكور بين في هذه الاية ان الهداية

من الله

من الله وان الضلال من الله وعند هذا اضطربت المعتزلة وذكروا في
التاويل وجوها كثيرة الاول وهو الذي ذكره الجبائي وارتضاه القاضي ان المراد
من يهده الله الى الجنة والثواب في الاخرة فهو المهتدي في الدنيا
السالك طريقة الرشد فيما كلف فبين تعالى انه لا يهدي الى الثواب
في الاخرة الا من هذا وصفه ومن يضلله عن طريق الجنة فاولئك
هم الخاسرون والثاني قال ان في الاية حذفا والتقدير من يهده الله فقبل
ويسلك بهداه فهو المهتدي في الدنيا السالك طريقة الرشد فيما
كلف ومن يضلل بان لم يقبل فهو الخاسر الثالث ان يكون المراد من هذه
الاية بمعنى انه وصفه بكونه مهتديا فهو المهتدي لان ذلك كالمدح ومدح
الله لا يحصل الا في حق من كان موصوفا بذلك الوصف الممدوح
ومن يضلل اي ومن وصفه الله بكونه ضالا فاولئك هم الخاسرون
والرابع ان يكون المراد من يهده الله بالالطاف وزيادة الهدى
فهو المهتدي ومن يضلل عن ذلك كما تقدم بسوء اختياره
فاخرج بهذا السبب تلك الالطاف من ان تؤثر فيه فهم
الخاسرون واعلم انا بينا ان الدلائل القاطعة قد دلت على ان الهداية
والاضلال لا يكونان الا من الله الاول ان الفعل يتوقف على حصول
الداعي وحصول الداعي ليس الا من الله الثاني ان خلاف معلوم الله ممتنع
الوقوع فمن علم الله منه الايمان لم يقدر على الكفر وبالضد الثالث ان
كل احد يقصد حصول الايمان والمعرفة فاذا حصل الكفر عقيبه
علمنا انه ليس من غيره ثم نقول اما التاويل الاول فضعيف لانه
حمل قوله من يهد الله فهو على الهداية في الاخرة الى الجنة وقوله
فهو المهتدي على الاهتداء الى الحق في الدنيا وذلك يوجب ركاكة في
النظم بل يجب ان يكون الهداية والاهتداء راجعين الى شيء واحد حتى
يكون الكلام حسن النظم واما الثاني فانه التزام الاضمار زائد وهو
خلاف اللفظ ولو جاز فتح باب امثال هذه الاضمارات لانقلب النفي
اثباتا والاثبات نفيا ويخرج كلام الله من ان يكون حجة فان لكل
احد ان يضمر في الاية ما شاء وحينئذ يخرج الكل عن الافادة واما
الثالث فضعيف لان قول القائل فلان هدى فلانا لا يفيد في اللغة البتة
انه وصفه بكونه مهتديا وقياس هذا على قوله فلان ضلل فلانا وكفره
قياس في اللغة وانه في نهاية الفساد والرابع ايضا باطل لان كل ما في
مقدور الله تعالى من الالطاف فقد فعله عند المعتزلة في حق جميع
الكفار فحمل الاية على هذا التاويل بعيد المسالة الثانية قوله فهو
المهتدي يجوز اثبات الياء فيه على الاصل ويجوز حذفها طلبا للتخفيف
كما قيل في بيت الكتاب وطرت بمنصلي في يعملات دوامي الايد يخبطن
السريحا ومن ابياته ايضا كنواح حمامة نجدية ومسحت

بالبين عصف الائمة قال ابو الفتح الموصلي كذا هي محذوف اليا وانما قوله
ومن يضلل يريد يضلله الله ولم يجد له فاولئك هم الخاسرون اي خسروا
الدنيا والاخرة قوله تعالى وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ
وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ
آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ
هذه الاية هي الحجة الثانية في هذا الموضع على صحة مذهبنا في مسئلة
خلق الاعمال وارادة الكائنات وتقريره من وجوه الاول انه تعالى
بين باللفظ الصريح انه خلق كثيرا من الجن والانس لجهنم ولا مزيد على
بيان الله الثاني انه تعالى لما اخبر عنهم بانهم من اهل النار فلو لم
يكونوا من اهل النار انقلب علم الله جهلا وخبره الصدق كذبا
وكل ذلك محال والمفضي الى المحال فعدم دخولهم في النار محال
ومن علم كون الشي محالا امتنع ان يريده فثبت ان الله تعالى يمتنع ان يريد
به ان لا يدخلهم في النار بل يجب ان يريد ان يدخلهم في النار وذلك
هو الذي دل عليه لفظ الاية الثالث ان القادر على الكفر ان لم يقدر
على الايمان فالذي خلق فيه القدرة على الكفر فقد اراد ان يدخله
في النار وان كان قادرا على الكفر وعلى الايمان معا امتنع رجحان احد
الطرفين على الاخر لا لمرجح وذلك المرجح ان حصل من قبله لزم التسلسل
فان حصل من قبله تعالى فلما كان هو الخالق للداعية الموجبة للكفر فقد
خلقه للنار قطعا الرابع انه تعالى لو خلقه للجنة واعانه على اكتساب
تحصيل ما يوجب دخول الجنة ثم قدرنا ان العبد سعى في تحصيل الكفر
الموجب للدخول في النار فحينئذ حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله
فيلزم كون العبد اقدر واقوى من الله وذلك لا يقوله عاقل الخامس
ان العاقل لا يريد الكفر والجهل الموجب لاستحقاق النار وانما يريد
الايمان والمعرفة الموجبة لاستحقاق الثواب والدخول في الجنة فلما
حصل الكفر والجهل على خلاف قصد العبد وضد جهده واجتهاده وجب
ان لا يكون حصوله من قبل العبد بل يجب ان يكون حصوله من قبل الله
تعالى فان قالوا العبد انما سعى في تحصيل ذلك الاعتقاد الفاسد
الباطل لانه اشتبه الامر عليه وظن انه هو الاعتقاد الحق الصحيح
فنقول على هذا التقدير انما وقع في هذا الجهل لاجل ذلك الجهل المتقدم
فان كان اقدامه على ذلك الجهل السابق لجهل اخر لزم التسلسل وهو
محال وان انتهى الى جهل حصل ابتداء لا لسابقة جهل اخر فقد توجه
الالزام وتاكد الدليل والبرهان فثبت ان هذه البراهين العقلية
ناطقة بصحة ما يدل عليه بصريح قوله سبحانه وتعالى ولقد ذرانا لجهنم
كثيرا من الجن والانس قالت المعتزلة لا يمكن ان يكون المراد من هذه
الاية ما ذكرتم لان كثيرا من الايات دالة على انه تعالى اراد من الكل

الطاعة

الطاعة والعبادة والخير والصلاح قال تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا
ونذيرا ليؤمنوا بالله وقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذنه وقال
ولقد صرفنا بينهم ليذكروا وقال هو الذي ينزل على عبده ايات بينات
ليخرجكم من الظلمات وقال وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم
الناس بالقسط وقال يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وامثال هذه الايات كثيرة ونحن نعلم بالضرورة
انه لا يجوز وقوع التناقض في القران فعلمنا انه لا يمكن حمل قوله ولقد
ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس على ظاهره الوجه الثاني انه قال
بعد هذه الاية لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون
بها فهو تعالى انما ذكر ذلك في معرض الذم لهم ولو كانوا مخلوقين
للنار لما كانوا على الايمان البتة وعلى هذا التقدير يقبح ذمهم على ترك الايمان
الثالث وهو انه لو خلقهم للنار لما كان له على احد من الكفار نعمة اصلا
لان منافع الدنيا بالقياس الى العذاب كالقطرة في البحر وكما ان من رفع
الى انسان حلوا مسموما فانه لا يكون منعما عليه ولو كان القران مملوا من كثرة
نعم الله على كل الخلق علمنا ان الامر ليس كما ذكرتم الرابع ان المدح والذم
والثواب والعقاب والترغيب والترهيب يبطل هذا المذهب الذي
تنصرونه الخامس لو انه تعالى خلقهم للنار لوجب ان يخلقهم في النار لانه
لا فائدة في ان يستدرجهم الى النار لخلق فيهم الكفر السادس ان قوله
ولقد ذرانا لجهنم متروك الظاهر لان جهنم اسم لذلك الموضع المعين
ولا يجوز ان يكون ذلك الموضع المعين مرادا منه فثبت انه لا بد ان يقال
ان ما اراده الله تعالى بخلقه منهم محذوف فكانه قال ولقد ذرانا لكي يكفروا
فيدخلوا جهنم فصارت الاية على قولكم متروكة الظاهر فيجب بناؤها
على قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لان ظاهرها يصح من
دون حذف السابع انه اذا كان المراد انه ذراهم لكي يكفروا الى جهنم فيصيروا
عاد الامر في تاويلكم الى ان هذه اللام للعاقبة لكنهم يجعلونها ايضا
للعاقبة مع انه لا استحقاق للنار ونحن قد تاولناها على عاقبة حاصلة
مع استحقاق فكان قولنا اولى فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه الاية
على ظاهرها فوجب المصير فيه الى التاويل وتقريره انه لما كانت عاقبة
كثير من الجن والانس هي الدخول في نار جهنم جاز ذكر هذه اللام بمعنى العاقبة
ولهذا نظاير كثيرة في القران والشعر اما القران فقوله تعالى وكذلك
نصرف الايات وليقولوا درست ومعلوم انه تعالى ما صرفها ليقولوا ذلك
لانهم لما قالوا ذلك حسن ورود هذا اللفظ وايضا قال تعالى ربنا
انك اتيت فرعون وملاه زينة واموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن
سبيلك وايضا قال تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
وهم ما التقطوه لهذا الغرض الا انه لما كانت عاقبة امرهم ذلك

حسن هذا الغيظ وانما الشعر ما بيات قال

والموت بعد الوالدات سيخالها كما لخراب الدهر بين المساكن

وقال ايضا اموالنا لذوي الميراث نجمعها

ودورنا لخراب الدهر نبنيها وقال ايضا وام سمال ينادي كل يوم

لدوا للموت وابنوا للخراب وقال ايضا وام سمال فلا تجزعي

فللموت ما تلد الوالده

هذا منتهى الكلام في الجواب واعلم ان المصير الى التاويل في مثل هذا المقام يكون عبثا واما الايات التي تمسكوا بها في اثبات مذهب المعتزلة فهي معارضة بالبحار الزاخرة المملوة من الايات الدالة على مذهب اهل السنة ومن جملتها ان ما قبل هذه الاية هو قوله من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وهو صريح مذهبنا وما بعد هذه الاية قوله والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين ولما كان ما قبل هذه الاية وما بعدها ليس الا ما يقوي قولنا ويشد مذهبنا كان كلام المعتزلة في وجوب تاويل هذه الاية ضعيفا جدا اما قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها ففيه مسئلتان المسئلة الاولى احتج اصحابنا بهذه الاية على ان صحة قولهم في خلق الاعمال فقالوا لا شك ان اولئك الكفار كانت لهم قلوب يفقهون بها مصالحهم المتعلقة بالدنيا ولا شك انه كانت لهم اعين يبصرون بها المرئيات واذان يسمعون بها الكلمات فوجب ان يكون المراد من هذه تقييدها بما يرجع الى الدين وهو انهم ما كانوا يفقهون بقلوبهم ما يرجع الى مصالح الدين وما كانوا يبصرون ويسمعون الى ما يرجع الى مصالح الدين فثبت انه تعالى كلفهم لتحصيل الدين مع ان قلوبهم واسماعهم وابصارهم ما كانت صالحة لذلك وهو يجري مجرى المنع عن الشيء والصد عنه والامر به وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة لو كانوا كذلك لقبح من الله تكليفهم لان تكليف من لا قدرة له على الفعل قبيح غير لائق بالحكيم فوجب حمل الاية على ان المراد منه انهم لكثرة الاعراض عن الدلائل وعدم الالتفات اليها صاروا مشتبهين بمن لا يكون له قلب فاهم ولا عين ناصرة ولا اذان سامعة والجواب ان الانسان اذا تاكد نفرته عن شيء صارت تلك النفرة المتاكدة الراسخة مانعة له عن فهم الكلام الدال على صحة الشيء ومانعه عن ابصار محاسنه ومانعه عن سماع محاسنه وفضائله وهذه حالة وجدانية ضرورية يجدها كل عاقل من نفسه ولهذا السبب قالوا في المثل المشهور حبك الشيء يعمي ويصم اذا ثبت هذا فنقول ان اقواما من الكفار بلغوا في عداوة الرسول عليه السلام وفي بغضه وفي شدة النفرة عن قبول دينه والاعتراف برسالته هذا المبلغ واقوى منه والعلم الضروري حاصل بان حصول الحب والبغض في القلب ليس باختيار العبد وانه

انه متى حصلت هذه النفرة والعداوة في القلب فان الانسان لا يمكنه مع تلك النفرة الراسخة والعداوة الشديدة تحصيل الفهم والعلم اذا ثبت هذا القول بالجبر لزوما لا محيص عنه ونقل عن امير المومنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه خطبة في تقرير هذا المعنى وهو في غاية الحسن روى الشيخ احمد البيهقي في كتاب مناقب الشافعي رضي الله عنه عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه خطب الناس فقال واعجب ما في الانسان قلبه فيه مواد من الحكمة واضدادها فان سنح له الرجا اوهله الطمع وان هاج له الطمع اهلكه الحرص وان ملكه الياس قتله الاسف وان عرض له الغضب اشتد به الغيظ وان اسعد بالرضى نسي التحفظ وان ناله الخوف شغله الحزن وان اصابته مصيبة قتله الجزع وان وجد مالا اطغاه الغنى وان عضته فاقة شغله البلا وان اجهده الجوع قعد به الضعف فكل تقصير مضر وكل افراط له مفسد واقول هذا الفصل في غاية الجلالة والشرف وهو كالمتطلع على سر مسئلة القضا والقدر لان اعمال الجوارح مربوطة باحوال القلوب وكل حالة من احوال القلب فانها مستندة الى حالة اخرى حصلت قبلها واذا وقف الانسان على هذه الحالة انه لا خلاص من الاعتراف بالجبر وذكر الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء فصلا في تقرير مذهب الجبر ثم قال قيل اني اجد من نفسي اني ان شئت الفعل فعلت وان شئت الترك تركت فيكون فعلا حاصلا او لا بغيري ثم اجاب وقال هب انك وجدت من نفسك ذلك الا انا نقول وهل تجد من نفسك انك ان شئت شيئا شئته وان شئت ان لا تشاه لا تشاه لم تشاه فانك تشا ذلك الشيء واذا شئت شئت او لم تشا فلا مشيئتك بك ولا حصول فعلك بعد حصول مشيئتك بك فالانسان مضطر في صورة مختار المسئلة الثانية احتج العلما بقوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها على ان محل العلم لو كان محل الفهم والفقه هو القلب اما قوله اولئك كالانعام بل هم اضل فتقريره ان الانسان وساير الحيوانات متشاركة في القوى الطبيعة الغاذية والنامية والمولدة ومشاركة ايضا في منافع الحواس الخمس الظاهرة والباطنة وفي احوال التخيل والتفكر والتذكر وانما حصل الامتياز بين الانسان وبين ساير الحيوانات في القوة العقلية والفكرية التي تهديه الى معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فلما اعرض الكفار عن اختيار احوال العقل والفكر ومعرفة الحق والعمل بالخير كانوا كالانعام ثم قال بل هم اضل لان الحيوانات لا قدرة لها على تحصيل هذه الفضايل والانسان اعطي القدرة على تحصيلها ومن اعرض عن اكتساب الفضايل العظيمة مع القدرة على تحصيلها كان احسن حالا ممن لم يكتسبها مع العجز فلهذا السبب قال تعالى بل هم اضل وقال حكيم الروح من عند رب العرش مبداه وتربة الارض اصل الجسم والبدن

قد الف الملك الجبار بينهما ليصلحا لقبول الامر والمحن

فالروح في غربة والجسم في وطن فاعرف ذمام غريب النازح الوطن

وقيل في تفسير قوله بل هم اضل وجوه اخرى فقيل لان الانعام مطيعة لله والكافر

مصر

ما انفك ان تقول ذلك الا الذهب الامر فيه الحال الا نهايه له شئت اولم تشا

ان

تحصيلها

الفضايل

بكسبها

غير مطيع وقال مقاتل بل هم اخطا طريقا من الانعام لان الانعام لا تعرف
ربها وتذكره وهم يعرفون ربهم ولا يذكرونه وقال الزجاج بل هم اضل لان الانعام
تبصر منافعها ومضارها فتسعى في تحصيل منافعها وتحترز عن مضارها وهؤلاء
الكفار واهل العناد اكثرهم يعلمون انهم معاندون ومع ذلك فيصرون
عليه ويلقون انفسهم في النار وفي العذاب وقيل لانها تنقاد الى اربابها
ومن يقوم بمصالحها والكافر يهرب عن ربه والهه الذي انعم عليه بنعم
لا حد لها وقيل لانها تضل اذا لم يكن معها مرشد فاما اذا كان معها مرشد
فقلما تضل وهؤلاء الكفار قد جاءهم الانبياء وانزل عليهم الكتب وهم يزدادون
في الضلال ثم انه تعالى ختم الاية فقال اولئك هم الغافلون قال عطا عما اعد الله
لاوليائه من الثواب ولاعدائه من العقاب قوله تعالى وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى
فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
اعلم انه تعالى لما وصف المخلوقين لجهنم بقوله واولئك هم الغافلون امر
بعده بذكر الله فقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وهذا كالتنبيه على ان الموجب
لدخول جهنم هو الغفلة عن ذكر الله والمخلص من عذاب جهنم هو ذكر الله واصحاب
الذوق والمشاهدة يجدون من ارواحهم ان الامر كذلك فان القلب هو ذكر الله
اذا غفل عن ذكر الله واقبل على الدنيا وشهواتها وقع في نار الحرص وزمهرير
الحرمان ولا يزال ينتقل من رغبة ومن طلب الى طلب ومن ظلمة الى ظلمة فاذا
انفتح على قلبه باب ذكر الله ومعرفة الله تخلص عن نيران الآفات وعن حسرات
الحسرات واستغنا بمعرفة رب الارض والسموات وفي الاية مسايل المسالة
الاولى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مذكور في سور اربع اولها هذه السورة
وثانيها في اخر بني اسرايل في قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا
فله الاسماء الحسنى وثالثها اول طه وهو قوله الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى
ورابعها في اخر الحشر هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى اذا عرفت
هذا فنقول الاسماء الفاظ دالة على المعاني فهي انما تحسن بحسن معانيها و
مفهوماتها ولا معنى للحسن في حق الله تعالى الا ذكر صفات الكمال ونعوت
الجلال وهي محصورة في نوعين عدم افتقاره الى غيره وثبوت افتقار غيره
اليه واعلم ان لنا في تفسير اسماء الله كتابا كبيرا كثير الدقايق شريف الحقايق
سميناه بلوامع البينات في تفسير الاسماء والصفات من اراد الاستقصاء فيه
فليرجع اليه ونحن نذكرها هنا لمعا ونكتا منها فنقول ان اسماء الله يمكن تقسيمها
من وجوه كثيرة الوجه الاول الاسم اما ان يكون اسما للذات او لجزء من اجزاء
الذات او لصفة خارجة عن الذات قايمة بها اما اسم الذات فهو المسمى
بالاسم الاعظم وفي كشف الغطا عما فيه من المباحثات اسرار واما اسم
الذات وهو في حق الله محال لان هذا انما يعقل بالذات المركبة من الاجزا
وكلما كان كذلك فهو ممكن فواجب الوجود يمتنع ان يكون له جزء اما اسم
الصفة فنقول الصفة اما ان تكون حقيقية او اضافية او سلبية اما

الصفة

الصفة الحقيقية العارية عن الاضافة فقولنا هذا من يقول الواحد صفة
ثابتة وقولنا حي فان الحياة صفة حقيقية عارية عن النسب والاضافات
واما الصفة الاضافية المحضة فقولنا مذكور ومعلوم واما الصفة السلبية
فقولنا القدوس والسلام واما الصفة الحقيقية مع الاضافة عالم وقادر
وان العالم صفة حقيقية وله تعلق بالمعلوم والقدرة صفة حقيقية ولها
تعلق بالمقدور واما الصفة الحقيقية مع السلب فقولنا قديم ازلي لانه عبارة
عن موجود لا اول له واما الصفة الاضافية مع السلبية فقولنا اول فانه هو
الذي سبق غيره وما سبقه غيره واما الصفة الحقيقية مع الاضافة والسلب
فقولنا حكيم فانه هو الذي يعلم حقايق الاشياء ولا يفعل ما لا ينبغي فصفة العلم صفة حقيقية
وكون هذه الصفة متعلقة بالمعلومات نسب واضافات فكونه غير فاعل لما لا
ينبغي سلب اذا عرفت هذا فنقول السلوب غير متناهية والاضافات ايضا غير متناهية
فكونه خالقا للمخلوقات صفة اضافية وكونه محييا مميتا اضافات ايضا غير
مخصوصة وكونه رزاقا ايضا اضافة اخرى مخصوصة فيحصل من هذين النوعين
من الاعتبارات اسما لا نهاية لها لله تعالى لان مقدوراته غير متناهية ولما
كان من وقوفه على اسرار حكمته في مخلوقاته اكثر كان علمه باسماء الله
اكثر ولما كان هذا بحرا لا ساحل له ولا نهاية له اصلا وكذلك لا نهاية لمعرفة
اسماء الله الحسنى النوع الثاني في تقسيم اسماء الله ما قاله المتكلمون وهو
ان صفات الله ثلاثة انواع ما يجب ويجوز ويستحيل على الله ولله تعالى بحسب
كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة اسما مخصوصا والنوع الثالث في
تقسيم اسماء الله تعالى اما ان يجوز اطلاقها على غير الله او لا يجوز اما القسم الاول
فهو كقولنا الرحيم الكريم العزيز اللطيف الكبير الخالق فان هذه الالفاظ
يجوز اطلاقها على العباد وان كان معناها في حق الله تعالى مغايرا لمعناها
في حق العباد واما القسم الثاني فهو كقولنا الله الرحمن واما القسم الثالث
فاذا قيدت بقيود مخصوصة صارت بحيث لا يمكن اطلاقها الا في حق الله
تعالى يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين ويا خالق السموات والارض النوع
الخامس في تقسيم اسماء الله تعالى ان يقول من اسماء الله ما يمكن ذكره وحده
كقوله يا الله يا رحمن يا حي يا حكيم ومنها ما لا يكون كذلك كقولنا مميت و
ضار فانه لا يجوز افراده بالذكر بل يجب ان يقال [illegible] يا محيي يا مميت يا ضار يا نافع
النوع السادس من تقسيم اسماء الله تعالى ان يقال اول ما يعلم من صفات الله
تعالى كونه محدثا للاشياء مرجحا لوجودها على عدمها وذلك لانا نعلم وجوده
سبحانه بواسطة الاستدلال بوجود الممكنات عليه فاذا دل الدليل
ان هذا ليس الا الله سبحانه فثبت ان ما يعلم منه تعالى هو كونه مرجحا ومؤثرا
ثم نقول المرجح اما ان يرجح على سبيل الوجوب او على سبيل الصحة والاول
باطل والا لزم العالم وذلك باطل فبقي انه انما رجح على سبيل الصحة وكونه

ن كان لا سبيل الى معرفة
كنه ذاته وانما السبيل الى معرفته
معرفة افعاله فكل من

من حيا على سبيل الصحة ليس الا كونه تعالى قادرا فثبت ان المعلوم منه تعالى بعد العلم
بكونه موجودا وهو كونه قادرا ثم انا بعد هذا نستدل بكون افعاله محكمة متقنة
على كونه عالما ثم انا اذا علمنا كونه عالما قادرا وعلمنا ان العالم والقادر يمتنع ان
يكون الا حيا علمنا كونه تعالى عالما حيا فظهر بهذا انه ليس العلم بصفاته تعالى واسمائه
واقعا في درجة واحدة بل العلم بها علوم مرتبة يستفاد بعضها من بعض
المسئلة الثانية قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى يفيد الحصر ومعناه ان الاسماء
الحسنى ليست الا لله تعالى والبرهان العقلي قد دل على صحة المعنى ذلك
لان الموجود اما واجب الوجود لذاته والواجب لذاته ليس الا الواحد وهو الله سبحانه
واما ما سوى ذلك الواحد فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج في ماهيته
وفي وجوده وفي جميع صفاته الحقيقية والاضافية والسلبية الى تكوين الواجب
لذاته ولولاه لبقي على العدم المحض والسلب الصرف فالله تعالى كامل لذاته وكمال
كل ما سواه فهو حاصل لوجوده واحسانه وكل كمال وجلال وشرف فهو له
سبحانه بذاته ولذاته في ذاته ولغيره على سبيل العارية والذي لغيره من ذاته
فهو الفقر والحاجة والنقصان والعدم فثبت بهذا البرهان ان الاسماء
الحسنى ليست الا لله والصفات الحسنى ليست الا لله وان كل ما سواه فهو غرق
في بحر الفناء والنقصان المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على ان اسماء الله يجب
ان تكون موصوفة بالحسن والكمال فهذا يفيد ان كل اسم لا يفيد في المسمى صفة
كمال وجلال فانه لا يجوز اطلاقه على الله تعالى وعند هذا نقل عن جهم بن صفوان
انه قال لا اطلق على ذات الله تعالى اسم الشيء قال لان اسم الشيء يقع على
اخس الاشياء واكثرها حقارة وابعدها عن درجات الشرف واذا كان كذلك
وجب القطع بانه لا يفيد في المسمى شرفا ورتبة وجلالة واذا ثبت هذا فنقول
ثبت بمقتضى هذه الاية ان اسم الله يجب ان يكون دالا على الشرف والكمال
وثبت ان اسم الشيء ليس كذلك فامتنع تسمية الله بكونه شيئا قال ومعاذ
الله ان يكون هذا نزاعا في كونه في نفسه حقيقة وذاتا وموجودا انما النزاع
وقع في محض اللفظ وهو انه هل يصح تسميته بهذا اللفظ ام لا فاما قولنا
انه منشئ الاشياء فهو اسم يفيد المدح والجلال والشرف فكان اطلاق
هذا الاسم على الله حقا ثم اكد هذه الحجة بانواع اخر من الدلايل فالاول
ليس قوله تعالى ليس كمثله شيء معناه ليس مثل مثله شيء ولا شك ان عين
الشيء مثل المثل نفسه فلما ثبت بالعقل ان كل شيء فهو مثل نفسه ودل الدليل
القوي على ان مثل الله ليس بشيء فكان هذا تصريحا بانه تعالى غير مسمى باسم
الشيء وليس لقايل ان يقول الكاف في قوله ليس كمثله حرف زايد لا فايدة
فيه لان حمل كلام الله على اللغو والعبث وعدم الفايدة بعيد الحجة الثانية
قوله تعالى خالق كل شيء ولو كان تعالى داخلا تحت اسم الشيء لزم كونه تعالى خالقا
لنفسه وهو محال لا يقال هذا ما دخله التخصيص لانا نقول هذا الكلام

لا بد من

لا بد من البحث عنه فنقول ثبت بحسب العرف المشهور انهم يقيمون الاكثر مقام الكل
ويقيمون الشاذ النادر مقام العدم اذا ثبت هذا فنقول انه اذا حصل الاكثر الاغلب
وكان الغالب الشاذ الخارج نادرا الحقوا ذلك الاكثر بالكل والحقوا ذلك النادر
بالمعدوم فاطلقوا لفظ الكل عليه وجعلوا ذلك الشاذ النادر من باب تخصيص
العموم اذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يصدق على الله تعالى اسم الشيء
كان اعظم الاشياء هو الله تعالى وادخال التخصيص في مثل هذا المسمى
يكون من باب فوجب ان نعتقد انه تعالى ليس مسمى باسم الشيء حتى لا يلزمنا
هذا المحذور الحجة الثالثة هذا الاسم ما ورد في كتاب الله تعالى ولا في سنة
رسوله وما راينا احدا من السلف قال في دعايه يا شيء فوجب الامتناع منه
والدليل على انه غير وارد في كتاب الله تعالى ان الاية التي يتوهم اشتمالها
على هذا الاسم قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد وقد بينا في سورة
الانعام ان هذه الاية لا تدل على هذا المقصود فسقط الكلام فيه فان قال
قايل فقولنا موجود ومذكور وذات ومعلوم ان هذه الالفاظ لا تدل على الشرف
والجلال فوجب ان يقولوا انه لا يجوز اطلاقها على الله فنقول الحق في هذا
الباب التفصيل وهو انا نقول ما المراد بقولك فانه تعالى شيء وذات وحقيقة
وثابت وموجود والشيء فهو كذلك من غير شك ولا شبهة وان عنيت به
انه هل يجوز ان ينادى بهذه الالفاظ ام لا فنقول لم لا يجوز لانا راينا السلف
يقولون يا رحمن يا رحيم الى ساير الاسماء الشريفة وما راينا ولا سمعنا احدا
يقول يا ذات يا حقيقة يا مفهوم يا معلوم فكان الامتناع عن هذه الالفاظ
في معرض النداء والدعاء واجبا المسئلة الثالثة قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها يدل على انه تعالى حصلت له اسماء حسنة وانه يجب على الانسان
ان يدعو الله بها وهذا يدل على ان اسماء الله تعالى توقيفية لا اصطلاحية ومما
يؤكد هذا انه يجوز ان يقال يا جواد ولا يجوز ان يقال يا جواد ولا يجوز ان يقال
يا سخي ويجوز ان يقال يا عالم ولا يجوز ان يقال يا عاقل يا طبيب يا فقيه وذلك
يدل على ان اسماء الله تعالى توقيفية لا اصطلاحية المسئلة الرابعة
دلت الاية على ان الاسم غير المسمى لانها تدل على ان اسماء الله كثيرة لان لفظة
الاسماء لفظة الجمع وهو يفيد الثلاثة فما فوقها فثبت ان اسماء الله كثيرة ولا شك
ان الله واحد فلزم القطع بان الاسم غير المسمى وايضا قوله تعالى ولله الاسماء
الحسنى يقتضي اضافة الاسماء الى الله واضافة الشيء الى نفسه محال وايضا فلو
قيل فلله الذوات لكان باطلا ولما قال الله ولله الاسماء الحسنى فادعوه
بها يدل على ان الانسان لا يدعو ربه الا بتلك الاسماء الحسنى وهذه الدعوة
لا تتاتى الا اذا عرف معاني تلك الاسماء وعرف بالدليل ان له الها وربا وخالقا
موصوفا بتلك الصفات الشريفة المقدسة فاذا عرف بالدليل
ذلك فحينئذ يحسن منه ان يدعو ربه بتلك الاسماء والصفات ثم ان
لتلك الدعوة شرايط كثيرة مذكورة بالاستقصاء في كتاب المنهاج

لابي عبد الله الحليمي رحمة الله ولحسن ما فيه ان يكون مستحضرا لامرين
احدهما عزة الربوبية والثاني ذلة العبودية فهناك يحسن ذلك
الدعاء ويعظم ذلك الذكر فاما اذا لم يكن كذلك كان قليل الفائدة وانا
اذكر لهذا المعنى مثالا فان اراد ان يقول في تحريمة صلاته الله اكبر فانه
يجب ان يستحضر في قلبه جميع ما امكنه من اثار حكمة الله في تخليق جميع
الناس وجميع الحيوانات وجميع اصناف المعادن والنبات والمعادن والاثار
العلوية من الرعد والبرق والصواعق التي في كل اطراف العالم ثم يستحضر اثار
قدرة الله تعالى وتخليق السموات على سعتها طبقات العناصر السفلية والعلوية
ثم يستحضر اثار قدرة الله تعالى في تخليق السموات على سعتها وعظمتها في تخليق
اجرام النيرات من الثوابت والسيارات ثم يستحضر اثار قدرة الله تعالى
في تخليق الكرسي وسدرة المنتهى ثم يستحضر اثار قدرة الله تعالى في تخليق
الملائكة المقربين من حملة العرش والكرسي وجنود عالم الروحانيات ولا يزال
يستحضر من هذه الدرجات والمراتب اقصى ما يصل اليه فهمه وعقله وذكره
وخاطره وخياله ثم عند استحضار جميع هذه الروحانيات ايضا والجسمانيات
على تفاوت درجاتها وتباين منازلها ومراتبها يقول الله اكبر ويشير بقوله الله
الى الموجود الذي خلق هذه الاشيا واخرجها من العدم ووجودها بما لها من الصفات
والنعوت وبقوله اكبر الى انه لا تشبه كبريائه وجبروته وعزه وعلوه وصمديته
لجملة هذه الاشيا بل هو اكبر من ان يقول هو اكبر من هذه الاشيا فاذا عرفت هذا
المثال الواحد فقس الذكر الحاصل مع العرفان والشعور وعند هذا ينفتح على عقلك
نسمة من الاسرار المودعة تحت قوله ولله الاسما الحسنى فادعوه بها اما قوله
وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون ففيه مسايل
المسئلة الاولى قرء حمزة يلحدون ووافقه عاصم والكسائي في النحل قال
الفرا يلحدون ويلحدون لغتان ويقال لحدت لحدا والحدت قال اهل
اللغة معنى الالحاد في اللغة الميل عن القصد قال ابن السكيت الملحد
العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد الحد في الدين ولحد وقال
غيره من اهل اللغة هو الالحاد العدول عن الاستقامة والانحراف
عنها ومنه اللحد الذي يحفر في جانب القبر قال الواحدي رحمه الله والاجود
قراءة العامة لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم والالحاد اكثر في كلامهم
لقوله ملحد ولا يكاد يسمع العرب يقولون لاحد المسئلة الثانية
قال المحققون الالحاد في اسماء الله يقع على ثلثة اوجه الاول اطلاق اسماء الله
المقدسة الطاهرة على غير الله مثل ان الكفار كانوا يسمون الاوثان الهة
من ذلك انهم سموا اصنامهم باللات والعزى والمناة واشتقاق اللات من الاله
والعزى من العزيز واشتقاق مناة من المنان وكان مسيلمة الكذاب لقب
نفسه بالرحمن والثاني ان يسموا الله بما لا يجوز تسميته مثل تسمية من سماه
[illegible] نحو قول جمهور النصارى اب وابن وروح القدس ومثل الكرامية

يطلقون لفظ الجسم على الله ويسمونه ومثل ان المعتزلة قد يقولون في اثنا
كلامهم لو فعل تعالى كذا وكذا لكان سفيها مستحقا للذم وهذه الالفاظ
مشعرة بسوء الادب قال اصحابنا وليس كل ما صح معناه جاز اطلاقه
باللفظ في حق الله تعالى فانه ثبت بالدليل انه سبحانه وتعالى هو الخالق
لجميع الاجسام ثم لا يجوز ان يقال يا خالق الديدان والقرود والعذرات
بل الواجب تنزيه الله عن مثل هذه الاذكار وان يقال يا خالق الارض والسموات
يا مقيل العثرات يا راحم العبرات الى ذكرها من الاذكار الجميلة الشريفة والثالث
ان يذكر العبد ربه بلفظ لا يعرف معناه ولا يتصور مسماه فربما كان مسماه امرا
غير لايق بجلال الله فهذه الاقسام الثلثة هي الالحاد في الاسما فان قال قايل
هل يلزم من ورود الاذن من اطلاق اللفظ على الله ان يطلق عليه ساير الالفاظ
المشتقة منه على الاطلاق قلنا الحق عندي ان ذلك غير لازم لا في حق الله تعالى
ولا في حق الملئكة والانبيا وتقريره ان لفظ علم ورد في حق الله تعالى في ايات
منها قوله وعلم ادم الاسما كلها وعلمك ما لم تكن تعلم وعلمناه من لدنا علما الرحمن
علم القران ثم لا يجوز ان يقال في حق الله تعالى يا معلم وايضا ورد قوله يحبهم
ويحبونه ثم لا يجوز عندي ان يقال يا محب واما في حق الانبيا فقد ورد في
حق ادم عليه السلم وعصى ادم ربه فغوى ثم لا يجوز ان يقال ان ادم كان عاصيا
غاويا وورد في حق موسى عليه السلام يا ابت استاجره ثم يجوز ان يقال
انه عليه السلم كان اجيرا والضابط ان هذه الالفاظ الموهمة يجب
الاقتصار فيها على المورد فاما التوسيع فيها باطلاق الالفاظ المشتقة منها فهي
عندي ممنوعة جايز ثم قال تعالى سيجزون ما كانوا يعملون وهو تهديد ووعيد
لمن يلحد في اسما الله قال المعتزلة قد يدل على اثبات العمل للعبد وعلى ان الجزا مفرع
على عمله وفعله قوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون
اعلم انه تعالى لما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا فاخبر ان كثيرا من
الثقلين مخلوقون للنار اتبعه بقوله وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه
يعدلون فبين ايضا ان كثيرا منهم مخلوقون للجنة واعلم انه تعالى ذكر في قصة
موسى عليه السلام ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فلما اعاد الله
بهذا الكلام هنا حمله اكثر المفسرين على ان المراد منه قوم محمد صلى الله عليه
وسلم روى قتادة وابن جريج عن النبي صلى الله عليه وسلم انما هذه الاية وروى
انه صلى الله عليه وسلم قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وعن الربيع
ابن انس انه قرا النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاية فقال ان من امتي قوما على الحق
حتى ينزل عيسى عليه السلام وقال ابن عباس يريد امة محمد صلى الله عليه وسلم
المهاجرون والانصار قال الجبائي هذه الاية تدل على انه لا يخلو زمان البتة
عمن يقوم بالحق ويعمل به ويهدي اليه وانهم لا يجتمعون في شي من الازمنة
على الباطل لانه لا يخلو اما ان يكون المراد زمان وجود محمد صلى الله عليه وسلم
وهو الزمان الذي نزلت فيه هذه الاية او المراد ان حصل زمان من الازمنة

عن قوم موصوفين بهذه الصفة والاول باطل لانه قد كان ظاهر الكل الناس
ان محمدا واصحابه على الحق فحمل الاية على هذا المعنى يخرجه عن الفائدة والثاني
باطل ايضا لان كل احد يعلم بالضرورة انه قد حصل زمان ما من الازمنة
الماضية حصل فيه جمع من المحققين فلم يبق الا القسم الثالث وهو يدل
على انه ما خلا زمان عن قوم من المحققين وان اجماعهم حجة وعلى هذا التقدير
فهذا يدل على ان اجماع سائر الامم حجة قوله تعالى والذين كذبوا
بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم ان كيدي متين
اعلم انه تعالى لما ذكر حال الامة الهادية العادلة اعاد ذكر المكذبين وعن
بآيات الله وما عليهم من الوعيد فقال والذين كذبوا بآياتنا وهذا يتناول
جميع المكذبين وعن ابن عباس المراد اهل مكة وهو بعيد لان صيغة العموم
يتناول الكل الا ما دل الدليل على خروجه منه واما قوله سنستدرجهم
فالاستدراج استفعال من الدرجة بمعنى الاستصعاد والاستنزال درجة
بعد درجة ومنه درج الصبي اذا قارب من خطاه وادرج الكتاب طواه
وشيا بعد شيء ودرج القوم مات بعضهم عقيب بعض ويحتمل ان يكون هذا اللفظ
ماخوذا من الدرج وهو لف الشيء وطيه جزا فجزا اذا عرفت هذا فالمعنى سنقربهم
الى ما يهلكهم ويضاعف عذابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وذلك لانهم كلما
اتوا بجرم واقدموا على ذنب فتح الله عليهم بابا من ابواب النعمة والخير
في الدنيا فيزدادون بطرا وانهماكا في الفساد وتماديا في الغي ويتدرجون
في المعاصي بسبب ترادف تلك النعم ثم ياخذهم الله تعالى دفعة واحدة على غرتهم
اغفل ما يكون مستدرجا فاني فلهذا قال عمر رضي الله عنه لما حمل اليه كنوز
كسرى اللهم اني اعوذ بك ان اكون مستدرجا فاني سمعتك تقول
سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وبقص الاجال والملي زمان طويل
من الدهر ومنه قوله واهجرني مليا اي طويلا ويقال ملوة وملوة وملاوة
من الدهر اي زمان طويل فمعنى واملي لهم واطيل لهم مدة عمرهم ليتمادى
في المعاصي ولا اعاجلهم بالعقوبة في المعصية ليقلعوا عنها بالتوبة والانابة
وقوله ان كيدي متين قال ابن عباس يريد ان مكري شديد والمتين من كل
شيء هو القوي يقال متن متانة واعلم ان اصحابنا احتجوا في مسئلة
القضاء والقدر بهذه الالفاظ وهي الاستدراج والاملاء والكيد
المتين وكلها تدل على انه تعالى اراد بالعبد ما يسوقه الى الكفر والبعد
عن الله تعالى وذلك ما يقوله من المعتزلة ابو علي الجبائي بان المراد من
الاستدراج انه تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون استدرجالهم
الى ذلك حتى يقعوا فيه بغتة وقد يجوز ان يكون هذا العذاب في الدنيا كالقتل
والاستيصال ويجوز ان يكون عذابا للاخرة قال وقد قال بعض المجبرة المراد
سنستدرجهم الى الكفر من حيث لا يعلمون قال وذلك فاسد لان الله تعالى
اخبر بتقدم كفرهم فالذي يستدرجهم اليه فعل مستقبل لان السين في قوله

سنستدرجهم

سنستدرجهم يفيد الاستقبال ولا يجوز يحمل ان يكون المراد ان يستدرجهم
الى كفر اخر ويجوز ان يميتهم قبل وقوعهم في كفر اخر والكفر هو فعله وانما يعاقبه
بفعل نفسه واما قوله واملي لهم فمعناه انه ابقيهم في الدنيا مع اصرارهم على
ولا اعاجلهم بالعقوبة لانهم لا يفوتونني ولا يعجزونني وهذا معنى قوله ان كيدي
متين لان كيده هو عذابه وسماه كيدا لنزوله بالعباد من حيث لا يعلمون والجواب
عنه من وجهين الاول قوله والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم معناه
ما ذكرنا انهم كلما ازدادوا اثما زادوا تماديا في الدنيا والكفر زادهم الله
نعمة وخيرا في الدنيا فيصير فوزهم بلذات الدنيا سببا لتماديهم في الاعراض
عن ذكر الله وبعدا عن الرجوع الى طاعة الله وهذه حالة نشاهدها في بعض الناس
واذا كان هذا امرا محسوسا مشاهدا فكيف يمكن انكاره الثاني هب ان
المراد منه الاستدراج الى العقاب الا ان هذا ايضا يبطل القول بانه تعالى
ما اراد بعبده الا الخير والصلاح لانه تعالى لما علم ان الاستدراج وهذا الامهال
مما يزيد به عتوا وكفرا وفسادا واستحقاق العقاب الشديد فلو اراد به الخير لاماته
قبل ان يصير مستوجبا لتلك الزيادات من العقوبة ولكان يجب في حكمته
ورعايته للمصالح ان لا يخلقه ابدا صونا له عن هذا العقاب وان خلقه لكنه
يميته قبل ان يصير في حد التكليف او لا يخلقه الا في الجنة صونا له عن الوقوع في
آفات الدنيا وفي عقاب الاخرة فلما خلقه في الدنيا والقاه في ورطة التكليف
واطال عمره ومكنه من المعاصي مع علمه بان ذلك لا يفيد الا مزيد الكفر والعتو
واستحقاق العذاب علمنا انه ما خلقه الا للعقاب والا للنار كما شرحه في الاية
المتقدمة وهي قوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وانا شديد
التعجب من هولاء المعتزلة فانهم يرون القرآن كالبحر الذي لا ساحل له
مملوا من هذه الايات فهذه الوجوه الضعيفة والكلمات الواهية الا ان
على ان ما اراده الله تعالى كائن ومثل هذا التعجب قوله تعالى أولم يتفكروا ما
بصاحبهم من جنة ان هو الا نذير مبين أولم ينظروا في ملكوت السموات
والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباي
حديث بعده يؤمنون واعلم انه تعالى لما بالغ في تهديد المعرضين
عن آياته الغافلين عن التامل في دلايله وبيناته عاد الى الجواب عن شبهاتهم
فقال أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة والتفكر طلب المعنى بالقلب وذلك لان
فكرة القلب هو المسمى بالنظر بالقلب في الشيء والتدبر وكما ان الروية بالبصر
حالة مخصوصة في الانكشاف والجلاء ولها مقدمة وهي تقليب الحدقة الى جهة المرئي
طلبا لتحصيل تلك الروية ولذلك الروية بالبصيرة وهي المسماة بالعلم واليقين
حالة مخصوصة في الانكشاف والتجلي وذلك هو المنتهى والجلاء ولهذا مقدمة وهي
تقليب حدقة العقل الى الجوانب طلبا لذلك الانكشاف والتجلي وذلك هو المسمى
بنظر العقل وفكرته فقوله تعالى أولم يتفكروا امر بالتفكر والتامل والتدبر والتروي
وطلب معرفة الاشياء كما هي عرفانا حقيقيا تاما وفي اللفظ محذوف والتقدير

اولم يتفكروا فيعلموا ما بصاحبهم من جنة والجنة حالة من الجنون كالجلسة والركبة
ودخول من في قوله من جنة يوجب ان لا يكون به نوع من الجنون كالجنة ه
واعلم ان بعض الجهال من اهل مكة كانوا ينسبونه الى الجنون وذلك لوجهين
الاول ان فعله عليه السلم كان مخالفا لفعلهم ذلك لانه عليه السلم كان معرضا
عن الدنيا مقبلا على الاخرة مشتغلا بالدعوة الى الله تعالى فكان العمل مخالفا
لطريقتهم فاعتقدوا فيه انه جنون قال الحسن وقتادة ان النبي عليه السلم
قام ليلا على الصفا يدعو فخذا فخذا من قريش فيقول يا بني فلان وكان يحذرهم
بامر الله وعقابه فقال قايلهم ان صاحبكم هذا لمجنون واظب على الصياح
طول هذه الليلة فانزل الله هذه الاية وحثهم على التفكر في امر الرسول
عليه السلام ليعلموا انه انما دعا للانذار لا لما نسبه اليه الجهال والثاني انه
عليه السلام كان يغشاه حالة عجيبة عند نزول الوحي فيتغير وجهه ويصفر لونه
ويعرض له حالة شبيهة بالغشي فالجهال كانوا يقولون انه جنون فالله تعالى
بين في هذه الاية انه ليس به نوع من انواع الجنون وذلك لانه عليه السلام
كان يدعوهم الى الله ويقيم الدلايل القاطعة والبينات الباهرة بالفاظ
فصيحة بلغت في الفصاحة الى حيث عجز الاولون والاخرون عن معارضتها
وكان حسن الخلق طيب العشرة مرضي الطريقة نقي السيرة مواظبا على
اعمال حسنة صارت منها قدوة لعقلاء العالمين ومن المعلوم بالضرورة
مثل هذا الانسان لا يمكن وصفه بالجنون واذا ثبت هذا ظهر ان اصراره
على الدعوة الى الدين كان لانه نذير مبين ارسله رب العالمين لترهيب
الكافرين وترغيب المومنين ولما كان النظر في امر النبوة مفرعا على تقرير
دلايل التوحيد لا جرم ذكر عقيبه ما يدل على التوحيد فقال اولم ينظروا
في ملكوت السموات والارض على وجود الصانع الحكيم القديم كثيرة قد فصلناها
في هذا الكتاب مرارا واطوارا فلا فايدة في الاعادة ثم قال وما خلق الله من شيء
والمقصود التنبيه على ان الدلالة على التوحيد غير مقصورة على السموات
والارض بل كل ذرة من ذرات عالم الاجسام والارواح فهي برهان
باهر ودليل قاهر على التوحيد ولنقرب هذا المعنى بمثال فنقول ان الشمس
اذا وقعت على كوة البيت ظهرت الذرات والهباءات فلنفرض الكلام
في ذرة واحدة من تلك فنقول انها تدل على الصانع الحكيم من جهات غير متناهية
وذلك لانها مختصة بحيز معين من جملة الاحياز التي لا نهاية لها في الخلا الذي لا نهاية
له فكل حيز من تلك الاحياز الغير المتناهية فرضنا وقوع تلك الذرة فيه
كان اختصاصها بذلك الحيز المعين من الممكنات والجايزات والممكن لا
بد له من مخصص ومرجح وذلك وايضا فتلك الذرة لا تخلو عن الحركة
والسكون وكل ما كان كذلك فهو محدث كان حدوثه لا بد وان يكون مختصا
بوقت معين مع ان جواز حصوله قبل ذلك وبعده فاختصاصه بذلك الوقت
المعين لا بد وان يكون لتخصيص مخصص قديم اذ كان ذلك المخصص جسما

قد يحسن

[illegible]

عاد السوال فيه وان لم يكن جسما فهو الله سبحانه وتعالى وايضا ان تلك
الذرة مساوية لساير الاجسام في التحيز والحجمية ومخالفة لها في اللون
والشكل والطبع والطعم وساير الصفات واختصاصها بكل تلك الصفات
التي باعتبارها خالق جميع الاجسام لا بد وان يكون من الجايزات والجايز لا بد
له من مرجح وذلك المرجح ان كان جسما عاد البحث الاول فيه وان لم يكن جسما
فهو الله سبحانه وتعالى فثبت ان تلك الذرة دالة على وجود الصانع من جهات
غير متناهية واعتبارات غير متناهية وكذا القول في جميع اجزاء العالم الجسماني
والروحاني مفرداته ومركباته وسفلياته وعلوياته على انه واحد اذا عرفت
هذا التحقيق ظهرت لك الفايدة من قوله تعالى وما خلق الله من شيء ولما نبه الله
تعالى على هذه الاسرار العجيبة والدقايق اللطيفة اردفه بما يوجب الترغيب
الشديد في الاتيان بهذا النظر والتفكر فقال وان عسى ان يكون قد اقترب
اجلهم ولفظ ان في قوله هي المخففة من الثقيلة تقديره وانه عسى والضمير ضمير الشان
والمعنى لعل اجالهم قريبة فيهلكوا على الكفر ويصيروا الى النار واذا كان هذا
الاحتمال قايما وجب على العاقلة المسارعة الى هذه الفكرة والمبادرة
الى هذه الروية سعيا في تخليص النفس من هذا الخوف الشديد والخطر العظيم
ولما ذكر تعالى هذه البينات الجلية والدلايل العقلية قال فباي حديث بعده
يومنون فكيف يرجى منهم الايمان بغيره واعلم ان هذه دالة على مطالب
كثيرة المطلب الاول ان التقليد غير جايز ولا بد من النظر والاستدلال والدليل
على ان الامر كذلك قوله اولم يتفكروا والمطلب الثاني ان امور النبوة متفرعة
على التوحيد والدليل عليه انه قال ان هو الا نذير مبين اتبعه بذكر ما يدل على
التوحيد ولولا ان الامر كذلك والا لما كان الى هذا الكلام حاجة والمطلب
الثالث تمسك الجبايي والقاضي بقوله تعالى فباي حديث بعده يومنون
على ان القول ليس بقديم قالوا لان الحديث ضد القديم وايضا فلفظ الحديث
يفيد من لفظ العادة حدوثه عن قرب ولذلك يقال ان هذا الشيء حديث
وليس بعتيق فيجعلون الحديث ضد العتيق الذي طال زمان وجوده ويقول
في الكلام انه حديث لانه يحدث حالا بعد حال على الاسماع وجوابنا عنه انه
محمول على الالفاظ من الكلمات والانزاع في حدوثها والمطلب الرابع ان النظر
في ملكوت السموات والارض لا يمكن الا بعد معرفة اقسامها وتفصيل الكلام في
شرح اقسامها ان يقال كل ما سوى الله فهو اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز
اما المتحيز فاما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا اما البسايط فهي اما
علوية واما سفلية اما العلوية فهي الافلاك والكواكب ويندرج فيما ذكرنا
العرش والكرسي ويدخل فيه ايضا الجنة والنار والبيت المعمور فاستقصي
في تفصيل هذه الاقسام واما السفلية فهي طبقات العناصر الاربعة ويدخل
فيها البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان واستقصي في انواع تفصيل
هذه الاجناس الاربعة واما الحال في المتحيز وهو الاعراض فغرايب اجناسها

الجسماني

حديث

من اربعين جنسا ويدخل تحت كل جنس انواع كثيرة ثم اذا تامل العاقل في عجايب
احكامها ولوازمها واثارها ومراتبها فكانه خاض في بحر لا ساحل له واما القسم
الثالث وهو الموجود الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز وهو قسمان لانه
اما ان يكون متعلقا باجسام بالتدبير والتحويل وهو المسمى بالارواح اما ان لا يكون
كذلك وهي الجواهر القدسية المبراة عن علايق الاجسام اما القسم الاول فاعلاها
واشرفها الارواح الثمانية المقدسة الحاملة للعرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك
فوقهم يوميذ ثمانية ويتلوها الارواح المقدسة المشار اليها بقوله سبحانه وترى
الملايكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ويتلوها سكان الكرسي
واليهم الاشارة بقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم
وما خلفهم ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات
والارض ويتلوها الارواح المقدسة في طبقات السموات بالتسبيح واليهم
الاشارة بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا ومن
صفاتهم انهم لا يعصون الله ما امرهم ويسبحون الليل والنهار لا يفترون
ولا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون اعلم ان هذا الذي ذكرناه
وفصلناه من ملك الله وملكوته كالقطرة في البحر فلعل الله تعالى له الف
الف عالم مثل هذا العالم وله في كل واحد منها عرش اعظم من هذا العرش وكرسي
اعلا من هذا الكرسي وسموات اوسع من هذه السموات وكيف يمكن احاطة عقل
البشر بكان ملك الله وملكوته بعد ان سمع قوله وما يعلم جنود ربك الا هو
فاذا استحضر الانسان هذه الاقسام في عقله واراد الخوض في معرفة ارتفاع
اسرار حكمته والهيبة وهو قولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت
العليم الحكيم ونعم ما قال ابو العلا المعري

يا ايها الناس كم لله من ملك ... تجري النجوم به والشمس والقمر
هنا على الله ماضينا وغابرنا ... فما لنا في نواحي غيره خطر

قوله تعالى من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون
اعلم انه تعالى عاد في هذه الاية مرة اخرى الى نعت احوال الضالين المكذبين
فقال من يضلل الله فلا هادي له اعلم ان استدلال اصحابنا بهذه الاية على ان الهدى
والضلال من الله مثل ما سبق في الاية السالفة وتاويلات المعتزلة وجواب
عنها مثل ما تقدم فلا فايدة في الاعادة وقوله ويذرهم رفع الاستيناف و
هو مقطوع عما قبله وقرا ابو عمرو ويذرهم بالياء ورفع الراء لتقدم اسم
الله تعالى وقرا حمزة والكساي بالياء والجزم ووجه ذلك ما يقول سيبويه
انه عطف على موضع الفاء وما بعدها من قوله فلا هادي لان موضع الفاء مع ما
بعدها جزم بجواب الشرط فحمل ويذرهم على الموضع الذي هو جزم قوله تعالى
يسئلونك عن الساعة ايان مرسها قل انما علمها عند ربي لا يجليها
لوقتها الا هو ثقلت في السموات والارض لا تاتيكم الا بغتة يسئلونك
كانك حفي عنها قل انما علمها عند الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون

اعلم ان

اعلم ان في نظم الاية وجهين اعلم انه تعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة والقضا
والقدر اتبعه بالكلام في المعاد لما بينا ان المطالب الكلية في القران ليست
الا هذه الاربعة الثاني انه تعالى لما قال في الاية المتقدمة وان عسى ان يكون
قد اقترب اجلهم باعثا بذلك على المبادرة الى التوبة والاصلاح قال بعده
يسئلونك عن الساعة لتحقق في القلوب ان وقت الساعة مكتومة عن الخلق
فيصير ذلك حاملا للمكلفين على المبادرة الى التوبة واداء الواجبات وفي الاية
مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في ان ذلك السايل من هو قال ابن عباس
وغيره ان قوما من اليهود قالوا يا محمد اخبرنا متى تقوم الساعة فنزلت هذه
الاية وقال الحسن وقتادة ان قريشا قالوا يا محمد بيننا وبينك قرابة
فاذكر لنا متى الساعة المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف الساعة
من الاسما الغالبة كالنجم للثريا وسميت القيمة بالساعة لوقوعها بغتة ولان حساب
الخلق يقضى فيها في ساعة واحدة فسمي بالساعة لهذا السبب ولاجل طولها
كساعة واحدة عند الخلق المسئلة الثالثة ايان معناه الاستفهام عن الوقت
الذي يجي فهو سوال عن الزمان وحاصل الكلام ان ايان معناه وفي اشتقاقه
قولان الاول انه ماخوذ من الاين وانكره ابن جني وقال ايان سوال عن الزمان واين
سوال عن المكان فكيف يكون احدهما ماخوذا عن الاخر والثاني وهو الذي
اختاره من ان اشتقاقه من اي فعلان منه لان معناه اي وقت ولفظ
اي من اويت اليه لان من البعض اوى الى الكل ساندا اليها هكذا قاله
ابن جني وقرا السلمي ايان بكسر الهمزة المسئلة الرابعة مرساها المرسى هنا
مصدر بمعنى الارسا لقوله تعالى بسم الله مجراها ومرساها اي اجراها
وارساها والارسا الاثبات رسا يرسو اذا ثبت قال تعالى والجبال ارساها
وكان الرسول ليس اسما لمطلق الثبات بل هو اسم للثبات اذا كان ثقلا ومنه
رسا الجبل ورسا السفينة ولما كان اثقل الاشيا على الخلق هو الساعة بدليل
قوله ثقلت في السموات والارض لا جرم سمى الله تعالى وقوعها وثبوتها بالارسا
ثم قال تعالى انما علمها عند ربي اي لا يعلم الوقت الذي يحصل فيه قيام الساعة
الا الله سبحانه ونظيره قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث
ويعلم ما في الارحام وقوله ان الساعة اتية اكاد اخفيها ولما سال جبريل ع
عليه السلام وقال متى الساعة فقال عليه السلام ليس المسئول عنها باعلم
من السايل قال المحققون والسبب في اخفا امر الساعة عن العباد انهم اذا
لم يعلموا متى تكون كانوا على حذر منها فيكون ذلك ادعى للطاعة وازجر
عن المعصية ثم انه تعالى اكد هذا المعنى فقال لوقتها والتجلية اظهار الشي
والتجلي ظهوره والمعنى لا يظهرها في وقتها الا هو والمعنى لا يقدر على اظهار
وقتها المعين بالاعلام والاخبار الا هو ثم قال تعالى ثقلت في السموات والارض
وصف الساعة بالثقل ونظيره قوله تعالى ويذرون وراءهم يوما ثقيلا وايضا
وصف الله تعالى زلزلة الساعة بالعظم فقال ان زلزلة الساعة شي

عظيم ووصف عذابها بالشدة فقال وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد
اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في قوله ثقلت في السموات والارض وجوه الاول
قال الحسن يثقل مجيها على السموات والارض لاجل ان عند مجيها تنشقق السموات
ويكور الشمس والقمر وانتثرت النجوم وثقلت على الارض لاجل ان في ذلك
ثقل على اليوم تبدل الارض غير الارض وتبطل الجبال والبحار وقال ابو بكر
الاصم ان هذا اليوم يثقل جدا على اهل السما والارض لان فيه فناؤهم
وهلاكهم وذلك يثقل على القلوب وقال قوم ان هذا اليوم عظيم الثقل
على القلوب بسبب ان الخلق يعلمون انهم سيصيرون بعدها الى البعث
والحساب والسوال والخوف من الله في مثل هذا اليوم شديد وقال السدى
ثقلت اى خفيت في السموات والارض فلم يعرف احد من الملئكة المقربين والانبيا
المرسلين متى كان يكون حدوثها ووقوعها وقال قوم ثقلت في السموات والارض
اى ثقل تحصيل العلم بوقتها المعين على اهل السموات والارض كما يقال في المحمول
الذى يتعذر حمله انه قد ثقل على حامله فلذلك يقال في العلم الذى استاثر
الله تعالى في انه ثقيل عليهم ثم قال لا تاتيكم الا بغتة وهذا ايضا تاكيد لما
تقدم وتقرير لكونها لا تجى الا بغتة فجاه على حين غفلة من الخلق وعن النبى
صلى الله عليه وسلم ان الساعة تهيج بالناس والرجل يصلح حوضه والرجل يسقى
ماشيته والرجل يقوم سلعته في سوقه والرجل يخفض ميزانه ويرفعه
وروى الحسن عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال والذى نفس محمد
بيده لتقومن الساعة وان الرجل ليرفع اللقمة الى فيه حتى الساعة
بينه وبين ذلك ثم قال يسئلونك كانك حفى عنها وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى في الحفى وجوه الاولى البار اللطيف قال ابن
الاعرابى حفى بى حفاوة وتحفى بى تحفيا وهى الكلام واللقا الحسن
ومنه قوله تعالى انه كان بى حفيا اى بارا لطيفا يجيب دعاى اذا
دعوته فعلى هذا التقدير يسئلونك كانك بار بهم لطيفا لعشرة
معهم وهذا قول الحسن وقتادة والسدى ويويد هذا القول
ما روى في تفسيره ان قريشا قالوا لمحمد عليه السلم ان بيننا وبينك
قرابة فاذكر لنا متى الساعة فقال تعالى يسئلونك كانك حفى عنها
اى كانك صديق لهم بار بمعنى انك لا تكون حفيا بهم ما داموا على
كفرهم والقول الثانى حفى عنها اى كثير السوال عنها شديد الطلب
لمعرفتها وعلى هذا القول حفى فعيل من الاحفا وهو الالحاح والالحاف
في السوال ومن اكثر السوال والبحث عن الشى قال ابو عبيدة هو من قولهم
تحفى اى استقصى فقوله كانك حفى عنها اى كانك اكثرت السوال عنها
بالغت في طلب علمها قال صاحب الكشاف هذا التركيب يفيد المبالغة
ومنها احفا الشارب وهو استيصاله واحفى في المسئلة اذا الحف وحفى
لغتان وحفى به بالغ في البر وعلى هذا التقدير فالقولان الاولان متقاربان

المسئلة

المسئلة الثانية في قوله عنها وجهان الاول ان يكون فيه تقديم وتاخير
والتقدير يسئلونك عنها كانك حفى بها ثم حذف قوله بها لطول الكلام
لانه معلوم ولا يحصل الالتباس بسبب حذفه والثانى ان يكون التقدير
يسئلونك كانك حفى بهم لان لفظ الحفى يجوز ان يعدى تارة بالبا
واخرى بكلمة عن ويؤكد هذا الوجه بقراة ابن مسعود كانك حفى بها
المسئلة الثالثة قوله يسئلونك عن الساعة ايان مرساها
عن وقت قيام الساعة وقوله ثانيا يسئلونك كانك حفى عنها
سوال عن كنه ثقل الساعة وشدتها ومهابتها فلم يلزم التكرار واجاب
عن الاول بقوله انما علمها عند ربى واجاب عن الثانى بقوله انما علمها
عند الله والفرق بين الصورتين ان السوال الاول كان واقعا عن وقت
قيام الساعة والسوال الثانى كان واقعا عن مقدار شدتها ومهابتها
واعظم اسما الله مهابة وعظمة هو الله فالسوال عن مقدار شدة القيمة لا جرم
الدال على غاية المهابة وهو قولنا الله ثم انه تعالى ختم هذه الاية بقوله
ولكن اكثر الناس لا يعلمون وفيه وجوه احدها ان اكثر الناس لا يعلمون
ان اصل القيمة حق لان اكثر الخلق ينكرون المعاد ويقولون ان هى الا حياتنا
نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين وثانيها ولكن اكثر الناس لا يعلمون السبب
الذى لاجله اخفيت معرفة وقته المعين عن الخلق قوله تعالى قل لا املك
لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله ولو كنت اعلم الغيب لا
ستكثرت من الخير وما مسنى السوء ان انا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون
في الاية مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول
ان قوله لا املك لنفسى نفعا ولا ضرا وانا لا ادعى علم الغيب ان انا الا
نذير وبشير ونظيره قوله تعالى في سورة يونس ويقولون متى هذا الوعد
ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسى ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله لكل امة
اجل الثالث روى ان اهل مكة قالوا يا محمد الا تخبرنا بالرخص والغلا
حتى نشترى فنربح وبالارض التى تجدب لنرتحل الى الارض الخصبة فانزل
الله هذه الاية الرابع قال بعضهم لما رجع عليه السلم من غزوة بنى المصطلق
جات ريح في الطريق نفرت الدواب فاخبر عليه السلم بموت رفاعة
بالمدينة وكان فيه غيظ للمنافقين وقال انظروا اين ناقتى فقال عبد الله
بن ابى مع قومه الا تعجبون من هذا الرجل يخبر عن موت رجل بالمدينة ولا يعرف
اين ناقته فقال عليه السلام ان ناسا من المنافقين قالوا كيت وكيت و
ناقتى في هذا الشعب قد تعلق زمامها بشجرة فوجدوها على ما قال فانزل الله
تعالى قل لا املك لنفسى نفعا ولا ضرا المسئلة الثانية اعلم ان القوم
لما طلبوا منه الاخبار عن الغيوب وطالبوه باعطا الاموال الكثيرة والدولة
العظيمة وذكر ان قدرته قاصرة وعلمه قليل وبين ان كل ما كان عبدا كان
كذلك والقدرة الكاملة والعلم المحيط ليس الا لله تعالى فالعبد كيف

يحصل له هذه القدرة الكافية وهذا العلم ، احتج اصحابنا في مسئلة خلق
الاعمال بقوله تعالى قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله
والايمان نفع والكفر ضرر فوجب ان لا يحصل الا بمشية الله تعالى و
ذلك يدل على ان الايمان والكفر لا يحصلان الا بمشية الله وتقريره
ما ذكرناه ان القدرة على الكفر ان لم تكن صالحة للايمان فخالق تلك
القدرة يكون مريدا للكفر حينئذ وان كانت صالحة للايمان امتنع صدور
الكفر عنها بدلا عن الايمان الا عند حدوث داعية جازمة فخالق تلك
الداعية الجازمة لا يكون مريدا للكفر فثبت ان على جميع التقادير لا يملك
العبد لنفسه نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله اجاب القاضي الاول ان ظاهر
قوله قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله وان كان عاما بحسب
اللفظ الا ان ما ذكرناه هو ان سبب نزوله هو ان الكفار قالوا يا محمد لا
يخبرك ربك بوقت السعر قبل ان يغلو حتى نشتري الرخيص فنربح عليه
عند الغلا فيحمل اللفظ العام على سبب نزوله والمراد بالنفع تلك الاموال
وغيرها والمراد بالضر وقت القحط وغيرها الثاني ان المراد لا املك
لنفسي نفعا ولا ضرا انما يتصل بعلم الغيب والدليل على ان المراد ذلك قوله
ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير والثالث المراد لا املك لنفسي
من الضر والنفع الا قدر ما شاء الله انه يقدرني عليه ويمكني منه المقصود
من هذا الكلام بيان انه لا يقدر على شيء الا اذا اقدره الله ، واعلم ان هذه
الوجوه باسرها عدول عن ظاهر اللفظ وكيف يجوز المصير اليه مع انا
اقمنا البرهان القاطع العقلي على ان الحق ليس الا ما دل عليه ظاهر لفظ
هذه الاية المسئلة الثالثة احتج الرسول على عدم علمه بالغيب بقوله
ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير واختلفوا في المراد من هذا
الخير فقيل المراد منه طلب منافع الدنيا وخيراتها ودفع افاتها ومضراتها
ويدخل فيه ما يتصل بالخصب والجدب والارباح والاكساب وقيل المراد
منه ما يتصل بامر الدين يعني لو كنت اعلم الغيب لكنت اعلم ان الدعوة الى الدين
الحق تؤثر في هذا ولا تؤثر في ذلك فكنت اشتغل بدعوة هذا دون ذلك وقيل
المراد منه ما يتصل بالجواب عن السؤال ، التقدير لو كنت اعلم الغيب لاستكثرت
من الخير بالجواب عن هذه المسايل التي سالتم عنها مثل السؤال عن وقت قيام
الساعة وغيرها اما قوله وما مسني السوء ففيه قولان قال الواحدي رحمه الله
تم الكلام عند قوله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير ثم قال وما مسني
السوء اي ليس بي جنون وذلك لانهم نسبوه الى الجنون كما ذكرنا في قوله ما
بصاحبكم من جنة وهذا القول عندي بعيد ويوجب تفكك نظم الاية والقول
الثاني انه تمام الكلام الاول والتقدير ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من
تحصيل الخير واحترزت من الشر حتى صرت بحيث لا يمسني سوء لما لم يكن الامر
كذلك ظهر ان علم الغيب غير حاصل عندي ولما بين بما سبق انه لا يقدر الا على

ما اقدره

ما اقدره الله عليه ولا يعلم الا ما اعطاه الله العلم به قال ان انا الا نذير وبشير
لقوم يؤمنون والنذير مبالغة في الانذار بالعقاب على فعل المعاصي وترك الواجبات
والبشير مبالغة في البشارة بالثواب على فعل الواجبات وترك المعاصي وقوله
لقوم يؤمنون فيه قولان احدهما انه نذير وبشير للمؤمنين والكافرين الا انه
ذكر احدى الطائفتين وترك ذكر الثانية لان ذكر احدهما يفيد ذكر الاخر كقوله
سرابيل تقيكم الحر والثاني انه عليه السلم وان كان نذيرا وبشيرا للكل الا ان
المنتفع بتلك النذارة والبشارة هم المؤمنون فلهذا السبب خصهم الله
بالذكر وقد بالغنا في تقرير هذا المعنى في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين قوله تع
هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ إِلَى قوله فَتَعَالَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ اعلم
انه تعالى رجع في هذه الاية الى تقرير امر التوحيد وابطال الشرك
وفيه مسايل المسئلة الاولى المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما
هو الذي خلقكم من نفس واحدة وهي نفس ادم عليه السلام وخلق منها
زوجها اي حوا خلقها الله تعالى من ضلع ادم عليه السلام من غير اذى فلما
تغشاها ادم حملت حملا خفيفا فلما اثقلت اي ثقل الولد في بطنها اتاها ابليس
في صورة رجل وقال ما هذا يا حوا اني اخاف ان يكون كلبا او بهيمة وما يدريك من
اين يخرج من فيك ام من دبرك فيقتلك ام ينشق بطنك فخافت حوا وذكرت
لادم فلم يزالا في هم من ذلك ثم اتاها وقال اني سالت الله ان يجعله خلقا
سويا مثلك ويسهل خروجه من بطنك فسميه عبد الحارث وكان اسم ابليس
في الملئكة الحارث فذلك قوله فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما
اي لما اتاهما الله ولدا صالحا جعلا له شركا اي جعل ادم وحوا له شريكا
والمراد تسميته بعبد الحارث هذا تمام القصة واعلم ان هذا التاويل
فاسد ويدل على ذلك وجوه الاول انه تعالى قال فتعالى الله عما يشركون
وذلك يدل على ان الذين اتوا بهذا الشرك جماعة الثاني انه تعالى قال بعده
ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون وهذا يدل على ان المقصود من هذه
الاية الرد على من جعل الاصنام شركاء لله تعالى وما جرى لابليس اللعين
في هذه الاية ذكر الثالث لو كان المراد ابليس لقال ايشركون من لا يخلق
شيئا ولم يقل ما لا يخلق شيئا لان العاقل انما يذكر بصيغة من الرابع ان ادم
عليه السلام كان من اشد الناس معرفة بابليس وكان عالما بجميع الاسما كما قال
وعلم ادم الاسما كلها فكان لا بد وان يكون قد علم ان اسم ابليس هو الحرث فكيف
سمى ولد نفسه بعبد الحرث وكيف ضاقت عليه الاسما حتى انه لم يجد سوى هذا الاسم
والخامس ان الواحد منا لو حصل له ولد يرجو منه الخير والصلاح فجاءه انسان ودعاه
الى ان يسميه بمثل هذا الاسم لزجره وانكر عليه اشد الانكار فادم مع نبوته
وعلمه الكثير الذي حصل من قوله وعلم ادم الاسما كلها وتجاربه الكثيرة التي حصلت
له بسبب الزلة التي وقع فيها لاجل وسوسة ابليس كيف لم يتنبه لهذا القدر فكيف لم
يعرف ان ذلك من الافعال المنكرة التي يجب على الاحتراز منها السادس انه بتقدير

اذ ادم عليه السلام سماه بعبد الحرث فلا يخلو اما ان يقال انه جعل هذا اللفظ
اسم علم له او جعله صفة بمعنى انه اخبر بهذا اللفظ انه عبد الحرث ومخلوق من
قبله فان كان الاول لم يكن هذا شركا بالله لان اسما الاعلام والالقاب لا تفيد
في المسميات فائدة فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول الاشراك وان كان
الثاني فان ادم عليه السلام اعتقد ان الله شريكا في الخلق والايجاد والتكوين ولا
يقول ذلك الا جاهل فثبت بهذه الوجوه ان هذا القول فاسد ويجب على المسلم
العاقل ان لا يلتفت اليه اذا عرفت هذا فنقول في تاويل الاية وجوه صحيحة سليمة
خالية عن هذه المفاسد الاول ان تكون القصة على سبيل ضرب المثل وبيان ان هذه الحالة صورة حال هولا
المشركين في جهلهم وقولهم بالشرك وتقرير هذا الكلام كانه تعالى يقول هو الذي خلق كل
واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها انسانا يساويه في الانسانية
فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل دعا الزوج والزوجة انهما ان اتيتنا ولدا
صالحا فنكون من الشاكرين لالائك ونعمائك فلما اتاهما ولدا صالحا سويا جعل الزوج
والزوجة لله شركا فيما اتاهما لانهم تارة ينسبون ذلك الولد الى الطبايع كما هو
قول الطبايعيين وتارة الى الكواكب كما هو قول المنجمين وتارة الى الاصنام والاوثان
كما هو قول عبدة الاصنام قال فتعالى الله عما يشركون اي تنزيه الله عن ذلك
الشرك وهذا جواب في غاية الصحة والسداد التاويل الثاني ان يكون الخطاب
لقريش الذي كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ال قصي والمراد من
قوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية
ليسكن اليها فلما اتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركا فيما اتاهما
حيث سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد الدار
وجعل الضمير في يشركون لهما ولاعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك التاويل
الثالث ان يسلم ان هذه الاية وردت في شرح قصة ادم عليه السلام وعلى هذا التقدير
ففي دفع هذا الاشكال اوجه الاول ان المشركين كانوا يقولون ان ادم عليه السلام
كان يعبد الاصنام ويرجع في طلب الخير ودفع الشر اليها فذكر تعالى قصة ادم وحوا
عليهما السلام فذكر تعالى قصة ادم وحوا عليهما السلام وحكى عنهما انهما قالا لئن
اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين اي ذكرا انه تعالى لو اتاهما ولدا صالحا سويا لاشتغلوا
بشكر تلك النعمة ثم قال فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما فقوله جعلا له
شركا ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الانكار والتبعيد والتقدير ثم قال فتعالى
الله عما يشركون اي تعالى عن شرك هولا المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه
الى ادم عليه السلام ونظيره ان ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الانعام ثم يقال لذلك
المنعم عليه يقصد اسفالك وايصال الشر اليك فيقول ذلك المنعم فعلت في حق فلان كذا
واحسنت اليه بكذا وكذا ثم انه يقابلني بالشر والاساة انه مبرا عن ذلك فغرضه
من قوله انه يقابلني بالشر والاساة النفي والتبعيد فكذا هنا الوجه الثاني في الجواب ان نقول
هذه القصة من اولها الى اخرها في حق ادم وحوا عليهما السلام ولا اشكال في شي من الفاظها
الى قوله فلما اتاهما صالحا سويا جعلا له شركا اي جعلا اولادهما له شركا على حذف المضاف

واقامة

واقامة المضاف اليه مقامه وكذا فيما اتاهما اي اتا اولادهما ونظيره قوله تعالى فاسئل القرية اي
اهل القرية فان قيل فعلى هذا الفايدة في التثنية في قوله جعلا له شركا قلنا لان ولده
قسمان ذكر وانثى فقوله جعلا المراد منه الذكر والانثى فمرة عبر عنهما بلفظ التثنية
لكونهما صنفين ونوعين ومرة عبر عنهما بلفظ الجمع وهو قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون
الوجه الثالث في الجواب سلمنا ان الضمير في قوله جعلا له شركا فيما اتاهما عايد الى ادم وحوا
عليهما السلام الا انه قيل لما اتاهما صالحا وهو ذلك الولد السوي الصالح عزما ان يجعلاه
وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته على الاطلاق ثم بدا لهما في ذلك فتارة كانوا
ينتفعون به في مصالح الدنيا ومنافعها وتارة كانوا يامرونه بخدمة الله تعالى
وطاعته وهذا العمل وان كان منا قربة وطاعة الا ان حسنات الابرار سيات
المقربين فلهذا قال تعالى فتعالى الله عما يشركون والمراد من هذه الاية ما نقل عنه
عليه السلام انه قال حاكيا عن الله تعالى انا اغنى الاغنيا عن الشرك من عمل
عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه وعلى هذا التقدير فالاشكال زايل الوجه
الرابع في التاويل ان نقول سلمنا صحة تلك القصة المذكورة الا انا نقول انهم
لما سموا بعبد الحارث لاجل انهم اعتقدوا انه انما سلم من الافة والمرض بسبب
دعا ذلك الشخص المسمى بعبد الحارث وقد يسمى المنعم عليه عبد المنعم ويقال في المثل
انا عبد من تعلمت منه حرفا ورايت بعض الافاضل كتب على عنوان كتابه عبده فلان
قال الشاعر وانى لعبد الضيف ما دام ثاويا فادم وحوا سميا بذلك الولد
بعبد الحارث تنبيها على انه انما سلم من الافات ببركة دعايه وهذا لا يقدح في كونه عبد الله
من جهة انه مملوكه ومخلوقه الا انا قد ذكرنا ان حسنات الابرار سيات المقربين
فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد لا جرم صار ادم عليه السلام معاتبا في هذا العمل
بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد لفظ العبد فهذا جملة ما نقول في تاويل هذه
الاية المسئلة الثانية في تفسير الفاظ الاية وفيها مباحث البحث الاول
هو الذي خلقكم من نفس واحدة المشهور انها نفس ادم وقوله خلق منها زوجها
المراد حوا وقالوا معنى كونها مخلوقة من ادم انه تعالى خلقها من ضلع من اضلاع
ادم قالوا والحكمة فيه ان الجنس اميل والجنسية علة الضم واقول هذا الكلام
مشكل لانه تعالى لما كان قادرا على ان يخلق ادم ابتدا فما الذي يحملنا على ان نقول
انه تعالى خلق حوا من جزء من اجزاء ادم ولم لا نقول انه تعالى خلق حوا ايضا
ابتدا وايضا الذي يقدر على خلق انسان من عظم واحد فلم لا يقدر على خلقه ابتدا
وايضا الذي يقال ان عدد اضلاع الجانب الايسر من الذكر انقص من عدد اضلاع
الجانب الايمن منه بواحدة شي على خلاف الحس والتشريح بقي ان يقال اذا لم نقل
بذلك فما المراد من كلمة من في قوله وخلق منها زوجها فنقول قد ذكرنا ان الاشارة
الى الشي تارة تكون بحسب شخصه واخرى بحسب نوعه قال عليه السلام هذا وضوء
لا يقبل الله الصلاة الا به ليس المراد به الا ذلك النوع وقال عليه السلام في يوم
عاشورا هذا هو اليوم الذي اظفر الله فيه موسى على فرعون والمراد النوع لا الشخص
وقال تعالى في قصة ادم عليه السلام ولا تقربا هذه الشجرة المراد النوع لا الشخص

وقال تعالى من قصة ادم عليه السلم ولا تقربا هذه الشجرة المراد النوع لا الشخص
فكذا ههنا قوله وخلق منها زوجها اي وخلق من نوع الانسان زوج ادم والمقصود
التنبيه على انه تعالى جعل زوج ادم انسانا مثله وقوله فلما تغشيها اي جامعها
والتغشيان اتيان الرجل المراة وقد غشاها وتغشاها وذلك لانه قد صارت
كالغاشية لها ومثله علاها وهو يشبه التغطي واللبس قال تعالى هن لباس لكم
وانتم لباس لهن وقوله حملت حملا خفيفا قالوا يريد النطفة والمني والحمل بالفتح
ما كان في البطن او على راس الشجر والحمل بكسر الحا حمل على ظهر او على الدابة وقوله
فمرت به اي استمرت به اي بالما والحمل على سبيل الخفة والمراد بها انها
كانت تقوم وتقعد وتمشي من غير ثقل قال صاحب الكشاف وقرا يحيى بن يعمر فمرت
به بالتخفيف وقرا غيره فمارت به من المرية كقوله فتمارونه وفي قراءة اخرى
افتمرونه ومعناه ووقع في نفسها هذا الحمل فارتابت به وقوله فلما اثقلت اي صارت
الى حال الثقل ودنت ولادتها دعوا الله ربهما يعني ادم وحوا لئن اتيتنا صالحا
لنكونن من الشاكرين فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما والكلام في تفسير
قد مر بالاستقصا وقرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو وحمزة والكسائي وعاصم في رواية
حفص شركا بصيغة الجمع وقرا نافع وعاصم في رواية ابي بكر عنه شركا بكسر الشين
وتنوين الكاف ومعناه جعلا له ذوي شرك وهم الشركا ويقال معناه احدث
الله اشراكا في الولد ومن شركا فحجته قوله ام جعلوا لله شركا خلقوا واراد بالشركا
في هذه الاية ابليس لان من اطاع ابليس فقد اطاع جميع الشياطين هذا اذا حملنا
هذه الاية على القصة المشهورة اما اذا لم نقل به فلا حاجة الى هذا التاويل
قوله تعالى ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون الى قوله ان كنتم صادقين
اعلم ان هذه الاية من اقوى الدلايل على انه ليس المراد بقوله تعالى فتعالى
الله عما يشركون ما ذكره في قصة ابليس اذ لو كان المراد ذلك لكانت هذه
الاية اجنبية عنها بالكلية وكان ذلك غاية الفساد في النظم والترتيب بل المراد
ما ذكرناه في ساير الاجوبة ان المقصود من الاية السابقة الرد على عبدة الاوثان
وفي الاية مسايل المسئلة الاولى المقصود من هذه الاية اقامة الحجة على ان الاوثان
لا تصلح للالهية فقوله ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون معناه اتعبدون ما
لا يقدر على ان يخلق شيئا وهم يخلقون وايضا فكيف ذكر الواو والنون في غير الناس
فالجواب عن الاول ان لفظ ما يقع على الواحد والاثنين والجمع فهذه من صيغ الوحدان
بحسب ظاهر لفظها ومحتملة للجمع فالله تعالى اعتبر الجهتين فوحد قوله يخلق رعاية لحكم
ظاهر اللفظ وجمع قوله وهم يخلقون رعاية لجانب المعنى والجواب عن الثاني وهو ان الجمع
بالواو والنون في غير من يعقل كيف يجوز فنقول لما اعتقد عابدوها انها تعقل
وتميز فورود هذه اللفظة بنا على ما يعتقدونه ويتصورونه ونظيره قوله تعالى
وكل في فلك يسبحون وقوله والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وقوله
يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على
ان العبد غير موجد ولا خالق لافعاله قالوا لانه تعالى طعن في الهية الاصنام

بسبب

بسبب انها لا تخلق شيئا وهذا الطعن انما يتم لو قلنا ان بتقدير انها كانت
خالقة لشي لم يتوجه الطعن في الهيتها وهذا يقتضي ان كل من كان خالقا كان
الها فلو كان العبد خالقا لافعال نفسه لكان الها ولما كان ذلك باطلا علمنا
ان العبد غير خالق لافعال نفسه اما قوله تعالى ولا يستطيعون لهم نصرا يريد
ان الاصنام لا تنصر من اطاعها ولا تنصر من عصاها والنصر المعونة
على العدو والمعنى ان المعبود يجب ان يكون قادرا على ايصال النفع ودفع
الضرر وهذه الاصنام ليست كذلك فكيف يليق بالعاقل عبادتها ثم قال ولا انفسهم
ينصرون اي ولا يدفعون عن انفسهم مكروها فان من اراد كسرهم لا يقدروا
على دفعه ثم قال وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم واعلم انه تعالى لما اثبت بالاية
المتقدمة انه لا قدرة لهذه الاصنام على امر من الامور بين بهذه الاية انه لا علم لها بشي
من الاشيا والمعنى ان هذا المعبود الذي يعبده المشركون معلوم من حاله انه كما لا ينفع و
لا يضر فكذا لا يصح فيه اذا دعي الى الخير الاتباع ولا يفصل حال من يخاطبه ممن
يسكت ثم قوى هذا الكلام بقوله سوا عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون فهذا
مثل قوله سوا عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم وما ذكرناه فيه من المباحث عايد
ههنا الا ان الفرق انه في تلك الاية عطف الفعل وهنا عطف الاسم على الفعل
لان قوله ادعوتموهم جملة فعلية وقوله ام انتم صامتون جملة اسمية واعلم
انه ثبت ان عطف الجملة الاسمية على الفعلية لا يجوز الا لفايدة وحكمة وتلك الفايدة
هي ان صيغة الفعل مشعرة بالتجدد والحدوث حالا بعد حال وصيغة الاسم
مشعرة بالدوام والثبات والاستمرار اذا عرفت هذا فنقول ان هولا المشركين كانوا
اذا وقعوا في مهم ومعضلة تضرعوا الى تلك الاصنام واذا لم تحدث تلك
الاصنام واذا لم تحدث تلك الواقعة بقوا ساكتين صامتين فقيل لهم لا فرق
بين احداثكم دعاهم وبين ان تستمروا على صمتكم وسكوتكم فهذا هو الفايدة في هذه
ثم اكد الله بيان انها لا تصلح للالهية فقال ان الذين تدعون من دون الله عباد
امثالكم وفيه سوال وهو انه كيف يحسن وصفها بانها عباد مع انها جمادات وجوابه
من وجوه الاول ان المشركين لما ادعوا انها تضر وتنفع وجب ان يعتقدوا فيها
كونها عاقلة فاهمة لا جرم وردت هذه الالفاظ على وفق معتقداتهم ولذلك قال
فادعوهم فليستجيبوا لكم ولم يقل فادعوهن فليستجبن لكم وقال ان الذين ولم يقل
ان التي الوجه الثاني في الجواب ان هذا اللفظ ورد في معرض الاستهزا بهم
اي قصارى امرهم ان يكونوا احيا عقلا فان ثبت ذلك فهم عباد امثالكم ولا
فضل لهم عليكم فلم جعلتم انتم انفسكم عبيدا وجعلتموها الهة وارباب ثم ابطل ان
يكونوا عبادا امثالكم فقال الهم ارجل يمشون بها ثم اكد هذا البيان بقوله فادعوهم
فليستجيبوا لكم ومعنى هذا الدعا طلب المنافع وكشف المضار من جهتهم فاللام
في قوله فليستجيبوا لام امر على معنى التعجيز والمعنى انه لما ظهر لكل عاقل انها لا تقدر
على الاجابة ظهر انها لا تصلح للعبودية ونظيره قول ابرهيم صلوات الله عليه لابيه
لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقوله ان كنتم صادقين في ادعائها

الهة ومستحقة للعبادة ولما ثبت بهذه الدلايل الثلثة انها تصلح العبودية
وجب على العاقل ان لا يلتفت اليها وان لا يشتغل الا بعبادة الاله القادر
العالم الحي الحكيم الضار النافع قوله تعالى ألهم ارجل يمشون بها ام
لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم اذان يسمعون بها
قل ادعوا شركاكم ثم كيدون فلا تنظرون اعلم ان هذا نوع اخر
من الدليل في بيان انه يقبح من الانسان العاقل ان يشتغل بعبادة هذه
الاصنام وتقريره انه تعالى ذكر في هذه الاية اعضا اربعة وهي الارجل
والايدي والاعين والاذان ولا شك ان هذه الاعضا اذا حصل في كل واحد
ما يليق بها من القوى المحركة تكون افضل منها اذا كانت خالية من هذه
القوى فالرجل القادرة على المشي واليد القادرة على البطش افضل من الرجل
واليد الخاليتين عن قوة الحركة والبطش وعن قوة الحياة والعين الباصرة
والاذن السامعة افضل من العين والاذن الخاليتين عن القوة الباصرة
والسامعة وعن قوة الحياة واذا ثبت هذا ظهر ان الانسان افضل بكثير من
هذه الاصنام بل لا نسبة لفضيلة الانسان الى فضيلة هذه الاصنام البتة
واذا كان كذلك فكيف يليق بالافضل الاكمل الاشرف ان يشتغل بعبادة
الاخس الادون الذي لا يحصل منه فايدة البتة لا في جلب منفعة ولا في دفع
المضرة وهذا هو وجه في تقرير هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية
وقد تعلق بعض اغمار المشبهة وجهالهم بهذه الاية في ان هذه الاعضا موجودة
لله بان ثبوت هذه الاعضا لما كان شرطا في وجود الالهية بان عدمها دليلا
على عدم الالهية وذلك باطل فوجب القول باثبات هذه الاعضا لله تعالى
والجواب عنه من وجهين الاول ان المقصود من هذه الاية بيان ان الانسان
افضل واكمل حالا من الصنم لان الانسان له رجل ماشية ويد باطشة وعين
باصرة واذن سامعة والصنم رجله غير ماشية ويده غير باطشة وعينه
غير باصرة واذنه غير سامعة واذا كان الانسان كذلك كان الانسان اكمل وافضل
حالا من الصنم واشتغال الاكمل الاكمل بعبادة الادون جهل فهذا هو المقصود
من ذكر هذا الكلام لا ما ذهب اليه وهم هولا الجهال الوجه الثاني في الجواب
ان المقصود من ذكر هذا الكلام تقرير الحجة التي ذكرها قبل هذه الاية وهي قوله
ولا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون يعني كيف يحسن عبادة من لا يقدر
على النفع والضر ثم قرر تعالى ذلك بان هذه الاصنام لم يحصل لها رجل ماشية
ويد باطشة واعين باصرة واذان سامعة ومتى كان الامر كذلك لا يكن قادرا على
الانفاع والاضرار فامتنع كونها الهة اما اله العالم تعالى وتقدس فهو وان كان متعاليا
عن هذه الجوارح والاعضا الا انه موصوف بكمال القدرة على النفع والضر و
هو موصوف بكمال السمع والبصر فظهر الفرق بين البابين اما قوله تعالى قل ادعوا
شركاكم ثم كيدون فلا تنظرون قال الحسن انهم كانوا يخوفون الرسول عليه السلام
بالهتهم فقال تعالى قل ادعوا شركاكم ثم كيدون ليظهر لكم انه لا قدرة لها على ايصال المضا

الى بوجه

الى بوجه من الوجوه واثبت نافع وابو عمرو اليا في كيدون والباقون حذفوها ومثله
في قوله فلا تنظرون قال الواحدي والقول فيه ان الفواصل تشبه القوافي وقد حذفوا
هذه اليا اذا كانت في القوافي كقوله يلبس الاحلاس في منزله بيديه كاليهودي
المصلي والذين اثبتوها فلان الاثبات ومعنى قوله فلا تنظرون اي لا تمهلوني
واعجلوا في كيدي انتم وشركاكم قوله تعالى ان وليي الله الذي نزل الكتاب وهو
يتولى الصالحين الى قوله وهم لا يبصرون اعلم انه لما بين في الايات المتقدمة
ان هذه الاصنام لا قدرة لها على النفع والضر بين بهذه الاية ان الواجب على كل
عاقل عبادة الله تعالى لانه هو الذي يقدر على تحصيل منافع الدين ومنافع
الدنيا اما تحصيل منافع الدين فبسبب انزال الكتاب واما تحصيل منافع الدنيا
فهو المراد بقوله وهو يتولى الصالحين وفيه مسايل المسئلة الاولى قال
الواحدي رحمه الله قرا القرا بثلث يا ات الاولى يا فعيل وهي يا ساكنة والثانية
لام الفعل وهي مكسورة قد ادغمت الاولى فيها فصار يا مشددة والثالثة يا الاضافة
وروي عن ابي عمرو وليّ الله بيا مشددة ووجه ذلك انه حذف اليا التي هي لام
الفعل كما حذف اللام من قولهم فاما ليت به باله ثم ادغمت يا فعيل في يا الاضافة
فقلت وليّ الله وهذه الفتحة فتحة الاضافة واما الباقون فاجازوا اجتماع ثلث يات
المسئلة الثانية ان وليي الله الذي يتولى حفظي ونصري هو الله الذي انزل الكتاب
المشتمل على هذه العلوم العظيمة النافعة في الدين ويتولى الصالحين بنصره فلينصرهم
على من عاداهم وفي ذلك ياس المشركين من ان يضر كيدهم وسمعت ان عمر بن عبد العزيز
ما كان يدخر لاولاده شيا فقيل له فيه فقال ولدي اما ان يكون من الصالحين
او من المجرمين فقد قال تعالى فلن اكون ظهيرا للمجرمين ومن رده الله لم اشتغل
باصلاح مهمانه اما قوله والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم
ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعون ففيه قولان الاول ان المراد منه انه يصف
الاصنام بهذه الصفات فان قالوا فهذه الاشيا قد صارت مذكورة في الايات
المتقدمة فما الفايدة في تكريرها فنقول قال الواحدي رحمه الله انما اعيد هذا المعنى لان
الاول مذكور على جهة التقريع وهذا مذكور على وجهة الفرق بين من يجوز له
العبادة وبين من لا يجوز كانه قيل الاله المعبود يجب ان يكون بحيث يتولى الصالحين
وهذه الاصنام ليست كذلك فلا تكون صالحة للالهية والقول الثاني ان هذه
الاحوال المذكورة صفات لهؤلاء المشركين الذين يدعون غير الله يعني ان
الكفار كانوا يخوفون رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فقال تعالى انهم
لا يقدرون على شي بل انهم قد بلغوا الجهل والحماقة الى انك لو دعوتهم واظهرت
اعظم انواع الحجة والبرهان لم يسمعوا ولم يعقلوا ذلك البتة فان قيل
لم يتقدم ذكرهم في قوله تعالى قل ادعوا شركاكم ثم كيدون اما قوله وتراهم
ينظرون اليك وهم لا يبصرون فان حملنا هذه الصفات على الاصنام قلنا
المراد من كونها ناظرة كونها مقابلة بوجهها وجوه القوم من قولهم جبلان

ن فان كان من الصالحين فوليه الله ومن
كان الله له وليا فلا حاجة به الى
مالي وان كان من المجرمين

ن ذكر المشركين وانما تقدم ذكر
الاصنام فكيف يصح ما ذكرنا قلنا
قد تقدم

منتظران اى متقابلان وان حملناها على المشركين فالمعنى انهم وان كانوا ينظرون
الى الناس الا انهم لشدة اعراضهم عن الحق لم ينتفعوا بذلك النظر والرؤية لانه
تعالى اثبت النظر ونفى الرؤية وذلك يدل على التغاير واجيب عن هذا الاستدلال
فقيل معناه تحسبهم انهم ينظرون اليك مع انهم فى الحقيقة لا يبصرون شيئا
تظن انهم يبصرونك مع انهم لا يبصرونك والرؤية بمعنى الحسبان واردة
قال تعالى وترى الناس سكارى وما هم بسكارى قوله تعالى خذ العفو وامر
بالعرف واعرض عن الجاهلين اعلم انه تعالى لما بين فى الاية الاولى ان
الله تعالى هو الذى يتولاه وان الاصنام وعابديها لا يقدرون على الايذاء والاضرار
بين فى هذه الاية ما هو المنهج القويم والصراط المستقيم فى معاملة الناس فقال
خذ العفو قال اهل اللغة الفضل وما اتى من غير كلفة اذا عرفت هذا فنقول الحقوق
التى تستوفى من الناس وتؤخذ منهم اما ان يجوز ادخال المساهلة والمسامحة فيها
واما ان لا يجوز اما القسم الاول فهو المراد بقوله تعالى خذ العفو ويدخل فيه
ترك التشدد فى كل ما يتعلق بالحقوق المالية ويدخل منه ايضا التخلق مع
الناس بالخلق الطيب وترك الغلظة والفظاظة كما قال تعالى ولو كنت فظا
غليظ القلب لانفضوا من حولك ومن هذا الباب ان يدعو الخلق الى الدين الحق
بالرفق واللطف كما قال تعالى وجادلهم بالتى هى احسن واما القسم الثانى وهو الذى
لا يجوز دخول المساهلة والمسامحة فيه فالحكم فيه ان يامر بالعرف والعرف والعارفة
والمعروف هو كل امر عرف انه لا بد من الاتيان به وان وجوده خير من عدمه وذلك
لان فى هذا القسم لو اقتصر على الاخذ بالعفو ولم يامر بالعرف ولم يكشف عن
حقيقة الحال لكان ذلك سعيا فى تغيير الدين وابطال الحق وانه لا يجوز ثم اذا
امر بالعرف ورغب فيه ونهى عن المنكر ونفر عنه فربما اقدم بعض الجاهلين على
السفاهة والايذاء فلهذا السبب قال تعالى فى اخر الاية واعرض عن الجاهلين وقال
فى اية اخرى واذا مروا باللغو مروا كراما والذين هم عن اللغو معرضون وقال فى
صفة اهل الجنة لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما فاذا احطت عقلك بهذا التقسيم
علمت ان هذه الاية مشتملة على مكارم الاخلاق فيما يتعلق بمعاملة الناس مع الغير
قال عكرمة لما نزلت هذه الاية قال عليه السلام يا جبريل ما هذا فقال يا محمد
ان ربك يقول هو ان تصل من قطعك وتعطى من حرمك وتعفو عمن ظلمك
قال اهل العلم تفسير جبريل عليه السلام مطابق للفظ الاية لانك ان
وصلت من قطعك فقد عفوت عنه وان اعطيت من حرمك فقد اتيت
بالمعروف واذا عفوت عمن ظلمك فقد اعرضت عن الجاهل وقال جعفر
الصادق رضى الله عنه وليس فى القران اية اجمع لمكارم الاخلاق من هذه
وللمفسرين فى تفسير هذه الاية طريق اخر فقالوا خذ العفو اى
ما عفا لك من اموالهم اى ما اتوك به عفوا فخذه ولا تسئل عما وراء ذلك
كان هذا قبل فريضة الصدقة قالوا فلما نزلت اية وجوب

الزكاة

الزكاة صارت هذه الاية منسوخة وامر بالعرف اى باظهار الدين الحق وتقرير
دلائله واعرض عن الجاهلين اى عن المشركين قالوا وهذا منسوخ باية السيف فعلى
هذه الطريقة جميع الاية منسوخة الا قوله وامر بالعرف واعلم ان تخصيص قوله
خذ العفو بما ذكره تقييد للمطلق من غير دليل وايضا فهذا الكلام اذا حملناه على
اداء الزكاة لم يكن ايجاب الزكاة بالمقادير المخصوصة منافيا لذلك لان اخذ الزكاة
مامور بان لا ياخذ كرائم اموال الناس وان لا يشدد الامر على المزكى فلم يكن ايجاب الزكاة
سببا لصيرورة هذه الاية منسوخة اما قوله واعرض عن الجاهلين فالمقصود منه امر
الرسول ان يصبر على سوء اخلاقهم وان لا يقابل اقوالهم الركيكة ولا افعالهم
الخسيسة بامثالها وليس فيه دلالة على الامتناع من القتال لانه لا يمتنع ان يؤمر عليه
السلام عن الجاهلين مع الامر بقتال المشركين فانه ليس من التناقض ان يقول الشارع
لا تقابل سفاهتهم بمثلها ولكن قاتلهم واذا كان الجمع بين الامرين ممكنا فحينئذ لا حاجة
الى التزام النسخ الا ان الظاهر من المفسرين انهم يشغفون بتكثير الناسخ والمنسوخ
من غير ضرورة ولا حاجة قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ
بالله انه سميع عليم فيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو زيد لما نزل قوله تعالى
واعرض عن الجاهلين قال النبى عليه السلام كيف يا رب والغضب فنزل قوله واما
ينزغنك من الشيطان نزغ المسئلة الثانية اعلم ان نزغ الشيطان عبارة
عن وساوسه ونخسه فى القلب بما يسول للانسان من المعاصى عن ابى
زيد نزغت بين القوم اى افسدت ما بينهم وقيل النزغ الازعاج واكثر ما
يكون عند الغضب واصله الازعاج بالحركة الى الشر وتقرير الكلام انه تعالى
لما امره بالعرف فعند ذلك ربما يهيج سفيه ويظهر السفاهة فعند ذلك
امره تعالى بالسكوت عند مقابلته فقال واعرض عن الجاهلين ولما كان
المعلوم ان عند اقدام السفيه على السفاهة قد يهيج الغضب والغيظ ولا يبقى
الانسان على حال السلامة وعند تلك الحالة يجد الشيطان مجالا فى حمل
ذلك الانسان على ما لا ينبغى لا جرم بين الله تعالى ما يجرى مجرى العلاج لهذا
المرض فقال فاستعذ بالله والكلام فى تفسير الاستعاذة مر فى اول
الكتاب على سبيل الاستقصاء المسئلة الثالثة احتج الطاعنون فى
عصمة الانبياء بهذه الاية وقالوا لولا انه يجوز من الرسول الاقدام على المعصية
والذنب والا لم يقل له واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله ولم
يدل ذلك على حصول النزغ كما انه تعالى قال لئن اشركت ليحبطن عملك
ولم يدل ذلك على انه اشرك وقال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولم يدل
ذلك على انه حصل فيهما الهة الثانى هب انا سلمنا ان الشيطان يوسوس الى
الرسول الا ان هذا لا يقدح فى عصمته انما القادح فى عصمته لو قبل الرسول
عليه السلام وسوسته والاية لا تدل على ذلك عن الشعبى قال قال رسول الله صلى الله
عليه السلام ما من انسان الا ومعه شيطان قالوا وانت يا رسول الله قال وانا
لكنه اسلم بعون الله فلقد اتانى فاخذت بحلقه ولولا دعوة سليمن عليه السلام

لا صح في المسجد طرحًا وهذا كالدلالة على ان الشيطان يوسوس الى الرسول
عليه السلام وقد قال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته الثالث هب انا سلمنا ان الشيطان يوسوس وانه عليه
السلام يقبل اثر وسوسة الا انا نخص هذه الحالة بترك الافضل والاولى
قال عليه السلام وانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة
سبعين مرة المسئلة الرابعة الاستعاذة بالله عند هذه الحالة ان
يذكر العبد عظيم نعم الله وشديد عقابه فيدعوه كل واحد من هذين الامرين
الى الاعراض عن مقتضى الطبع والاقبال على اوامر الشرع المسئلة الخامسة
هذا الخطاب وان خص الله به الرسول الا انه تاديب عام لجميع المكلفين
لان الاستعاذة بالله وهو على السبيل الذي ذكرنا لطف مانع من تاثير
وساوس الشيطان ولذلك قال تعالى واذا قرات القران فاستعذ بالله من
الشيطان الرجيم انه ليس له سلطان على الذين امنوا وعلى ربهم يتوكلون
واذا ثبت بالنص ان لهذه الاستعاذة اثرا في دفع نزغ الشيطان وجبت
المواظبة عليه في اكثر الاحوال المسئلة السادسة قوله انه سميع عليم
يدل على ان الاستعاذة باللسان لا تفيد الا اذا حصل في القلب العلم
بمعنى الاستعاذة وكانه تعالى قال اذكر لفظ الاستعاذة بلسانك فاني
سميع واستحضر معاني الاستعاذة بقلبك وعقلك فاني عليم بما في ضميرك
وفي الحقيقة القول باللسان بدون المعارف القلبية عديم الفائدة والاثر قوله
تعالى إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَيْفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ
مُبْصِرُونَ وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ في الاية مسائل المسئلة
الاولى اعلم انه بين في الاية ان حال المتقين يزيد على حال الرسول في هذا الباب
لان الرسول لا يحصل له من الشيطان الا النزغ الذي هو كالابتداء في الوسوسة
وجوز في المتقين ما يزيد عليه وهو ان يمسهم طائف من الشيطان وهذا المس
يكون لا محالة ابلغ من النزغ المسئلة الثانية قرا ابن كثير وابو عمرو والكسائي
طيف بغير الف والباقون طائف بالالف قال الواحدي رحمه الله اختلفوا
في الطيف فقيل انه مصدر قال ابو زيد طاف يطوف طوفا وطوافا اذا اقبل و
ادبر واطاف يطيف طيفا اذا الم في المنام قال ابن الانباري وجائز ان يكون
الطيف اصله طيّف الا انهم استثقلوا التشديد فحذفوا احد اليائين وابقوا يا
ساكنة فعلى القول الاول هو مصدر وعلى ما حكاه ابن الانباري عن قراءة
سعيد بن جبير اذا مسهم طيّف بالتشديد هذا هو الاصل في الطيف ثم
سمي الجنون والغضب والوسوسة طيفا لانه لمة من الشيطان تشبه
لمة الخيال قال الازهري الطيف في كلام العرب الجنون واما الطائف فيجوز
ان يكون بمعنى الطيف مثل العافية والعاقبة ويجوز ان يكون ما جاء المصدر فيه
على فاعل وفاعلة قال الفراء في هذه الاية الطائف والطيف سوا وهو ما كان كالخيال الذي
لم بالانسان ومنهم من قال الطيف كالخطرة والطائف كالخاطر المسئلة الثالثة اعلم ان

الازهري

الغضب

تعصبنا انما يهيج الانسان اذا استقبح من المغضوب عليه عملا من الاعمال ثم اعتقد
في نفسه كونه قادرا واعتقد في المغضوب عليه كونه عاجزا من الدفع فعند حصول
هذه الاعتقادات الثلثة اذا كان واقعا في ظلمات عالم الاجسام فتغتر بظواهر الامور
فاما اذا انكشف له نور من عالم الغيب زالت هذه الاعتقادات الثلثة لجهات كثيرة
اما الاعتقاد الاول وهو استقباح ذلك الفعل من المغضوب عليه فاذا انكشف له انه
انما اقدم على ذلك العمل لانه تعالى خلق فيه داعية جازمة اضجته ومتى خلق الله فيه تلك
الداعية امتنع منه ان لا يقدم على ذلك العمل فاذا تجلى هذا المعنى زال الغضب
وايضا يخطر ببال الانسان ان الله تعالى عمل فيه هذه الحالة ومتى كان كذلك فلا
سبيل له على تركها فعند ذلك يفتر غضبه واليه الاشارة بقوله عليه السلام من عرف
سر القدر هانت عليه المصايب واما الاعتقاد الثاني والثالث وهو اعتقاده
في نفسه كونه قادرا وكون المغضوب عليه عاجزا فهذان الاعتقادان ايضا
فاسدان من وجوه احدها يعتقد انه لما اساء في العمل والله تعالى كان قادرا عليه وهو
كان اسيرا في قبضة قدرة الله ثم انه تجاوز عنه وثانيها ان المغضوب عليه كما انه
عاجز في يد الغضبان عاجز بالنسبة الى قدرة الله تعالى وثالثها ان
يذكر الغضبان ما امر الله به من ترك الامضاء والرجوع ترك الايذاء والايحاش
ورابعها ان يتذكر انه اذا امضى الغضب والغم كان شريكا للسباع الموذية
والحيات القاتلة وان ترك الانتقام واختار العفو كان شريكا لاكابر الانبيا
والاوليا وخامسها ان يتذكر انه ربما انقلب ذلك الضعيف قويا قادرا عليه
فحينئذ ينتقم منه على اسوأ الوجوه اما اذا عفا كان ذلك احسانا منه اليه
وبالجملة فالمراد من قوله تذكروا ما ذكرناه من الوجوه التي تفيد ضعف الاعتقادات
وقوله فاذا هم مبصرون ومعناه انه اذا احضرت هذه التذكرات في قلوبهم ففي
الحال يزول من طايف الشيطان ويحصل الاستبصار والانكشاف والتجلي
ويحصل الخلاص من طايف وسوسة الشيطان المسئلة الرابعة قوله فاذا هم
مبصرون معنى اذا ههنا للمفاجاة اذا احمر البسر اما قوله فاذا هم مبصرون واخوانهم
يمدونهم في الغي ففيه مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في ان الكناية في قوله و
اخوانهم الى ماذا تعود على قولين الاول وهو الاظهر ان المعنى واخوان الشياطين
الجن فشياطين الانس يغرون الناس فيكون ذلك امدادا منهم لشياطين الجن على
الاضلال والاغواء والقول الثاني ان اخوان الشياطين هم الناس الذين ليسوا
بمتقين فان الشيطان يكونون مددا لهم فيه والقولان مبنيان على ان لكل
كافر اخا من الشياطين المسئلة الثانية تفسير الامداد بتقوية تلك الوسوسة
والاقامة عليها وشغل النفس عن الوقوف على مقابحها ومعايبها المسئلة الثالثة
قرا نافع يمدونهم بضم اليا وكسر الميم من الامداد والباقون يمدونهم بفتح اليا
وضم الميم وهما لغتان مد يمد وامد يمد وقيل مد معناه جذب وامد معناه من الامداد
قال الواحدي عامة ما جاء في التنزيل فيما يحمد ويستحب من امددت على افعلت
كقوله انما نمدهم به من مال وبنين وقوله اتمدونني بمال وما كان بخلافه فانه يجي على

مددت قال ونذرهم في طغيانهم يعمهون فالوجه هنا قراة العامة وهي بفتح
ومن ضم اليا استعمل ما هو الخير لضده كقوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله لا يقصرون
قال الليث الاقصار على الشي الكف قال ابو زيد اقصر فلان عن الشر يقصر اقصارا اذا
كف عنه وانتهى قال ابن عباس ثم لا يقصرون عن الضلال اما الغاوي ففي الضلال
واما المغوي ففي الاضلال قوله تعالى وَاِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا
اجْتَبَيْتَهَا قُلْ اِنَّمَا اَتَّبِعُ مَا يُوحَى اِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ
يُؤْمِنُونَ اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان شياطين الانس والجن
لا يقصرون في الاغوا والاضلال بين في هذه الاية نوعا من انواع الاغوا والاضلال
وهو انهم كانوا يطلبون ايات معينة ومعجزات مخصوصة على سبيل التعنت كقولهم
وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ثم اعاد انه عليه السلام ما كان ياتيهم
فعند ذلك قالوا لولا اجتبيتها قال الفرا تقول العرب اجتبيت الكلام واختلقته
وارتجلته اذا افتعلته من قبل نفسك والمعنى لولا تقولتها وافتعلتها وجيت بها
من عند نفسك لانهم كانوا يقولون ان هذا الا افك مفترى او يقال هلا اقترحتها
على الهك ومعبودك ان كنت صادقا في ان الله تعالى يقبل دعاك ويجيب التماسك
وعند هذا امر رسوله ان يذكر الجواب الشافي وهو قوله ان اتبع الا ما يوحى الي من
ربي ومعناه ليس لي ان اقترح على ربي في امر من الامور وانما انتظر الوحي فكل
شي اكرمني به قلت والا فالواجب السكوت وترك الاقتراح ثم بين ان عدم
الاتيان بتلك المعجزات التي اقترحتها لا يقدح في الغرض لان ظهور القران
على وفق دعواه معجزة بالغة قاهرة فاذا ظهرت هذه المعجزة الواحدة كانت
كافية في تصحيح النبوة فكان طلب الزيادة من باب التعنت فذكر في وصف القران
الفاظا ثلثة اولها قوله هذا بصاير من ربكم واصل البصيرة الابصار ولما كان
القران سببا لبصاير العقول في دلايل التوحيد والنبوة والمعاد اطلق عليه لفظ
البصيرة تسمية للسبب باسم المسبب وثانيها قوله وهدى والفرق بين هذه
المرتبة وما قبلها ان الناس في معارف التوحيد والنبوة والمعاد قسمان احدهما
الذين بلغوا في هذه المعارف الى حيث صاروا كالمشاهدين لها وهم اصحاب
عين اليقين والثاني الذين بلغوا الى ذلك الحد الا انهم وصلوا الى درجات
المستدلين وهم اصحاب علم اليقين فالقران في حق الاولين وهم السابقون بصاير
وفي حق القسم الثاني وهم المقتصدون هدى وفي حق عامة المومنين رحمة
ولما كانت الفرق الثلثة من المومنين لا جرم قال لقوم يومنون قوله تعالى
وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَاَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ اعلم انه تعالى
لما عظم شان القران بقوله هذا بصاير من ربكم اردفه بقوله واذا قرئ القران
فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون وفي الاية مسايل الاولى الانصات
انه تعالى امر اولا بالاستماع واشتغاله بالقراة يمنعه من الاستماع لان الاستماع
غير والاستماع غير فالاستماع عبارة عن كونه بحيث يحيط بذلك الكلام
المسموع على الوجه الكامل قال تعالى لموسى عليه السلام وانا اخترتك فاستمع لما

٤٢٣

يوحى والمراد ما ذكرناه واذا ظهر هذا وثبت ان الاشتغال بالقراة ما يمنع من الاستماع
علمنا ان الامر بالاستماع يفيد النهي عن القراة السوال الثالث وهو المعتمد ان يقول بالقراة
ان الفقها اجمعوا على انه يجوز تخصيص عموم القران بخبر الواحد فهب ان عموم قوله
واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا يوجب سكوت الماموم عند قراة الامام
الا ان قوله عليه الصلوة والسلام لا صلاة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب وقوله لا صلاة الا
بفاتحة الكتاب اخص من ذلك العموم وثبت ان تخصيص عموم القران لازم فوجب
المصير الى تخصيص عموم هذه الاية بهذا الخبر وهذا السوال احسن السوال الرابع ان
نقول مذهب مالك رحمة الله وهو قول القديم للشافعي رحمه الله انه لا يجوز للماموم
ان يقرا بفاتحة الكتاب في الصلاة الجهرية عملا بمقتضى هذا النص ويجب عليه القراة
في الصلاة السرية لان هذه الاية دلالة فيها على هذه الحالة هذا ايضا سوال حسن
وفي الاية قول خامس وهو ان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
خطاب مع الكفار في ابتدا التبليغ وليس خطابا مع المسلمين وهذا القول حسن مناسب
وتقريره ان الله تعالى حكى قبل هذه الاية ان اقواما من الكفار يطلبون ايات مخصوصة
فاذا كان النبي عليه السلام لا ياتيهم بها قالوا لولا اجتبيتها فامر الله تعالى رسوله
ان يقول جوابا عن كلامهم انه ليس لي اقتراح على ربي وليس لي الا الله تعالى رسوله الا
يقول انتظر الوحي ثم بين تعالى ان النبي انما ترك الاتيان بتلك المعجزات التي
اقترحوها في صحة النبوة لان القران معجزة تامة كافية في اثبات النبوة وعبر الله
تعالى عن هذا المعنى بقوله هذا بصاير من ربكم وهدى ورحمة لقوم يومنون
فلو قلنا ان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا المراد منه قراة
الماموم خلف الامام لم يحصل بين هذه الاية وبين ما قبلها تعلق بوجه من الوجوه
وانقطع النظم وحصل فساد الترتيب وذا لا يليق بكلامه تعالى فوجب ان نجد
المراد شيا اخر سوى هذا الوجه وتقريره انه لما ادعى كون القران بصاير
وهدى ورحمة من حيث انه معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فكونه
كذلك يظهر بشرط مخصوص وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قرا القران على الكفار استمعوا له وانصتوا حتى يقفوا
على فصاحته ويحيطوا بما فيه من العلوم الكثيرة فحينئذ يظهر لهم
كونه معجزا دالا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فيستغنوا بهذا القران
عن طلب ساير المعجزات ويظهر لهم صدق قوله في صفة القران انه بصاير
وهدى ورحمة فثبت انا اذا حملنا الاية على هذا الوجه استقام النظم
وحصل الترتيب الحسن المفيد ولو حملنا الاية على منع الماموم من القراة
خلف الامام فسد النظم واختل الترتيب فثبت ان حمله على ما ذكرناه
اولى واذا ثبت هذا ظهر ان قوله واذا قرئ القران فاستمعوا له خطاب
مع الكفار عند قراة الرسول عليه السلام عليهم القران في معرض الاحتجاج بكونه
معجزا على صدق نبوته وعند هذا سقط استدلال الخصوم بهذه الاية
من كل الوجوه ومما يقوي ان حمل الاية على ما ذكرناه اولى وجوه الاول

انه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه لعلكم تغلبون فلما حكى
عنهم ذلك ناسب ان يامرهم بالاستماع والسكوت حتى يمكنهم الوقوف على ما في القران
من الوجوه الكثيرة البالغة الى حد الاعجاز والوجه الثاني انه تعالى قال قبل هذه
الاية هذا بصاير من ربكم وهدى ورحمة لقوم يوقنون فحكم تعالى بكون هذا
هذا القران رحمة للمومنين على سبيل القطع والجزم ثم قال واذا قرئ القران
فاستمعوا له وانصتوا هم المومنون لما قال لعلكم ترحمون لانه لما جزم تعالى
قبل هذه الاية بكون القران رحمة للمومنين اما اذا قلنا ان المخاطبين بقوله
فاستمعوا له وانصتوا هم الكافرون صح حينئذ قوله تعالى لعلكم ترحمون لان
المعنى فاستمعوا له وانصتوا لعلكم تطلعون على ما فيه من دلايل الاعجاز فتومنوا
بالرسول فتصيروا مرحومين فثبت انا لو حملناه على ما قلناه حسن قوله لعلكم
ترحمون ولو قلنا ان الخطاب خطاب مع المومنين لم يحسن ذكر لفظ لعل فيه
فثبت ان حمل الاية على التاويل الذي ذكرناه اولى وحينئذ يسقط استدلال
الخصم به من كل الوجوه لانا بينا بالدليل ان هذا الخطاب ما يتناول المومنين
وانما يتناول الكفار في اول زمان تبليغ الوحي والدعوة قوله تعالى واذكر
ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والاصال
ولا تكن من الغافلين في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى
لما قال واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا علم ان قاريا يقرا القران
بصوت عال حتى يمكنهم استماع القران ومعلوم ان ذلك القارى ليس الا الرسول
عليه السلام فكانت هذه الاية جارية مجرى امر الله محمدا صلى الله عليه وسلم
بان يقرا القران بصوت عال رفيع وانما امره بذلك ليحصل المقصود من
تبليغ الوحي والرسالة ثم تعالى اردف ذلك الامر بان امره في هذه الاية
بان يذكر ربه في نفسه والفايدة ان انتفاع الانسان بالذكر انما يكمل اذا وقع الذكر
بهذه الصفة لانه بهذه الشرط اقرب الى الاخلاص والتضرع المسئلة الثانية
انه تعالى امر رسوله بالذكر مقيدا بقيود القيد الاول واذكر ربك في نفسك
والمراد بذكر الله في نفسه كونه عارفا بمعاني الاذكار التي يقولها بلسانه مستحضرا
لصفات الجلال والعز والعلو والعظمة وذلك لان الذكر باللسان عاريا عن الذكر
بالقلب كان عديم الفايدة الا ترى ان الفقها اجمعوا على ان الرجل اذا قال بعت
واشتريت مع انه لا يعرف معاني هذه الالفاظ ولا يفهم منها شيا فانه لا ينعقد
البيع والشرا فكذا هنا ويتفرع على ما ذكرناه احكام الحكم الاول سمعت ان بعض
الاكابر من ارباب القلوب كان اذا اراد يامر احدا من المريدين بالخلوة والتصفية
ثم عند استكمال هذه المدة وحصول التصفية التامة يقرا عليه الاسما
التسعة والتسعين اسما ولذلك يقول للمريد اعتبر حال قلبك عند سماع هذه الاسما
فكل اسم وجدت قلبك عند سماعه قوي تاثره وعظم شوقه فاعرف ان الله تعالى
انما يفتح ابواب المكاشفات عليك بواسطة المواظبة على ذكر ذلك الاسم بعينه
وهذا طريق حسن لطيف في هذا الباب الحكم الثاني قال المتكلمون هذه الاية

يدل على اثبات كلام النفس لانه تعالى لما امر رسوله بان يذكر ربه في نفسه وجب اعتراف
بحصول الذكر النفساني ولا معنى الكلام النفس الا ذلك فان قالوا لم لا يجوز ان يكون
المراد من الذكر النفساني التعليم والمعرفة قلنا هذا باطل لان الانسان لا قدرة له على
تحصيل العلم بالشي ابتدا لانه اما ان يطلبه حال حصوله او حال عدم حصوله والاول
باطل لان ما لا يكون متصورا كان الذهن غافلا عنه والغافل عن الشي يمتنع كونه طالبا
فثبت انه لا قدرة للانسان على تحصيل التصورات فامتنع كونه مورود الامر
والاية دالة على ورود الامر بذلك النفساني فوجب ان يكون ذلك الذكر
النفساني معنى مغايرا للمعرفة والعلم والتصور وذلك هو المطلوب الحكم
الثالث انه قال واذكر ربك في نفسك ولم يقل واذكر الهك ولا ساير الاسما
وانما سماه في هذا المقام باسم كونه ربا واضاف نفسه اليه وكل ذلك يدل
على نهاية الرحمة والقرب والفضل والاحسان والمقصود منه ان يصير
العبد فرحا مبتهجا عند سماع هذا الاسم لان لفظ الرب مشعر بالتربية والفضل
وعند سماعه يتذكر العبد اقسام انعام الله عليه وبالحقيقة لا يصل عقله الى
اقل اقسامها كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فعند انكشاف هذا المقام
في القلب يقوى الرجا فاذا سمع بعد ذلك قوله تضرعا وخيفة عظم الخوف وحينئذ
يحصل في القلب موجبات الرجا وموجبات الخوف وعند يكمل الايمان على ما قال عليه
السلام لو وزن خوف المومن ورجاوه لاعتدلا وههنا دقيقة وهي ان سماع
لفظ الرب يوجب الرجا فمنا ان جانب الرجا اقوى القيد الثاني من القيود المعتبرة
في الذكر حصول التضرع واليه الاشارة بقوله تضرعا وهذا القيد معتبر ويدل
عليه القران والمعقول اما القران فقوله تعالى في سورة الانعام قل من ينجيكم من ظلمات البر
والبحر تدعونه تضرعا وخفية واما المعقول فلان كمال حال الانسان انما يحصل
بانكشاف امرين احدهما عزة الربوبية وهذا المقصود انما الاكتساب يتم بقوله واذكر
ربك في نفسك والثاني بمشاهدة ذلة العبودية وذلك انما يكمل بقوله تضرعا
فالانتقال من الذكر الى التضرع يشبه النزول من المعارج والانتقال من التضرع
الى الذكر يشبه الصعود بهايم معراج الارواح القدسيه وههنا بحث وهو
ان معرفة الله من لوازمها التضرع والخوف فما الفايدة في اعتبار هذا التضرع والخوف
فلهذا السبب نص الله تعالى على انه لا بد منه واجيب عنه بان الخوف على قسمين خوف
العقاب وهو مقام المبتدين وخوف الجلال وهو مقام المحققين وهذا الخوف
ممتنع الزوال وكل من كان اعرف بجلال الله كان هذا الخوف في قلبه اكمل واجيب
عن هذا الجواب بان لاصحاب المكاشفات مقامين مكاشفة الجمال ومكاشفة
الجلال فاذا كوشفوا بالجمال عاشوا واذا كوشفوا بالجلال طاشوا ولا بد في مقام
الذكر من رعاية الجانبين القيد الثالث قوله وخيفة وفي قراءة اخرى
وخفية وقال الزجاج اصلها خوفة فقلبت الواو يا لانكسار ما قبلها واما قوله هذا
الخوف يقع على وجوه احدها خوف التقصير في الاعمال والثاني خوف الخاتمة
والمحققون خوفهم من السابقة لانه انما يظهر في الخاتمة بما سبق في الفاتحة

ن — وسماع لفظ التضرع والخفية يوجب الخوف فلما وقع الابتدا بما يوجب الرجا

ولذلك كان عليه السلام يقول جف القلم بما هو كاين الى يوم القيمة وثانيها
خوف انى كيف اقابل نعمة الله التى لا حصر لها ولا حد بطاعاتى الناقصة واذكارى
القاصرة وكان الشيخ ابو بكر الواسطى يقول الشكر شرك فسالونى عن هذه
الكلمة فقلت لعل المراد والله اعلم ان من حاول وجوه احسان شكره فقد اشرك
لان على هذا التقدير يصير كان العبد يقول منك النعمة ومنى الشكر ولا شك ان
هذا شرك فاذا اتى بالشكر مع خوف التقصير ومع الاعتراف بالذلة والخضوع
فهناك تشم منه رايحة العبودية واما القراة الثانية وهو قوله وخيفة
فالاخفا فى حق المبتدين يراد لصون الطاعات عن شوايب الريا والسمعة
وفى حق المنتهين المقربين منشاؤه الغيرة وذلك لان المحبة اذا استكملت
وجبت الغيرة فاذا كمل هذا التوصل وحصل الفنا وقع الذكر فى حيز الاخفا على
قوله عليه السلام من عرف ربه كل لسانه القيد الرابع قوله ودون الجهر من القول
والمراد منه ان يقع ذلك الذكر بحيث يكون متوسطا بين الجهر والمخافتة
كما قال تعالى عن زكريا عليه السلام اذ نادى ربه ندا خفيا قال ابن عباس هو
تفسير قوله ودون الجهر من القول المعنى ان يذكر ربه على وجه يسمع نفسه فان
المراد حصول الذكر اللسانى والذكر اللسانى اذا كان بحيث يسمع نفسه
فانه تاثر الخيال من ذلك الذكر وتاثر الخيال يوجب قوة الذكر العقلى الروحانى
ولا يزال يتقوى كل واحد من هذه الاذكار الثلثة وتنعكس انوار هذه الاذكار
من بعضها الى بعض وتصير هذه الانعكاسات سببا لمزيد القوة والجلا هو
والجلا والانكشاف والترقى من ظلمات عالم الاجسام الى انوار مدبر النور
والظلام والقيد الخامس قوله بالغدو والاصال وفيه مسايل المسئلة
الاولى فى لفظ الغدو قولان الاول انه مصدر يقال غدوت اغدو غدوا وغدوة
ومنه قوله تعالى غدوها شهر اى غدوها للسير ثم تسمى وقت الغدو غدوا كما
يقال دنا الصبح اى وقته ودنا المسا والامسا اى وقته والقول الثانى
ان يكون الغدو ههنا جمع غدوة وقال الليث الغدو جمع الغدوات والواحد
الغدوات غدوة واما الاصال فقال الفرا واحدها اصل وواحد الاصيل قال
ويقال جيناهم موصلين اى عند الاصال ويقال الاصيل ماخوذ من الاصل واليوم
بليلته انما يبتدى فى الشرع من اول الليل واخر نهار كل يوم متصل باول ليلة
اليوم الثانى المسئلة الثانية خص الغدو والاصال بهذا الذكر والحكمة فيه
ان عند الغدوة انقلب الانسان من النوم الذى هو كالموت الى اليقظة التى
هى كالحياة والعالم انقلب من الظلمة التى هى طبيعة عدمية الى النور الذى هو
طبيعة وجودية واما عند الاصال فالامر بالضد لان الانسان ينقلب فيه من
الحياة الى الموت والعالم ينقلب فيه من النور الخالص الى الظلمة الخالصة ففى
هذين الوقتين يحصل هذان النوعان من التغير العجيب القوى القاهر ولا
يقدر على مثل هذا التغير الا الاله الموصوف بالحكمة الباهرة والقدرة الغير
متناهية فلهذه الحكمة العجيبة خص الله تعالى هذين الوقتين بمداومة

ولقد ارسلنا الى امم من قبلك فاخذناهم بالباساء والضراء لعلهم يتضرعون فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ولكن

والمواظبة

والمواظبة عليه بقدر الامكان عن ابن عباس انه قال فى قوله الذين يذكرون الله قياما
وقعودا وعلى جنوبهم لو حصل لابن ادم حالة رابعة سوى هذه الاحوال لامر الله
بالذكر عندها والمراد منه انه تعالى امر بالذكر على الدوام والقيد السادس
قوله ولا تكن من الغافلين والمعنى ان قوله بالغدو والاصال دلت على انه يجب ان
يكون الذكر حاصلا فى كل الاوقات وقوله ولا تكن من الغافلين يدل على ان الذكر
القلبى يجب ان يكون دايما وان لا يغفل الانسان لحظة واحدة عن استحضار هو
جلال الله وكبريايه بقدر الطاقة البشرية والقوة الانسانية وتحقيق القول
ان بين الروح والبدن علاقة عجيبة لان كل اثر يحصل فى جوهر الروح لا نزل
منه اثر الى البدن وكل حالة تحصل فى البدن صعدت منه نتايج الى الروح الا ترى
ان الانسان اذا تخيل الشى الحامض ضرس سنه واذا تخيل الشى المكروه وغضب
تسخن بدنه فهذه اثار تنزل من الروح الى البدن وايضا اذا واظب الانسان
على عمل من الاعمال فكرره مرات وكرات حصلت ملكة قوية راسخة فى جوهر
النفس فهذه اثار صعدت من البدن الى النفس اذا عرفت هذا فنقول اذا
الذكر اللسانى فاذا ذكر الذكر اللسانى بحيث يسمع نفسه حصل اثر من ذلك
الذكر اللسانى فى الخيال ثم يصعد من ذلك الاثر الخيالى مزيد انوار وجلايا الى جوهر
الروح ثم ينعكس من تلك الاشراقات الروحانية اثار زايدة الى اللسان ومنها
الى الخيال ثم مرة اخرى الى العقل ولا تزال تنعكس هذه الانوار من هذه المرايا
بعضها الى بعض وتتقوى بعضها ببعض ولما كان لا نهاية لتزايد انوار هذه
المراتب لا جرم لا نهاية لسفر العارفين فى هذه المقامات العالية القد
سية وذلك بحر لا ساحل له ومطلوب لا نهاية له واعلم ان قوله تعالى
واذكر ربك فى نفسك وان كان ظاهره خطابا مع النبى صلى الله عليه
وسلم الا انه عام فى حق المكلفين ولكل احد درجة مخصوصة ومرتبة معينة
استعداد جوهر نفسه الناطقة كما قال فى صفة الملئكة وما منا الا له مقام
معلوم قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ
وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ وفيه مسايل المسئلة لما رغب الله رسوله فى الذكر
وفى المواظبة عليه ذكر عقيبه ما يقوى دواعيه فى ذلك فقال ان الذين عند
ربك لا يستكبرون عن عبادته والمعنى ان الملئكة مع نهاية شرفهم
وغاية طهارتهم وعصمتهم وبراتهم عن بواعث الشهوة والغضب وحوادث
الحقد والحسد لما كانوا مواظبين على العبودية والسجود والخضوع والخشوع
فالانسان مع كونه مبتلى بظلمات عالم الجسمانيات ومستعدا للزلات البشرية
والبواعث الانسانية اولى بالمواظبة على الطاعة ولهذا السبب قال عيسى
عليه السلام واوصانى بالصلاة والزكوة ما دمت حيا وقال لمحمد صلى الله
عليه وسلم واعبد ربك حتى ياتيك اليقين المسئلة الثانية المشبهة
تمسكوا بقوله تعالى ان الذين عند ربك قالوا لفظ عند مشعر بالمكان والجهة
وجوابه انا ذكرنا البراهين الكثيرة العقلية والنقلية فى هذه السورة

عند تفسير قوله ثم استوى على العرش على انه يمنع كونه تعالى حاصلا في المكان والجهة واذا ثبت هذا فنقول وجب المصير الى التاويل في هذه الاية و بيانه من وجوه الاول انه تعالى قال وهو معكم ولاشك ان هذه المعية بالفضل والرحمة لا بالجهة فكذا هنا وايضا جاء في الاخبار الربانية انه تعالى قال انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي ولاخلاف ان هذه العندية ليست لاجل المكان والجهة فكذا هنا والوجه الثاني ان المراد القرب بالشرف كما يقال للوزير قربة عظيمة من الامير وليس المراد منه القرب بالجهة لان البواب والفراش يكون اقرب من الملك في الجهة والحيز والمكان من الوزير فعلمنا ان القرب المعتبر هو القرب بالشرف لا القرب بالجهة والوجه الثالث ان هذا التشريف للملئكة باضافتهم الى الله تعالى من حيث انه اسكنهم في المكان الذي كرمه وشرفه وجعله منزل الانوار ومصعد الارواح والطاعات والكرامات والوجه الرابع انما قال تعالى في صفات الملئكة الذين عند ربك لانهم رسل الله الى الخلق كما يقال ان عند الخليفة جيشا عظيما وان كانوا متفرقين في البلاد المسئلة الثالثة تمسك ابو بكر الاصم بهذه الاية في اثبات ان الملئكة افضل من البشر قال لانه قال لما امر رسوله بالعبادة والذكر قال ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته والمعنى فانت اولى واحق بالعبادة وهذا الكلام انما يصح لو كانت الملئكة افضل منه المسئلة الرابعة ذكر من طاعاتهم اولا في قوله يسبحون وقد عرفت ان التسبيح عبارة عن تنزيه الله تعالى من كل سوء وذلك يرجع الى المعارف والعلوم ثم لما ذكر التسبيح اردفه بذكر السجود وذلك يرجع الى اعمال القلوب ويتفرع عليها اعمال الجوارح وهذا الترتيب يدل على ان الاصل في الطاعة والعبودية اعمال القلوب ويتفرع عليها اعمال الجوارح وايضا فقوله وله يسجدون يفيد الحصر ومعناه انهم لا يسجدون لغير الله تعالى فان قيل فكيف الجمع بينه وبين قوله فسجد الملئكة كلهم اجمعون والمراد انهم سجدوا لادم والجواب قال الشيخ الغزالي رحمة الله عليه الذين سجدوا لادم ملئكة الارض واما ملئكة السموات فلا وقيل قوله يسجدون يفيد انهم ما سجدوا لغير الله تعالى فهذا يفيد العموم وقوله فسجدوا لادم خاص والخاص مقدم على العام واعلم ان الايات الدالة على كون الملئكة مستغرقين في العبودية كثيرة كقوله تعالى حكاية عنهم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وقوله وترى الملئكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم والله اعلم بالصواب

سورة الانفال

قوله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ اعلم ان قوله يسئلونك عن الانفال

يقتضي البحث عن خمسة اشيا السايل والمسئول وحقيقة النفل وكون السؤال عن اي الكلام كان وان المفسرين باي شي فسروا الانفال اما البحث الاول وهو ان السائلين من كانوا فنقول ان قوله يسئلونك اخبار عمن لم يسبق ذكره وحسن ذلك ههنا لان حالة النزول كان السايل عند هذا السؤال معلوما معينا فانصرف هذا اللفظ اليهم ولاشك انهم كانوا اقواما لهم تعلق بالغنايم والانفال وهم اقوام من الصحابة رضوان الله عليهم واما البحث الثاني وهو ان المسئول من كان فلاشك انه هو النبي صلى الله عليه وسلم واما البحث الثالث وهو ان الانفال ما هي فنقول قال الازهري النفل والنافلة ما كان زيادة على الاصل وسميت الغنايم انفالا لان المسلمين فضلوا بها على ساير الامم الذين لم تحل الغنايم لهم وصلاة التطوع نافلة لانها زيادة على الفرض الذي هو الاصل ونقول لما قال تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة على ما سال واما البحث الرابع وهو ان هذا السؤال عن اي احكام الانفال كان فنقول فيه وجهان الاول لفظ السؤال وان كان مبهما الا ان تعيين الجواب يدل على ان السؤال كان واقعا عن ذلك المعين ونظيره قوله تعالى يسئلونك عن المحيض ويسئلونك عن اليتامى وذلك الحكم غير معين الا ان الجواب كان معينا لانه تعالى قال في المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فدل هذا الجواب على ان السؤال كان سؤالا عن مخالطة النساء في المحيض وقال في اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فدل هذا الجواب على ان ذلك السؤال كان واقعا عن التصرف في مالهم ومخالطتهم في المواكلة وايضا قال تعالى ويسئلونك عن الروح وليس فيه ما يدل على ان ذلك السؤال عن اي الاحكام الا انه تعالى قال في الجواب قل الروح من امر ربي فدل هذا الجواب على ان ذلك السؤال كان عن كون الروح محدثا او قديما فكذا ههنا لما قال في جواب السؤال عن الانفال قل الانفال لله والرسول دل هذا على انهم سالوا عن الانفال كيف مصرفها ومن المستحق لها والقول الثاني ان قوله ويسئلونك عن الانفال اي من الانفال والمراد من هذا السؤال الاستعطاء على ما ورد في الخبر انهم كانوا يقولون يا رسول الله اعطنا كذا اعطنا كذا ولا يبعد اقامة عن مقام من وهو قول عكرمة وعبد الله البحث الخامس وهو شرح اقوال المفسرين في المراد بالانفال فنقول ان الانفال التي سالوا عنها يقتضي ان يكون قد وقع بينهم التنازع والتنافس بسببها ويدل عليه وجوه ثلثة احدها ان قوله قل الانفال لله والرسول يدل على ان المقصود من ذكره منع القوم عن المنازعة والمخاصمة وثانيها ان قوله فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم يدل على انهم انما سالوا عن ذلك بعد ان وقعت الخصومة بينهم وثالثها ان قوله واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين يدل على ذلك اذا عرفت هذا فنقول يحتمل ان يكون المراد من الانفال الغنايم وهي الاموال الماخوذة من الكفار قهرا ويحتمل ان يكون المراد غيرها اما الاول ففيه وجوه احدها انه صلى الله عليه وسلم قسم ما غنموه يوم بدر على من حضر وعلى اقوام لم يحضروا ايضا وهم ثلثة من المهاجرين وخمسة من الانصار فاحدهم عثمن فانه

عليه السلام تركه على ابنته لانها كانت مريضة وطلحة وسعيد بن زيد فانه عليه السلام
كان قد بعثهما للتجسس في خبر العير وخرجا في طريق الشام واما الخمسة من الانصار
فابو لبابة مروان بن عبد الله بن المنذر خلفه النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة
وخلفه لعاصم على العالية والحرث بن حاطب رده من الروحا الى عمرو بن عوف
بلغه عنه والحرث بن الصمة اصابته علة بالروحا وحواب بن جبير فهولا لم يحضروا
وضرب النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الغنايم بسهم ووقع من غيرهم فيه منازعة
فنزلت هذه الاية بسببها وثانيها روى ان يوم بدر الشبان قتلوا واسروا
والاشياخ وقفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المصاف فقال الشبان
الغنايم لنا لانا قتلنا وهزمنا وقال الاشياخ كنا ردا لكم ولو انهزمتم لانحزتم
الينا فلا تذهبوا بالغنايم دوننا فوقعت المخاصمة بهذا السبب فنزلت
الاية وثالثها قال الزجاج الانفال الغنايم وانما سالوا عنها لانها كانت حراما
من كان قبلهم وهذا الوجه ضعيف لان على هذا التقدير يكون المقصود من هذا
السوال طلب حكم الله تعالى فقط وقد بينا بالدليل ان هذا السوال قد كان
مسبوقا بمنازعة ومخاصمة واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من
الانفال شيا سوى الغنايم فعلى هذا التقدير في تفسير هذه الاية ايضا وجوه
احدها قال ابن عباس في بعض الروايات المراد من الانفال ما شذ عن المشركين
الى المسلمين من غير قتال من دابة او عبد او متاع فهو الى النبي صلى الله عليه وسلم
يضعه حيث يشا وثانيها الانفال الخمس الذي جعله الله لاهل الخمس وهو
قول مجاهد قال والقوم انما سالوه عن الخمس فنزلت هذه الاية وثالثها
ان الانفال هي السلب وهو الذي يدفع الى الغازي زايدا على سهمه من المغنم ترغيبا
له في القتال كما اذا قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم
فهو لكم او يقول فلكم نصفه او ثلثه او ربعه ولا يخمس النفل عن سعد بن ابي وقاص انه
قال قتل اخي عمير يوم بدر فقتلت به سعيد بن العاص واخذت سيفه فاعجبني
فجئت به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت ان الله قد شفى صدري من المشركين
فهب لي هذا السيف فقال ليس هذا لي ولا لك اطرحه في الموضع الذي طرحت
الغنايم فيه فطرحته وبي ما يعلمه الله من قتل اخي واخذ سلبي فما وزت الا
قليلا حتى جاني رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد انزلت سورة الانفال
فقال يا سعد انك سالتني السيف وليس لي وانه قد صار لي فخذه قال القاضي
وكل هذه الوجوه تحتمل الاية وليس فيها دلالة على ترجيح بعضها على بعض فان صح
في الاخبار ما يدل على التعيين قضي به والا فالكل محتمل وكما ان كل واحد منها جايز
فكذلك ارادة الجميع جايزة فانه لا تناقض بينها والاقرب ان يكون المراد بذلك
ماله عليه السلام ان ينفل جزء من جملة الغنيمة قبل حصولها وبعد حصولها لان
مشروع ذلك له تحريضا على الجهاد وتقوية للنفوس كنحو ما كان ينفل واحدا في
ابتدا المحاربة ليبالغ في الحرب او عند الرجعة او يعطيه سلب القاتل او يرضخ
لبعض الحاضرين او ينفله في الخمس الذي كان عليه السلام يختص به وعلى هذا التقدير

فيكون

فيكون قوله قل الانفال لله والرسول المراد منه الامر الزايد على ما كان مستحقا
للمجاهدين اما قوله تعالى قل الانفال لله والرسول ففيه مباحث البحث الاول
المراد منه ان حكمها مختص بالله والرسول يامر الله بقسمتها على ما يقتضيه حكمته و
يمتثل الرسول امر الله فيها وليس الامر في قسمتها مفوض الى راي احد البحث الثاني
قال مجاهد وعكرمة والسدي انها منسوخة بقوله تعالى فان لله خمسه وذلك
ان قوله تعالى قل الانفال لله والرسول يقتضي ان يكون الغنايم كلها للرسول
فنسخها الله باية الخمس وهو قول ابن عباس في بعض الروايات واجيب عنه من
وجوه الاول ان قوله الانفال لله والرسول معناه ان الحكم فيها لله والرسول
وهذا المعنى باق ولا يمكن ان يكون منسوخا ثم انه تعالى حكم بكون اربعة اخماسها
للغانمين الثاني ان اية الخمس تدل على كون الغنيمة ملكا للغانمين والانفال هاهنا
مفسرة لا بالغنايم بل بالسلب وانما ينفله الرسول عليه السلام لبعض الناس
لمصلحة من المصالح ثم قال تعالى فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم وفيه بحثان الاول
معناه فاتقوا عقاب الله تعالى ولا تقدموا على معصية الله واتركوا المنازعة والمخاصمة
بسبب هذه الاموال وارضوا بما حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم البحث الثاني واصلحوا
ذات بينكم من الاحوال ولما كانت الاحوال واقعة في البين قيل له ذات البين
كما ان الاسرار لما كانت مضمرة في الصدور قيل لها ذات الصدور ثم قال تعالى
واصلحوا ذات بينكم ثم اكد واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مومنين والمعنى انه
نهاهم عن مخالفة حكم الرسول بقوله فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم ثم اكد ذلك
بان امرهم بطاعة الرسول بقوله واطيعوا الله ورسوله ثم بالغ في هذا التاكيد
فقال ان كنتم مومنين والمراد ان الايمان الذي دعاكم الرسول اليه ورغبتم
فيه لا يتم حصوله الا بالتزام هذه الطاعة فاحذروا الخروج عنها واحتج
من قال ان ترك الطاعة يوجب زوال الايمان بهذه الاية وتقريره ان المعلق بكلمة
ان على الشي عدم عند عدم ذلك الشي وهاهنا الايمان معلق على الطاعة بكلمة
ان فيلزم عدم الايمان عند عدم الطاعة وتمام هذه المسئلة مذكور
في قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم والله اعلم
قوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون
الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المومنون
حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم اعلم انه تعالى
لما قال واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مومنين واقتضى ذلك كون
الايمان مستلزما للطاعة شرح ذلك في هذه الاية مزيد شرح
وتفصيل وبين ان الايمان لا يحصل الا عند حصول هذه الطاعات فقال
انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واعلم ان هذه الاية
تدل على ان الايمان لا يحصل الا عند امور خمسة الاول قوله الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم قال الواحدي يقال وجل يوجل وجلا فهو وجل واوجل

اذا خاف قال الشاعر   لعمرك لا ادري واني لاوجل   على اينا تعدو المنية
اول   والمراد ان المؤمن انما يكون مؤمنا اذا كان خايفا من الله ونظيره
قوله تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم وقوله والذين هم من عذاب
ربهم مشفقون وقوله الذين هم في صلاتهم خاشعون وقال اصحاب الحقايق
الخوف على ضربين خوف العقاب وخوف العظمة والجلال اما خوف العقاب
فهو للعصاة واما خوف الجلال فهو لا يزول عن قلب احد من المخلوقات سوا
كان ملكا مقربا او نبيا مرسلا وذلك لانه تعالى غني بذاته عن كل الموجودات
وما سواه من الموجودات محتاجون والمحتاج اذا حضر عند الملك الغني
هابه وخافه وليست تلك الهيبة من العقاب بل من مجرد علمه بكونه غنيا وبكونه
محتاجا اليه يوجب تلك المهابة وذلك الخوف اذا عرفت هذا فنقول ان
كان المراد من الوجل القسم الاول فذلك لا يحصل من مجرد ذكر الله وانما يحصل
من ذكر عقاب الله وهذا هو الاليق بهذا الموضع لان المقصود من هذه
الاية الزامهم طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في قسمة الانفال واما ان كان
المراد من الوجل القسم الثاني فذلك لازم من مجرد ذكر الله ولا حاجة في الاية
الى الاضمار فان قيل انه تعالى قال هاهنا وجلت قلوبهم وقال في اية اخرى وتطمئن
قلوبهم بذكر الله فكيف الجمع بينهما وايضا قال في اية اخرى ثم تلين جلودهم و
قلوبهم الى ذكر الله قلنا الاطمينان انما يكون عن ثلج اليقين وشرح الصدور
بمعرفة التوحيد والوجل انما يكون من خوف العقوبة فلا منافاة بين هاتين
الحالتين بل نقول هذان الوصفان اجتمعا في اية واحدة وهي قوله تعالى
تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله
والمعنى انه تقشعر جلودهم من خوف عذاب الله ثم تلين جلودهم وقلوبهم
عند رجاء ثواب الله تعالى الصفة الثانية قوله تعالى واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا وهو كقوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول
ايكم زادته هذه ايمانا ثم فيه مسايل المسئلة الاولى زيادة الايمان الذي
هو التصديق على وجهين الاول وهو الذي عليه عامة اهل العلم على ما حكاه
الواحدي ان كل من كانت عنده الدلايل اكثر واقوى كان ازيد ايمانا لان عند حصول
كثرة الدلايل وقوتها يزول الشك ويقوى اليقين واليه الاشارة بقوله
عليه السلام لو وزن ايمان ابي بكر بايمان اهل الارض لرجح يريد ان معرفة الله
اقوى ولقايل ان يقول ان المراد من هذه الزيادة اما قوة الدليل او كثرة
الدلايل اما قوته فباطل وذلك لان كل دليل فهو مركب لا محالة من مقدمات
فتلك المقدمات ان يكون مجزوما بها جزما مانعا من النقيض اولا يكون ما كما
من كذلك فان كان الجزم المانع من النقيض حاصلا في كل المقدمات امتنع كون
بعض الدلايل اقوى من بعض على هذا التفسير لان الجزم المانع من النقيض لا
يقبل التفاوت واما ان كان الجزم المانع من النقيض غير حاصل اما في الكل
او في البعض فذلك لا يكون دليلا بل امارة والنتيجة الحاصلة منها لا يكون علما

بل قلنا

بل قلنا فثبت بما ذكرنا ان حصول التفاوت في الدلايل بسبب القوة محال واما
حصول التفاوت بسبب كثرة الدلايل فالامر كذلك لان الجزم الحاصل
بسبب الدليل الواحد ان كان مانعا من النقيض امتنع ان يصير اقوى عند
اجتماع الدلايل الكثيرة وان كان غير مانع من النقيض لم يكن دليلا بل كان
امارة ولم تكن النتيجة معلومة بل مظنونة فثبت ان هذا التاويل
ضعيف واعلم انه يمكن ان يقال المراد من هذه الزيادة الدوام وعدم
الدوام وذلك لان بعض المستدلين لا يكون مستحضر الدليل والمدلول
الا لحظة واحدة ومنهم من يكون مداوما لتلك الحالة وبين هذين
الطرفين اوساط مختلفة ومراتب متفاوتة وهو المراد من الزيادة
الوجه الثاني من زيادة التصديق انهم مصدقون بكل ما يتلى عليهم
من عند الله ولما كانت التكاليف متوالية في زمان الرسول صلى الله عليه
وسلم متعاقبة فعند حدوث كل تكليف يزيدون تصديقا واقرارا ومن
المعلوم ان من صدق انسانا في شيئين كان تصديقه له اكثر من تصديق
من صدقه في شي واحد فقوله واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا معناه انهم
كلما سمعوا اية جديدة اتوا باقرار جديد فكان ذلك زيادة في الايمان والتصديق
وفي الاية وجه ثالث وهو ان كمال قدرة الله وحكمته انما يعرف بواسطة اثار
حكمة الله تعالى في تخليق شي انتقل منه الى طلب حكمته في تخليق شي في مخلوقاته
وهو بحر لا ساحل له فكلما وقف عقل الانسان على اثار حكمة الله تعالى
في تخليق شي انتقل منه الى طلب حكمته في تخليق شي اخر فقد انتقل من
مرتبة الى مرتبة اخرى اعلى منها واشرف واكمل منها ولما كانت هذه
المراتب لا نهاية لها فحينئذ لا نهاية لمراتب التجلي والكشف والمعرفة
المسئلة الثانية اختلفوا في ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان
ام لا اما الذين قالوا الايمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل
فقد احتجوا بهذه الاية من وجهين الاول ان قوله زادتهم ايمانا يدل على ان
الايمان يقبل الزيادة ولو كان عبارة عن المعرفة والاقرار لما قبل الزيادة
والثاني انه تعالى لما ذكر الامور الخمسة قال في الموصوفين بها اولئك هم
المؤمنون حقا وذلك يدل على ان كل تلك الخصال داخل في مسمى الايمان
وروي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الايمان بضع
وسبعون شعبة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق والحيا شعبة من الايمان واحتجوا بهذه الاية على ان الايمان
عبارة عن مجموع الاركان الثلثة قالوا لان الاية صريحة في ان الايمان يقبل
الزيادة والمعرفة والاقرار لا يقبلان التفاوت فوجب ان يكون الايمان
العمل ليظهر التفاوت في الايمان وهذا الاستدلال ضعيف لانا بينا ان التفاوت
بالدوام وعدم الدوام حاصل في الاعتقاد والاقرار وهذا القدر يكفي في حصول
التفاوت في الايمان والله اعلم المسئلة الثالثة قوله واذا تليت عليهم

ايمانا زادتهم ايمانا ظاهره يشعر بان تلك الايات هي المؤثرة في حصول الزيادة
في الايمان وليس الامر كذلك لان نفس تلك الايات او معرفة تلك الايات لا
توجب هذه الزيادة بل ان كان ولا بد فالموجب هو سماع تلك الايات او معرفة
تلك الايات توجب زيادة في المعرفة والتصديق والله اعلم الصفة الثالثة
للمؤمنين قوله تعالى وعلى ربهم يتوكلون اعلم ان صدق المؤمنين ان يكونوا واثقين
بصدق وعده ووعيده وان يقولوا صدق الله ورسوله وان لا يكون قولهم كقول
المنافقين ما وعدنا الله ورسوله الا غرورا ثم نقول هذا الكلام يفيد الحصر
ومعناه انهم لا يتوكلون الا على ربهم وهذه الحالة مرتبة عالية ودرجة شريفة
وهي ان الانسان يصير بحيث لا يبقى له اعتماد في امر من الامور الا على الله تعالى
واعلم ان هذه الصفات الثلثة مرتبة على احسن جهات الترتيب فان المرتبة الاولى
هي الوجل من عقاب الله تعالى والمرتبة الثانية هي الانقياد لمقامات التكاليف
لله تعالى والمرتبة الاخيرة الانقطاع بالكلية عما سوى الله والاعتماد بالكلية على
فضل الله تعالى بل الفنا بالكلية عما سوى الله تعالى والصفة الرابعة
والخامسة قوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون واعلم
ان المراتب الثلثة المتقدمة احوال معتبرة في القلوب والبواطن ثم انتقل منها
الى رعاية احوال الظاهر وراس الطاعات المعتبرة في الظاهر ورتبتها بذل
النفس في الطاعة وبذل المال في مرضات الله ويدخل فيه الزكاة والصدقات
والصلات ويدخل فيه الانفاق في الجهاد والانفاق على المساجد والقناطر
قالت المعتزلة انه تعالى مدح من ينفق ما رزقه واجمعت الامة على انه لا
يجوز الانفاق من الحرام وذلك يدل على ان الحرام لا يكون رزقا وقد سبق
ذكر هذا الكلام مرارا واعلم انه تعالى لما ذكر الصفات الخمس اثبت للموصوفين
بها امورا ثلثة الاول قوله تعالى لما ذكر الصفات اولئك هم المؤمنون حقا
وفيه مسايل المسئلة الاولى قوله تعالى حقا بماذا يتصل فيه قولان احدهما
انه متصل بقوله هم المؤمنون والمعنى هم المؤمنون بالحقيقة والثاني انه تم الكلام عند
قوله تعالى اولئك هم المؤمنون ثم ابتدا وقال حقا لهم درجات عند ربهم المسئلة الثانية
ذكروا في انتصاب قوله حقا وجوها الاول قال الفرا التقدير اخبركم بذلك حقا اي اخبارا
حقا ونظيره قوله اولئك هم الكافرون حقا والثاني قال سيبويه انه مصدر موكد
لفعل محذوف يدل عليه الكلام والتقدير ان الذي مثلوه كان حقا صدقا والثالث
قال الزجاج التقدير اولئك هم المؤمنون احق ذلك حقا المسئلة الثالثة
اتفقوا على انه يجوز للرجل المؤمن ان يقول انا مؤمن واختلفوا في انه هل يجوز له
ان يقول انا مؤمن حقا ام لا فقال الشافعي الاولى ان يقول الرجل انا مؤمن ان شاء
الله ولا يقول انا مؤمن حقا اصحاب ابي حنيفة الاولى ان يقول انا مؤمن حقا ولا يجوز
ان يقول انا مؤمن ان شا الله فلنا فيه مقامان احدهما ان يكون ذلك لاجل حصول
الشك في حصول الايمان والثاني ان لا يكون الامر كذلك اما المقام الاول
فتقريره ان الايمان عند الشافعي عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل والشك

ان كون الانسان اتيا بالاعمال الصالحة امر مشكوك فيه والشك في احد اجزا
الماهية يوجب الشك في حصول تلك الماهية فان الانسان وان كان جازما بحصول
الاعتقاد والاقرار الا انه لما كان شاكا في حصول العمل كان هذا القدر يوجب كونه
شاكا في حصول الايمان واما عند ابي حنيفة لما كان الايمان اسما للاعتقاد بالقول وكان
العمل خارجا عن مسمى الايمان لم يلزم من الشك في حصول الاعمال حصول الشك في الايمان
فثبت ان من قال الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلثة يلزمه وقوع الشك في الايمان
ومن قال العمل خارج عن مسمى الايمان يلزمه نفي الشك عن الايمان وعند هذا ظهر ان الخلاف
ليس لاجل الشك فلنا فيه وجوه في اللفظ فقط اما المقام الثاني وهو ان نقول ان قولنا انا مؤمن
ان شا الله ليس لاجل الشك فلنا فيه وجوه الاول ان كون الرجل مومنا اشرف صفاته
واعظم نعوته واحواله فاذا قال انا مؤمن فكانه مدح نفسه باعظم المدايح فوجب
ان يقال ان شا الله ليصير هذا سببا لحصول الانكسار في القلب وزوال العجب روي ان ابا حنيفة
قال لقتادة لم تستثني في ايمانك قال اتباعا لابراهيم عليه الصلاة والسلام والذي اطمع
ان يغفر لي خطيئتي قال ابو حنيفة هلا اقتديت به في قوله اولم تؤمن قال بلى وان
كان لقتادة ان يجيب ويقول انه بعد ان قال بلى قال ولكن ليطمئن قلبي فطلب مزيد
الايمان وهذا يدل على انه لا بد من قوله ان شا الله الثاني انه تعالى ذكر في
هذه الاية ان الرجل في الاخلاص في دين الله والتوكل على الله والاتيان بالصلاة
والزكاة لوجه الله وذكر في اول الاية ما يدل على الحصر وهو قوله تعالى انما المؤمنون
الذين هم كذا وكذا وكلمة انما تفيد الحصر وذكر في اخر الاية قوله اولئك هم المؤمنون
حقا وهذا ايضا يفيد الحصر فلما دلت هذه الاية على هذه المعنى ثم ان الانسان لا
يمكنه القطع على نفسه حصول هذه الصفات الخمس لا جرم كان الاولى
ان يقول ان شا الله روي ان الحسن ساله رجل قال امؤمن انت فقال الايمان
ايمانان فان تسالني من الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فانا
مؤمن وان كنت تسالني عن قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم فلا ادري امنهم انا ام لا الثالث ان القران دل على ان كل من كان مومنا كان من اهل الجنة
فالقطع بكونه مومنا يوجب القطع بكونه من اهل الجنة وذلك لا سبيل اليه فكذا هذا
نقل عن الثوري انه قال من زعم انه مومن بالله حقا ثم لم يشهد بانه من اهل الجنة فقد
امن بنصف الاية والمقصود انه كما لا سبيل الى القطع بانه من اهل الجنة فكذلك لا سبيل
الى القطع بانه مومن الرابع ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وعن المعرفة فعلى
هذا الرجل انما يكون مومنا في الحقيقة عند ما يكون هذا التصديق وهذه المعرفة
حاصلة في القلب حاضرة في الخاطر فاما عند زوال هذا المعنى فهو انما يكون مومنا
بحسب حكم الله اما في نفس الامر فلا اذا عرفت هذا فيبعد ان يكون المراد بقوله ان شا الله
عائدا الى استدامة مسمى الايمان واستحضار معناه ابدا دايما من غير حصول ذهول
وغفلة عنه وهذا المعنى محتمل الخامس ان اصحاب الموافاة يقولون شرط كونه مومنا حصول
الموافاة على الايمان وهذا الشرط لا يحصل الا عند الموت فيكون مجهولا والموقوف
على المجهول مجهول فلهذا السبب حسن ان يقال انا مومن ان شا الله

لا يكون منا الا ان الكان نصيعا ... بالصفات الخمس وهي الخوف من الله

السادس ان يقال انا مومن ان شا الله عند الموت والمراد صرف هذا الاستثنا الى الخاتمة
والعاقبة فان الرجل وان كان مومنا في الحال الا ان بتقدير ان لا يبقى ذلك الايمان في
العاقبة كان وجوده كعدمه ولم يحصل منه فايدة اصلا فكان المقصود من ذكر
الاستثنا هذا المعنى السابع ان ذكر هذه الكلمة لا ينافي حصول الجزم والقطع الا
ترى انه قال لقد صدق الله رسوله الرويا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شا الله
امنين وهو تعالى منزه عن الشك والريب فثبت انه تعالى انما ذكر ذلك تعليما منه
لعباده هذا المعنى فكذا هذا الاولى ذكر هذه الكلمة الدالة على تفويض الامور كلها
الى الله تعالى حتى يحصل ببركة هذه الكلمة دوام الايمان الثامن ان جماعة من السلف
ذكروا هذا الاستثنا ورانا له ما يقويه في كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى اولئك
هم المومنون حقا وهم المومنون في علم الله وفي حكمه وذلك يدل على وجود جميع
يكونون مومنين وعلى وجود جميع لا يكونون كذلك فالمومن يقول ان شا الله
حتى يجعله ببركة هذه الكلمة من القسم الاول لا من القسم الثاني والله اعلم
واما القايلون انه لا يجوز ذكر هذه الكلمة فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه
الاول ان المتحرك يجوز له ان يقول انا متحرك ولا يجوز ان يقول انا متحرك ان شا الله
وكذا القول في القايم والقاعد فكذا ههنا وجب ان لا يكون المومن مومنا ولا يجوز ان
يقول انا مومن ان شا الله وكما ان خروج الجسم عن كونه متحركا في المستقبل لا يمنع
من الحكم عليه بكونه متحركا حال قيام الحركة فلذلك احتمال زوال الايمان في
المستقبل لا يقدح في كونه مومنا في الحال انه تعالى قال اولئك هم المومنون حقا فقد
حكم الله عليهم بكونهم مومنين حقا فكان قوله ان شا الله يوجب الشك فيما قطع الله
عليه بالحصول وذلك لا يجوز والجواب عن الاول ان الفرق بين وصف الايمان
بكونه مومنا وبين وصفه بكونه متحركا حاصل من الوجوه الكثيرة التي ذكرناها
وفي حصول الفرق يتعذر الجمع وعن الثاني انه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات
المذكورة بكونهم مومنين حقا وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط
يوجب الشك في المشروط فهذا يقوي عين مذهبنا والله اعلم الحكم الثاني
من الاحكام التي اثبتها الله للموصوفين بالصفات الخمسة قوله تعالى لهم
درجات عند ربهم فالمعنى لهم مراتب بعضها اعلا من بعض واعلم ان الصفات المذكورة
قسمان الثلاث الاول هي الصفات القلبية والاحوال الروحانية وهي الخوف والاخلاص
والتوكل والاثنتان الاخيرتان هما الاعمال الظاهرة ولا شك ان لهذه الاعمال والاخلاق
تاثيرات في تصفية القلب وفي تنويره بالمعارف الالهية ولا شك ان المؤثر كلما كان اقوى
كانت الاثار اقوى وبالضد فلما كانت هذه الاخلاق والاعمال لها درجات ومراتب
كانت المعارف ايضا لها درجات وذلك هو المراد من قوله لهم درجات عند ربهم
والثواب الحاصل في الجنة ايضا مقدر بمقدار هذه الاحوال فثبت ان مراتب السعادات
الروحانية قبل الموت وبعد الموت ومراتب السعادات الحاصلة في الجنة كثيرة و
مختلفة فهذا المعنى لهم درجات عند ربهم فان قيل المقصر اذا علم حصول الدرجات العالية
للفاضل وحرمانه عنها فانه يتالم قلبه ويتنغص عليشه وذلك ينافي كون الثواب

الثالث

رزقا كريما

رزقا كريما والجواب ان استغراق كل احد في سعادته الحاصلة له يمنعه من حصول
الحسد وفي الجملة فاحوال الاخرة لا تناسب احوال الدنيا الا بالاسم والله اعلم
الحكم الثالث والرابع قوله تعالى ومغفرة ورزق كريم والمراد من المغفرة
ان يتجاوز الله عن سياتهم ومن الرزق الكريم نعيم الجنة قال المتكلمون اما كونه رزقا
فهو اشارة الى كونه منفعة واما كونه كريما فهو اشارة الى كون تلك المنافع خالصة دايمة
مقرونة بالاكرام والتعظيم ومجموع ذلك هو انها رزق حد الثواب وقال العارفون
المراد من المغفرة ازالة الظلمات الحاصلة بسبب الاشتغال بغير الله ومن
الرزق الكريم الانوار الحاصلة بسبب الاستغراق في معرفة الله ومحبته قال
الواحدي قال اهل اللغة الكريم اسم جامع لكل ما يحمد ويستحسن والكريم المحمود
فيما يحتاج اليه فالله سبحانه موصوف بانه كريم والقران موصوف بانه كريم
قال الله تعالى وانه لقران كريم وقال تعالى من كل زوج كريم وقال تعالى من كل
زوج كريم وقال تعالى ويدخلكم مدخلا كريما وقال تعالى وقل لهما قولا كريما فالرزق
الكريم هو الشريف الفاضل الحسن وقال هشام بن عروة يعني ما اعد الله لهم في
الجنة من لذيذ الماكل والمشارب وهني العيش واقول يجب ان يبين ههنا ان
الروحانية اكمل من اللذات الجسمانية وقد ذكرنا هذا المعنى في هذا الكتاب في مواضع
كثيرة وعند هذا يظهر ان الرزق الكريم هو اللذات الروحانية وهي معرفة الله
تعالى ومحبته والاستغراق في عبوديته فان قال قايل ظاهر الاية يدل
على ان الموصوف بالامور الخمسة محكوم عليه بالنجاة من العقاب وبالفوز
بالثواب وذلك يقتضي ان لا تكليف على العبد فيما سوى هذه الخمسة وذلك باطل
باجماع المسلمين لانه لا بد من الصوم والحج وكذا ساير الواجبات قلنا انه تعالى
نبه بقوله الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
وجميع التكاليف داخل تحت هذين الكلامين الا انه تعالى خص من الصفات
الباطنة التوكل بالذكر على التعيين ومن الاعمال الظاهرة الصلاة والزكاة على
التعيين تنبيها على ان اشرف الاحوال الباطنة التوكل واشرف الاعمال
الظاهرة الصلاة والزكاة والله اعلم قوله تعالى كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ
بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا
يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم انه قوله تعالى
كما اخرجك ربك يقتضي تشبيه شي بهذا الاخراج وذكروا فيه وجوها الاول
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما راى كثرة المشركين يوم بدر وقلة المسلمين
قال من قتل قتيلا فله كذا ومن اسر فله كذا وكذا ليرغبهم في القتال فلما انهزم المشركون
قال سعد بن عبادة يا رسول الله ان جماعة من اصحابك وقوا بانفسهم ولم يتاخروا
عن القتال جبنا ولا بخلا ببذل مهجتهم ولكنهم اشفقوا عليك من ان تغتال
فمتى اعطيت هولا ما سميته لهم بقي خلق من المسلمين بغير شي فانزل الله تعالى يسئلونك
عن الانفال قل الانفال لله والرسول يصنع فيها ما يشا فامسك المسلمون عن
الطلب وفي انفسهم شي من الكراهية وايضا حين خرج رسول الله

صلى الله عليه وسلم الى القتال يوم بدر كانوا كارهين لتلك المقاتلة على ما
سنشرح حال تلك الكراهية فلما قال تعالى قل الانفال لله والرسول
كان التقدير كانهم رضوا بهذا الحكم في الانفال وان كانوا كارهين له كما
اخرجك ربك من بيتك بالحق الى القتال وان كانوا كارهين له وهذا
الوجه احسن الوجوه المذكورة في هذا الموضع الثاني ان يكون التقدير
ثبت الحكم بان الانفال لله وان كرهوه كما ثبت حكم الله باخراجك الى
القتال وان كرهوه الثالث لما قال اولئك هم المومنون حقا كان التقدير ان
الحكم بكونهم مومنين حق كما ان حكم الله باخراجك من بيتك لاجل القتال حق
الرابع قال الكسائي الكاف متعلق بما بعده وهو قوله يجادلونك في الحق التقدير
كما اخرجك ربك من بيتك بالحق على كره فريق من المومنين كذلك هم يكرهون
القتال ويجادلونك فيه والله اعلم المسئلة الثانية قوله من بيتك يريد بيته
بالمدينة او المدينة نفسها لانها موضع هجرته وسكناه بالحق اي اخراجا ملتبسا بالحكمة
والصواب وان فريقا من المومنين لكارهون في محل الحال اي اخرجك في حال كراهتهم
كراهتهم روي انه عير قريش اقبلت من الشام وفيها اموال كثيرة ومعها اربعون
راكبا منهم ابو سفين وعمرو بن العاص واقوام اخرون فاخبر جبريل رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير لكثرة الخير وقلة القوم

خبر خروجهم

فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل
مكة النجا النجا على كل صعب وذلول ان اخذ محمد عيركم لن تفلحوا ابدا وقد رات اخت
العباس رؤيا وكان عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها اني رايت عجبا رايت كان ملكا
نزل من السما فاخذ صخرة من الجبل ثم حلق بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا
اصابه حجر من تلك الصخرة فحدث بها العباس فقال ابو جهل ما رضي رجالهم
بالنبوة حتى ادعت نساوهم ايضا النبوة فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم
النفير في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل
فارجع بالناس الى مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى تنحر الجزور ونشرب
الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بخروجنا وان
محمدا لم يصب العير فمضى بهم الى بدر وبدر ماكان العرب يجتمع فيه لسوقهم يوما
في السنة ونزل جبريل فقال يا محمد ان الله وعدكم احدى الطايفتين اما العير
واما النفير من قريش فاستشار النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه فقال ان القوم
خرجوا من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم او النفير قالوا بل العير
احب الينا من لقا العدو فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان
العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك
بالعير ودع العدو فقام عند غضب النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر وعمر فاحسنا
ثم قام سعد وقال امض لما امرك الله به فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك
رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله امض لما امرك الله فانا معك
حيث ما اردت لا نقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا

انا ههنا

انا ههنا قاعدون ولكن نقول اذهب انت وربك انا معكما مقاتلون ما دامت
عين منا تطرف فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال سيروا على بركة
الله والله لكاني انظر الى مصارع القوم ولما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من
بدر قال بعضهم عليك بالعير فناداه العباس وهو في وثاقه لا يصلح فقال له
النبي صلى الله عليه وسلم لم قال ان الله وعدك احدى الطايفتين وقد اعطاك ما
وعدك اذا عرفت هذه القصة كانت كراهة القتال حاصلة لبعضهم لا لكلهم
بدليل قوله تعالى وان فريقا من المومنين لكارهون والحق الذي جادلوا فيه
رسول الله صلى الله عليه وسلم تلقي النفير لايثارهم العير عليه وقوله بعد ما تبين
المراد منه اعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم منصورون وجدالهم
ماكان خروجنا الا للعير وهلا قلت لنا لنستعد ونتاهب للحراب وذلك لانهم
كانوا يكرهون القتال ثم انه تعالى شبه حالهم في فرط فزعهم بحال من يجر الى
القتل ويساق الى الموت وهو مشاهد لاسبابه ناظر الى موجباته وبالجملة فقوله
وهم ينظرون كناية عن الجزم والقطع ومنه قوله صلى الله عليه وسلم من انتفى
من ابنه وهو ينظر اليه اي يعلم انه ابنه وقوله يوم ينظر المرء ما قدمت يداه اي يعلم
واعلم انه كان خوفهم لامور احدها قلة العدد وثانيها انهم كانوا رجالة وروي
انه ماكان فيهم الا فارسان وثالثها قلة السلاح المسئلة الثالثة انه صلى الله
عليه وسلم انما خرج من بيته باختيار نفسه ثم انه تعالى اضاف ذلك الخروج الى نفسه
فقال كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وهذا يدل على ان فعل العبد يخلق الله تعالى
اما ابتدا او بواسطة خلق القدرة والداعية اللذين بمجموعهما يوجب الفعل كما هو
قولنا قال القاضي معناه انه حصل ذلك الخروج بامر الله تعالى وبالزامه فاضيف
اليه وجوابه لا نسلم ان ما ذكرتموه مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته
والله اعلم قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطايفتين انها لكم وتودون
ان غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله ان يحق الحق بكلماته ويقطع دابر
الكافرين ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون اعلم ان اذ منصوب
باضمار اذكروا انها لكم بدل من احدى الطايفتين قاله الفرا والزجاج ومثله
قوله تعالى هل ينظرون الا الساعة ان ياتيهم وان موضع نصب كما نصب
الساعة ومثله ايضا ولولا رجال مومنون ونسا مومنات لم تعلموهم ان تطوهم
ان في موضع بدل والطايفتان العير والنفير وغير ذات الشوكة العير لانه
لم يكن فيها الا اربعون فارسا والشوكة كانت في النفير لعددهم وعدتهم
والشوكة الحدة مستعارة من حدة الشوك ويقال شوك القنا لسنانها
ومنها شاكي السلاح اي تتمنون ان يكون لكم العير لانها الطايفة التي لا حدة
لها ولا شوكة ولا تريدون الطايفة الاخرى ولكن الله اراد التوجه الى
الطايفة الاخرى ليحق الحق بكلماته وفيه سوالان السوال الاول اليس
ان قوله يريد الله ان يحق الحق بكلماته وقوله بعد ذلك ليحق الحق تكرير محض

والجواب ليس ان قوله تريد الله ههنا تكرير لان المراد بالاول تثبيت ما
وعدهم في هذه الواقعة من النصر والظفر على الاعدا والمراد بالثاني تقوية الدين
والقران ونصرة هذه الشريعة لان الذى وقع من المومنين يوم بدر بالكافرين
كان سببا لعزة الدين وقوته ولهذا السبب قرنه بقوله ويبطل الباطل الذى
هو الشرك وذلك في مقابلة الحق الذى هو الدين والايمان السوال الثاني
الحق حق لذاته والباطل باطل لذاته وما يثبت بذاته يمتنع تحصيله بجعل جاعل
وفعل فاعل فما المراد من تحقيق الحق وابطال الباطل والجواب ان المراد
من تحقيق الحق وابطال الباطل اظهار كون ذلك الحق حقا واظهار كون
ذلك الباطل باطلا وذلك تارة يكون باظهار الدلايل والبينات وتارة
يتفق به رؤسا الحق وقهر روسا الباطل واعلم ان اصحابنا تمسكوا في مسيلة
خلق الافعال بقوله تعالى ليحق الحق قالوا وجب حمله على انه يوجد الحق ويكونه
والحق ليس الا الدين والاعتقاد فدل هذا على ان اعتقاد الحق لا يكون ولا
يحصل الا بتكوين الله تعالى وايجاده قالوا ولا يمكن حمل تحقيق الحق على اظهار
اثاره لان ذلك الظهور لما حصل بفعل العباد امتنع اضافة ذلك الاظهار الى
الله تعالى ولا يمكن ان يقال المراد من اظهاره وضع الدلايل عليها لان هذا
المعنى حاصل بالنسبة الى الكافر والى المسلم قبل هذه الواقعة وبعدها فلا يبقى
لتخصيص هذه الواقعة بهذا المعنى فايدة اصلا والله اعلم واعلم ان المعتزلة ايضا
تمسكوا بعين هذه الاية على صحة مذهبهم فقالوا هذه الاية تدل على انه لا تريد
تحقيق الباطل وابطال الحق البتة بل انه تعالى ابدا يريد تحقيق الحق وابطال الباطل
وذلك يبطل قول من يقول انه لا باطل ولا كفر الا والله تعالى مريد له واجاب
اصحابنا بانه ثبت في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بالالف واللام ينصرف
الى المعهود السابق فهذه الاية دلت على انه تعالى اراد تحقيق الحق وابطال الباطل
في هذه الصورة فلم قلتم ان الامر كذلك في جميع الصور بل قد بينا بالدليل ان هذه
الاية تدل على صحة قولنا والله اعلم اما قوله ويقطع دابر الكافرين فالدابر الاخر فاعل
من دبر اذا ادبر ومنه دابرة الطاير وقطع الدابر عبارة عن الاستيصال والمراد
انكم تريدون العير للفوز بالمال والله تعالى يريد ان تتوجهوا الى النفير لما فيه
من اعلا الدين الحق واستيصال الكافرين قوله تعالى اذ تستغيثون ربكم
فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين وما جعله الله الا
بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر الا من عند الله ان الله عزيز حكيم
اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انه يحق الحق ويبطل الباطل بين تعالى انه نصرهم
عند الاستغاثة وفيه مسايل المسيلة الاولى يجوز ان يكون العامل في قوله اذ
قوله يبطل الباطل فتكون الاية متصلة بما قبلها ويجوز ان تكون الاية مستانفة على
تقدير واذكروا اذ تستغيثون المسيلة الثانية في قوله تعالى اذ تستغيثون
قولان الاول ان هذه الاستغاثة كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن

ابن عباس حدثني عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لما كان يوم بدر نظر رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى المشركين وهم الف والى اصحابه وهم ثلثماية ونيف استقبل
القبلة ومد يديه وقال اللهم انجز لي ما وعدتني اللهم ان تهلك هذه العصابة لا تعبد
في الارض ولم يزل كذلك حتى سقط رداوه ورده ابو بكر ثم التزمه ثم قال كفاك
يا نبي الله مناشدتك ربك فانه سينجز لك ما وعدك فنزلت هذه الاية ولما
اصطفا القوم قال ابو جهل اللهم اولانا بالحق فانصره ورفع رسول الله
صلى الله عليه وسلم صوته بالدعا المذكور والقول الثاني ان هذه الاستغاثة
كانت جماعة المومنين لان الموجب لاقدام الرسول صلى الله عليه وسلم على
الاستغاثة كان حاصلا فيهم بل خوفهم اشد من خوف الرسول صلى الله عليه
وسلم والاقرب انه صلى الله عليه وسلم دعا وتضرع على ما روى والقوم كانوا
يومنون على دعايه تابعين له في الدعا في انفسهم فنقل دعا الرسول صلى الله
عليه وسلم لانه رفع بذلك الدعا صوته ولم ينقل دعا القوم فهذا هو طريق
الجمع بين الروايات المختلفة في هذا الباب المسيلة الثالثة قوله اذ تستغيثون
اي تطلبون الاغاثة يقول الواقع في بلية اغثني اي فرج عني واعلم انه تعالى
لما حكى عنهم الاستغاثة بين انه تعالى اجابهم وقال اني ممدكم بالف من الملائكة
مردفين وفيه مسايل المسيلة الاولى قوله تعالى اني ممدكم اصله باني ممدكم فحذف
الجار وسلط عليه فاستجاب فنصب محله وعن ابي عمرو انه قرا اني ممدكم بالكسر
على ارادة القول او على اجرا استجاب مجرى قال لان الاستجابة من القول
المسيلة الثانية قرا ابو بكر عن عاصم وعاصم ونافع مردفين بفتح الدال
والباقون بكسرها قال الفرا مردفين اي متتابعين بعضهم اثر بعض كالقوم
الذين اردفوا على الدواب ومردفين اي فعل بهم ذلك ومعناه انه تعالى
اردف المسلمين وامدهم بهم المسيلة الثالثة اختلفوا في ان الملائكة هل
قاتلوا يوم بدر فقال قوم نزل جبريل في خمسماية ملك على الميمنة التي فيها
ابو بكر وميكايل في خمسماية على الميسرة التي فيها علي ابن ابي طالب في صورة الرجال
عليهم ثياب بيض وقاتلوا وقيل قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا يوم الاحزاب
ويوم حنين وعن ابي جهل انه قال لابن مسعود رضي الله عنه اين كان
ذلك الصوت الذى كنا نسمع ولا نرى شخصا فقال من الملائكة فقال هم غلبونا
لا انتم وروى ان رجلا من المسلمين بينا هو يشتد في اثر رجل من المشركين اذ سمع
صوت ضربة بالسوط فوقه فنظر الى المشرك وقد خر مستلقيا وشق وجهه
فحدث الانصاري رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقت ذاك من
مدد السما وقال اخرون لم يقاتلوا وانما كانوا يكثرون السواد ويثبتون
المومنين والا فملك واحد كان في اهلاك الدنيا كلها فان جبريل اهلك
بريشة من جناحه مداين قوم لوط واهلك بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة
واحدة والكلام في كيفية هذا الامداد مذكور في سورة ال عمران بالاستقصا
والذى يدل على صحة ان الملائكة ما نزلوا للقتال قوله تعالى وما جعله الله

الا بشرى قال الفرا الضمير عايد الى الارداف والتقدير ما جعل الله الارداف
الا بشرى وقال الزجاج وما جعل الله المدد الا بشرى وهذا اولى لان بالامداد
بالملئكة حصل البشرى قال ابن عباس رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوم بدر في العريش قاعدا يدعو وكان ابو بكر رضي الله عنه قاعدا على يمينه معه ليس معه
غيره فخفق رسول الله صلى الله عليه وسلم خفقة ثم ضرب بيمينه على فخذ ابي بكر
فقال ابشر بنصر الله لقد رايت في منامي جبريل عليه السلام يقدم الخيل وهذا
يدل على انه لا غرض من انزالهم الا حصول البشرى وذلك ينفي اقدامهم على القتال
ثم قال تعالى وما النصر الا من عند الله والمقصود التنبيه على ان الملئكة وان كانوا
قد نزلوا في الموافقة المومنين الا ان الواجب على المومنين ان لا يعتمدوا على ذلك
بل يجب ان يكون اعتقاده على اعانة الله ونصره وهدايته وكفايته لاجل ان الله
هو العزيز الغالب الذي لا يغلب والقاهر الذي لا يقهر الحكيم فيما يفعل من النصرة
فيضعها في موضعها قوله تعالى إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ
مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ
الْأَقْدَامَ إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ
الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ
شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَن يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ
وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الزجاج اذ موضعها نصب على معنى وما جعله
الله الا بشرى في ذلك الوقت ويجوز ايضا ان يكون التقدير اذ يغشاكم النعاس
المسئلة الثانية في يغشاكم ثلث قراءات الاولى قرا نافع بضم اليا وسكون
الغين وتخفيف الشين النعاس بالنصب الثانية يغشاكم بالالف وفتح اليا و
سكون الغين النعاس بالرفع وهي قراءة ابي عمرو وابن كثير الثالثة قرا الباقون يغشيكم
بتشديد الشين وضم اليا من التغشية النعاس بالنصب اي يلبسكم النوم قال الواحدي
القراءة الاولى من اغشى والثانية من غشي والثالثة من غشى نحو قراءة نافع حجته قوله
امنة نعاسا يغشى فكما اسند الفعل هناك الى النعاس او الى الامنة التي هي سبب النعاس
كذلك في هذه الاية ومن قرا يغشيكم او يغشيكم فالمعنى ان يغشيا غشاهم
وقد جا التنزيل بهما في قوله تعالى فاغشيناهم فهم لا يبصرون وقال فغشاها
ما غشى وقال تعالى كانما اغشيت وجوههم وعلى هذا فالفعل اسند الى الله تعالى
المسئلة الثالثة انه تعالى لما ذكر انه استجاب دعاهم ووعدهم بالنصر بقوله
وما النصر الا من عند الله ذكر عقيبه وجوه النصر وهي ستة انواع النوع الاول
قوله اذ يغشاكم النعاس امنة منه وقوله منه اي من قبل الله تعالى واعلم ان كل
نوم ونعاس لا يحصل الا من قبل الله تعالى فتخصيص هذا النعاس بانه من الله لا بد له
من فايدة وذكروا فيه وجوها احدها ان الخايف اذا خاف من عدوه الخوف الشديد
على نفسه واهله لا ياخذه النوم واذا نام الخايفون دل على حصول الامن فصار
حصول النوم في الخوف الشديد يدل على زوال الخوف وحصول الامن وثانيها انهم
كثرة الاهبة والالة والعدة للكافرين وقلتها للمومنين وثالثها العطش الشديد

وثانيها انهم خافوا من ... جهة كثرة اعداء المسلمين وكثرة الكفار

فلولا

النعاس

فلولا حصول هذا النعاس وحصول الاستراحة حتى تمكنوا في اليوم الثاني من
القتال لما تم الظفر والوجه الثالث في بيان كون ذلك النعاس نعمة في حقهم انهم
ما ناموا نوما غرقا يتمكن العدو من مفاجاتهم بل كان ذلك نعاسا يحصل لهم به
زوال الاعيا والكلال مع انهم كانوا بحيث لو قصدهم العدو لعرفوا وصوله ولقدروا
على دفعه الوجه الرابع انه غشيهم هذا النعاس دفعة واحدة مع كثرتهم
وحصول النعاس للجمع العظيم في الخوف الشديد امر خارق للعادة فلهذا السبب
قيل ان ذلك النعاس كان في حكم المعجزات فان قيل فان كان الامر كما ذكرتم فلم
خافوا بعد ذلك قلنا لان المعلوم ان الله تعالى يجعل جند الاسلام مظفرا منصورا
وذلك لا يمنع من صيرورة قوم منهم مقتولين فان قيل اذا قرئ يغشيكم بالتخفيف
والتشديد ونصب النعاس فالضمير لله عز وجل وامنة مفعول له اما اذا قرئ
يغشاكم النعاس فكيف يمكن جعل قوله يغشاكم وان كان في الظاهر مسندا الى
النعاس الا انه في الحقيقة مسند الى الله تعالى فصح هذا التعليل نظرا الى المعنى قال
صاحب الكشاف وقرئ امنة بسكون الميم ونظير امن امنة حيي حيوة ونظير
امن امنة رحم رحمة قال ابن عباس رضي الله عنهما النعاس في القتال امنة من الله
وفي الصلاة وسوسة من الشيطان النوع الثاني من انواع نعم الله تعالى
المذكورة في هذا الموضع قوله تعالى وينزل عليكم من السما ما ليطهركم به ويذهب
عنكم رجز الشيطان ولا شبهة ان المراد منه المطر وفي الخبر ان القوم سبقوا
الى موضع الما واستولوا عليه وطمعوا بهذا السبب ان تكون الغلبة لهم
وعطش المومنون وخافوا واعوزهم الما للشرب والطهور واكثرهم احتلموا
ووقعوا في الجنابة وايضا فان ذلك الموضع كان رملا تغوص فيه الارجل
ويرتفع منه الغبار الكثير وكان الخوف حاصلا في قلوبهم بسبب كثرة عدد
العدو وبسبب كثرة الاتهم وادواتهم فلما انزل الله المطر صار ذلك دليلا
على حصول النصر والظفر وعظمت المنة به من جهات احدها زوال
العطش فقد روي انهم حفروا موضعا في الرمل فصار كالحوض الكبير واجتمع
فيه الما حتى شربوا منه وتطهروا وتزودوا وثانيها انهم اغتسلوا واجتمع
من ذلك الما وزالت الجنابة عنهم فقد علم بالعادة ان المومن يستقذر نفسه
اذا كان جنبا ويغتم اذا لم يتمكن من الاغتسال ويضطرب قلبه لهذا السبب
فلا جرم عد الله تعالى تمكينهم من الطهارة من جملة نعمه وثالثها انهم لما
عطشوا ولم يجدوا الما ثم ناموا واحتلموا تضاعفت حاجتهم الى الما ثم ان
المطر نزل فزالت عنهم تلك البلية والمحنة وحصل المقصود وفي هذه الحالة
قد يستدل به على زوال العسر وحصول اليسر والميسرة اما قوله تعالى ويذهب
عنكم رجز الشيطان الثاني ان الكفار لما قدروا على الما وسوس الشيطان اليهم
وخوفهم من الهلاك فلما نزل المطر زالت تلك الوسوسة روي انهم لما ناموا
واحتلم اكثرهم تمثل لهم ابليس وقال انتم تزعمون انكم على الحق وانكم لا تصلون على
الجنابة وقد عطشتم ولو انكم على الحق لما غلبوكم على الما فانزل الله المطر حتى جرى

امنة مفعول له مع ان المفعول له يجب ان يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل وفاعل

الوادي واتخذ المسلمون حياضا واغتسلوا وتلبد الرمل حتى ثبتت عليه الاقدام
الثالث ان المراد من رجز الشيطان ساير ما يدعوا الشيطان اليه من معصية
وفساد فان قيل فاى هذه الوجوه الثلثة اولى قلنا قوله ليطهركم ومعناه
ليزيل الجنابة عنكم فلو حملنا قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان على الجنابة لزم
التكرير وانه خلاف الاصل ويمكن ان يجاب عنه فيقال المراد من قوله ليطهركم لتحصل
الطهارة الشرعية والمراد من قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان ازالة جوهر المني
عن اعضايهم فانه شئ مستخبث ثم نقول حمله على ازالة الاحتلام اولى من حمله على
ازالة الوسوسة وذلك لان تاثير الماء في ازالة العين عن العضو تاثير حقيقي
اما تاثيره في ازالة الوسوسة عن القلب تاثير مجازي وحمل اللفظ على الحقيقة اولى
من حمله على المجاز واعلم انا لو حملنا الاية على هذا الوجه لزم القطع بان المني رجز
الشيطان وذلك يوجب الحكم بكونه نجسا مطلقا لقوله تعالى والرجز
فاهجر النوع الثالث من النعم المذكورة في الاية قوله تعالى وليربط على قلوبكم
والمراد ان بسبب نزول هذا المطر قويت قلوبهم وزال الخوف والفزع عنهم
ومعنى الربط في اللغة الشد ذلك في قوله تعالى ورابطوا ويقال لكل من صبر على
امر ربط قلبه عليه كانه حبس قلبه ان يضطرب يقال رجل رابط الجاش قال
الواحدي ويشبه ان تكون على ههنا صلة والمعنى وليربط قلوبكم بالنصر وما اوقع
فيها من اليقين واقول يشبه ان لا تكون صلة بل كلمة على تفيد الاستعلاء والمعنى
ان القلوب امتلأت من ذلك الربط حتى كانه علا عليها وارتفع فوقها والنوع الرابع
من النعم المذكورة ههنا قوله تعالى ويثبت به الاقدام وذكروا فيه وجوها الاول
ان ذلك المطر لبد ذلك الرمل وصيره بحيث لا تغوص ارجلهم فيه فقدروا على المشي
عليه كيف ارادوا ولولا هذا المطر لما قدروا عليه والثاني ان المراد ان ربط
قلوبهم اوجب ثبات اقدامهم لان من كان قلبه ضعيفا فر ولم يقف فلما قوى الله تعالى
قلوبهم لا جرم ثبتت اقدامهم وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله به عايد الى الربط
والثالث روى انه لما نزل المطر حصل للكافرين ضد ما حصل للمؤمنين وذلك لان
الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب والوحل فلما نزل المطر عظم
الوحل وصار ذلك مانعا لهم من المشي كيف ارادوا فقوله تعالى ويثبت به
الاقدام يدل دلالة المفهوم على ان حال الاعداء كانت بخلاف ذلك النوع الخامس
من النعم المذكورة ههنا قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم وفيه بحثان الاول
قال الزجاج اذ في موضع نصب والتقدير وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام
حال ما يوحي الى الملائكة بكذا وكذا ويجوز ايضا ان تكون على تقدير اذكروا والثاني
ان يكون المراد اوحى الى الملائكة اني مع المؤمنين فانصروهم وثبتوهم وهذا
الثاني اولى لان المقصود من هذا الكلام ازالة التخويف والملائكة ما كانوا يخافون
الكفار انما الخايف منهم المسلمون ثم قال فثبتوا الذين آمنوا واختلفوا في
كيفية هذا التثبيت على وجوه فالاول انهم عرفوا الرسول ان الله ناصر المؤمنين
والرسول عرف المؤمنين ذلك فهذا هو التثبيت والثاني ان الشيطان كما

قدروا

اذ يوحى

الاحلام

بمكنه

يمكنه القاء الوسوسة الى الانسان فكذلك الملك يمكنه القاء الالهام اليه فهذا
التثبيت من هذا الباب والثالث ان الملائكة كانوا يتشبهون بصور رجال من
معارفهم وكانوا يعدونهم بالنصر والفتح والظفر النوع السابع من النعم المذكورة
في هذه الاية قوله تعالى سالقي في قلوب الذين كفروا الرعب وهذا من النعم
الجليلة وذلك لان امير النفس هو القلب فلما بين تعالى انه ربط قلوب المؤمنين
بمعنى انه قواها وازال الخوف عنها ذكر انه القى الخوف والرعب في قلوب الكافرين
بمعنى انه كان ذلك من اعظم نعم الله على المؤمنين اما قوله تعالى فاضربوا فوق
الاعناق ففيه وجهان الاول انه امر للملائكة متصل بقوله فثبتوا وقيل بل هو للمؤمنين
وهذا هو الاصح لما بينا انه تعالى ما انزل الملائكة لاجل المقاتلة والمحاربة
واعلم انه تعالى لما بين انه حصل في المسلمين جميع موجبات النصر والظفر
فعند هذا امرهم بمحاربتهم وفي قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق قولان الاول
ان ما فوق العنق هو الراس فكان هذا امرا بازالة الراس من الجسد والثاني
ان قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق اى فاضربوا الاعناق ثم قال واضربوا
منهم كل بنان يعني الاطراف من اليدين والرجلين ثم اختلفوا فمنهم من قال
المراد ان يضربوهم كيف ما شاؤا لان ما فوق الاعناق هي الرؤس والراس
اشرف الاعضاء والبنان عبارة عن اضعف الاعضاء فذكر الاشرف والاخس
تنبيها على كل الاعضاء ومنهم من قال بل المراد اما القتل وهو ضرب ما فوق الاعناق
وقطع البنان لان الاصابع هي الالات في اخذ السيوف والرماح وساير الاسلحة
فاذا قطع بنانهم عجزوا عن المحاربة واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الوجوه الكثيرة
من النعم على المسلمين قال ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله والمعنى انه تعالى انما
القاهم في الحرب والنكال من هذه الوجوه الكثيرة بسبب انهم شاقوا الله ورسوله
قال الزجاج شاقوا جانبوا وصاروا في شق غير شق المؤمنين والشق الجانب وشاقوا
الله مجاز والمعنى شاقوا اولياء الله ودين الله ثم قال ومن يشاقق الله ورسوله
فان الله شديد العقاب يعني ان هذا الذي نزل بهم في ذلك اليوم شئ قليل مما
اعده الله تعالى لهم من العقاب في القيمة والمقصود منه الزجر عن الكفر والتهديد
عليه والله اعلم قوله تعالى ذلكم فذوقوه وان للكافرين عذاب النار وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى قال الزجاج ذلكم رفع لكونه خبر مبتدا محذوف
والتقدير الامر ذلكم فذوقوه ولا يجوز ان يكون مبتدا وقوله فذوقوه خبره لان ما
بعد الفاء لا يكون خبرا للمبتدا الا ان يكون المبتدا اسما موصولا او نكرة موصوفة
نحو الذي ياتيني فله درهم وكل رجل في الدار فمكرم اما ان يقال زيد فمنطلق فلا يجوز
الا ان يجعل زيد خبر مبتدا محذوف والتقدير هذا زيد فمنطلق اى فهو منطلق المسئلة
الثانية انه تعالى لما بين ان من يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب بين
بعد ذلك صفة عقابه وانه قد يكون معجلا في الدنيا وقد يكون مؤجلا في الاخرة و
نبه بقوله ذلكم فذوقوه وهو ما عجلوه من القتل والاسر على ان ذلك يسير بالاضافة
الى المؤجل لهم في الاخرة فلذلك سماه ذوقا لان الذوق لا يكون الا تعرف الطعم

اليسير ليعرف به حال الكثير فحصل ما حصل لهم من الالام في الدنيا كالذوق القليل
بالنسبة الى الامر العظيم المعد لهم في الاخرة وقوله فذوقوه يدل على ان الذوق
قد يحصل بطريق اخر سوى ادراك الطعوم المخصوصة وهو كقوله تعالى ذق انك
انت العزيز الكريم وكان عليه الصلاة والسلام يقول ابيت عند ربي يطعمني و
يسقيني فهذا يدل على اثبات الذوق والاكل والشرب بطريق روحاني وهو مغاير
للطرق الجسمانية والله تعالى اعلم قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ
الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا
لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ
في الاية مسايل المسئلة الاولى قال الازهري اصل الزحف للصبي وهو ان يزحف
على استه قبل ان يقوم وشبه بزحف الصبي مشي الطايفتين اللتين تذهب
كل واحدة منهما الى صاحبها للقتال فيمشي كل منهما مشيا رويدا الى الفية الاخرى
قبل التداني للضراب قال ثعلب الزحف المشي قليلا الى الشي ومنه الزحاف
في الشعر يسقط ما بين الحرفين حرف واحد ويزحف احدهما الى الاخر اذا عرفت
هذا فنقول قوله اذا لقيتم الذين كفروا زحفا اي متزاحفين نصب على الحال و
يجوز ان يكون حالا للكفار ويجوز ان يكون حالا للمخاطبين وهم المومنون والزحف
مصدر موصوف به كالعدل والرضي ولذلك لم يجمع والمعنى اذا ذهبتم اليهم
للقتال فلا تنهزموا ومعنى فلا تولوهم الادبار اي لا تجعلوا ظهوركم مما يليهم
ثم انه تعالى لما نهى عن هذا الانهزام بين ان هذا الانهزام بين ان هذا الانهزام
محرم الا في حالتين احدهما ان يكون متحرفا للقتال والمراد منه انه يخيل
لعدوه انه منهزم ثم ينعطف عليه وهو احد ابواب خدع الحرب ومكايدها
يقال انحرف اذا زال عن جهة الاستوا والثانية قوله او متحيزا الى فية قال
ابو عبيد التحيز التنحي وفيه لغتان التحيز والتحوز قال الواحدي واصل هذا من
الحوز وهو الجمع يقال حزته فانحاز وتحوز وتحيز اذا انضم واجتمع ثم سمي التنحي
تحيزا لان المتنحي عن جانب ينفصل عنه ويجتمع الى غيره اذا عرفت هذا فنقول
الفية الجماعة فاذا كان هذا المتحيز كالمنفرد وفي الكفار كثرة وغلب على ظن ذلك
المنفرد انه اذ ثبت قتل من غير فايدة وان تحيز الى هذه تحيز الى جمع كان راجيا
للخلاص وطامعا في العدو بالكثرة فربما وجب عليه التحيز الى هذه الفية
فضلا عن ان يكون ذلك جايز والحاصل ان الانهزام من العدو حرام الا في
هاتين الحالتين ثم انه تعالى قال ومن يولهم يومئذ دبره الا في هاتين الحالتين
فقد باء في الحال بغضب من الله وماواه في الاخرة جهنم وبيس المصير
المسئلة الثانية احتج القاضي بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق
من اهل الصلوة وذلك لان الاية دلت على ان من انهزم الا في هاتين
الحالتين استوجب غضب الله ونار جهنم قال وليس للمرجية ان يحملوا
هذه الاية على الكفار دون اهل الصلاة كصنيعهم في ساير ايات الوعيد
لان هذا الوعيد مختص باهل الصلاة واعلم ان هذه المسئلة قد ذكرناها

على الاستقصا

على الاستقصا في سورة البقرة وذكرنا ان الاستدلال بهذه الظواهر لا يفيد
الا الظن وذكرنا ايضا انها معارضة بعمومات الوعد وذكرنا ان الترجيح لجانب
عمومات الوعد من الوجوه الكثيرة فلا فايدة في الاعادة المسئلة الثالثة
اختلف المفسرون في ان هذا الحكم هل هو مختص بيوم بدر او هو حاصل على
الاطلاق فنقل عن ابي سعيد الخدري والحسن وقتادة والضحاك على ان هذا
الحكم مختص بمن كان منهزما يوم بدر قالوا والسبب في اختصاص يوم بدر
بهذا الحكم امور احدها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان حاضرا
يوم بدر ومع حضوره لا يعد غيره فية اما لانه لا يساوي ساير الانس بل هو
اشرف واعلى من الكل واما لاجل انه تعالى وعده بالنصر والظفر فلم يكن لهم
التحيز الى فية اخرى وثانيها انه تعالى شدد الامر على اهل بدر لانه كان اول
الجهاد ولو اتفق للمسلمين فيه انهزام لزم منه الخلل العظيم فلهذا السبب
كان يجب عليهم التشدد والمبالغة ولهذا السبب منع الله في ذلك اليوم من
اخذ الفدا من الاسرى والقول الثاني ان الحكم المذكور في هذه الاية كان عاما في
جميع الحروب بدليل ان قوله يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فية عام فيتناول جميع
الصور اقصى ما في الباب انه نزل في واقعة بدر لكن العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب المسئلة الرابعة اختلفوا في ان جواز التحيز الى فية هل يحصل
اذا كان العسكر عظيما او انما يثبت اذا كان في العسكر خفة قال بعضهم اذا
عظم العسكر فليس لهم هذا التحيز وقال بعضهم بل الكل سوا وهذا اليق بالظاهر لانه
لم يفصل قوله تعالى فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ
وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ فيه مسايل المسئلة الاولى قال مجاهد اختلفوا يوم بدر
فقالت هذا انا قتلت وقال اخر انا قتلت فانزل الله تعالى هذه الاية
يعني ان هذا الكسر لم يحصل منكم وانما حصل بمعونة الله تعالى روي انه لما
طلعت قريش قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه قريش جات بخيلايها
وفخرها يكذبون رسولك اللهم اني اسالك ما وعدتني فاتاه جبريل
وقال خذ قبضة من تراب فارمهم بها فلما التقى الجمعان قال لعلي اعطني قبضة
من حصبا الوادي فرمى بها في وجوههم وقال شاهت الوجوه فلم يبق
مشرك الا اشتغل بعينه فانهزموا قال صاحب الكشاف الفا في قوله فلم
تقتلوهم جواب شرط محذوف تقديره ان افتخرتم بقتلهم فانتم لم تقتلوهم ولكن
الله قتلهم ثم قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى يعني ان القبضة من
الحصبا التي رميتها ما انت رميتها في الحقيقة لان رميك لا يبلغ اثره الا
ما يبلغه رمي ساير البشر ولكن الله رماها حيث نفذ اجزا ذلك التراب واوصلها
في عيونهم فصورة الرمية صدرت من الرسول صلى الله عليه وسلم واثرها انما
صدر من الله تعالى فلهذا المعنى صح فيه النفي والاثبات المسئلة الثانية
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ووجه
الاستدلال انه تعالى قال فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ومن المعلوم انهم جرحوا

وليبلي المومنين منه بلا حسنا ان الله سميع عليم

فدل هذا على ان حدوث تلك الافعال انما حصل من الله تعالى وايضا قوله تعالى
وما رميت اذ رميت اثبت كونه عليه الصلاة والسلام راميا ونفى كونه راميا
فوجب حمله على انه رمى كسبا وانه ما رماه خلقا فان قيل اما قوله فلم تقتلوهم
ولكن الله قتلهم ففيه وجوه الاول ان قتل الكفار انما تيسر بمعونة الله تعالى
ونصره وتاييده فصحت هذه الاضافة الثانى الجرح كان اليهم واخراج
الروح كان الى الله تعالى والتقدير فلم تميتوهم ولكن الله اماتهم واما قوله
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى قال القاضى قيل فيها اشيا منها ان الرمية
الواحدة لا توجب وصول التراب الى عيونهم فكان ايصال اجزا التراب الى
عيونهم ليس الا بايصال الله تعالى ومنها ان التراب الذى رماه كان قليلا فيمتنع
وصول ذلك القدر الى عيون الكل فدل هذا على انه تعالى ضم اليها ساير اجزا التراب
واوصلها الى عيونهم ومنها ان عند رميته القى الله الرعب فى قلوبهم فكان المراد
من قوله تعالى ولكن الله رمى هو انه تعالى رمى قلوبهم بذلك الرعب والجواب
ان كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر والاصل فى الكلام هو الحقيقة
فان قالوا الدلايل العقلية تمنع من القول بان افعال العبد مخلوق لله تعالى
فنقول هيهات فان الدلايل العقلية من جانبنا والبراهين القطعية قائمة
على صحة قولنا فلا يمكنكم ان تعدلوا عن الظاهر الى المجاز المسئلة الثالثة
قرى ولكن الله قتلهم ولكن الله رمى بالتخفيف ورفع ما بعده المسئلة
الرابعة فى سبب نزول هذه الاية ثلثة اقاويل الاول وهو قول اكثر المفسرين
انها نزلت فى يوم بدر والمراد انه عليه السلام اخذ قبضة من الحصى و
رمى بها وجوه القوم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا ودخل
فى عينيه ومنخريه منها شى فكانت تلك الرمية سببا للهزيمة وفيه نزلت
هذه الاية والثانى انها نزلت فى يوم خيبر روى انه عليه الصلاة والسلام
اخذ قوسا وهو على باب خيبر ورمى سهما فاقبل السهم حتى قتل ابن ابى الحقيق
وهو على فراشه فانزل الله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى الثالث
انها نزلت فى يوم احد فى قتل ابى بن خلف وذلك انه اتى النبى صلى الله عليه وسلم
بعظم رميم وقال يا محمد من يحيى هذا وهو رميم فقال صلى الله عليه وسلم
يحييه الله كما احياك ثم يميتك ثم يحييك ثم يدخلك النار فاسر يوم
بدر فلما افتدى قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان عندى فرسا
اعلفها كل يوم فرقا من ذرة كى اقتلك عليه فقال صلى الله عليه وسلم بل
انا اقتلك ان شا الله فلما كان يوم احد اقبل يركض ذلك الفرس حتى دنا
من الرسول صلى الله عليه وسلم فاعترض له رجال من المسلمين ليقتلوه
فقال صلى الله عليه وسلم استاخروا ورماه بحربة فكسر ضلعا من اضلاعه
فحمل فمات ببعض الطريق ففى ذلك نزلت هذه الاية والاصح ان هذه
الاية نزلت فى يوم بدر والا لدخل فى اثنا القصة كلام اجنبى عنها وذلك
لا يليق بل لا يبعد ان يدخل تحته ساير الوقايع لان العبرة بعموم اللفظ لا

بخصوص

بخصوص السبب اما قوله تعالى وليبلى المومنين منه بلاء حسنا فهذا معطوف
على قوله ولكن الله رمى والمراد من هذا البلاء الانعام اى لينعم عليهم نعمة
عظيمة بالنصرة والغنيمة والاجر والثواب قال القاضى ولولا ان المفسرين
اتفقوا على حمل البلاء ههنا على النعمة والا لكان يحتمل المحنة بالتكليف فيما بعده
من الجهاد حتى يقال ان الذى فعله تعالى يوم بدر كان كالسبب فى حصول
تكليف شاق عليهم فيما بعد ذلك من الغزوات ثم انه تعالى ختم هذا بقوله
ان الله سميع عليم اى سميع لكلامكم عليم باحوال قلوبكم وهذا يجرى مجرى التحذير
والترهيب لئلا يغتر العبد بظواهر الامور ويعلم ان الخالق تعالى مطلع على
كامن ضماير القلوب والله اعلم قوله تعالى ذلكم وان الله موهن كيد
الكافرين ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح وان تنتهوا فهو خير لكم
وان تعودوا نعد ولن تغنى عنكم فئتكم شيئا ولو كثرت وان الله مع
المؤمنين قرا نافع وابن كثير وابو عمرو موهن بتشديد الهاء من التوهين
كيد بالنصب وقرا حفص عن عاصم موهن كيد بالاضافة والباقون
موهن بالتخفيف كيد بالنصب ومثله قوله كاشفات ضره بالتنوين وبالاضافة
المسئلة الثانية الكلام فى ذلكم ومحله من الاعراب كما فى قوله تعالى ذلكم
فذوقوه المسئلة الثالثة توهين الله تعالى كيدهم يكون باشيا باطلاع
المؤمنين على عوراتهم والقا الرعب فى قلوبهم وتفريق كلمتهم ونقض ما ابرموا
بسبب اختلاف عزايمهم قال ابن عباس رضى الله عنهما ينبى رسول الله صلى الله
عليه وسلم انى اوهنت كيد عدوك حتى قتلت صناديدهم واسرت اشرافهم
اما قوله تعالى ان تستفتحوا فقد جاكم الفتح ففيه قولان الاول وهو قول
الحسن ومجاهد والسدى انه خطاب للكفار وروى ان ابا جهل قال
يوم بدر اللهم انصر افضل الفريقين واحقهما بالنصر وروى انه قال
اللهم اينا كان اقطع للرحم وافجر فاهلكه الغداة وقال السدى ان
المشركين لما ارادوا الخروج الى بدر اخذوا استار الكعبة وقالوا اللهم
انصر اعلى الجندين واهدى الفيتين واكرم الحزبين فقد جاكم الفتح وقال
وافضل الدينين فانزل الله تعالى هذه الاية والمعنى ان تستفتحوا اى ان
تستنصروا لاهدى الفيتين واكرم الحزبين فقد جاكم الفتح وقال
اخرون ان تستقضوا فقد جاكم القضا والقول الثانى انه خطاب للمومنين
روى انه عليه السلام لما راى المشركين وكثرة عددهم وعددهم استغاث بالله
وكذلك الصحابة وطلب ما وعد الله به من احدى الطايفتين وتضرع الى
الله تعالى فقال تعالى ان تستفتحوا فقد جاكم الفتح والمراد منه طلب النصرة التى
تقدم بها الوعد فقال جاكم الفتح اى حصل ما وعدتم فاشكروا الله تعالى والزموا
طاعته قال القاضى وهذا القول اولى لان قوله فقد جاكم الفتح لا يليق الا
بالمومنين اما لو حملت الفتح على البيان والحكم والقضا لم يمتنع ان يراد به
الكفار اما قوله وان تنتهوا فهو خير لكم فتفسير هذه الاية تفرع على ما ذكرنا من

ان قوله ان تستفتحوا فقد جاكم الفتح خطاب للمومنين او للكفار اما قوله تعالى وا
وان تنتهوا فهو خير لكم فان قلنا ان ذلك خطاب للكفار كان تاويل هذه الاية
وان تنتهوا عن قتال الرسول وعداوته وتكذيبه فهو خير لكم اما في الدين فبالخلاص
من العقاب والفوز والثواب واما في الدنيا فبالخلاص من القتل والاسر والنهب
ثم قال وان تعودوا الى القتال نعد اى اسلطه عليكم وقد شاهدتم ذلك يوم
بدر وعرفتم تاثير نصرة الله تعالى للمومنين عليكم ولن تغني عنكم كثرة الجموع كما لم
تغن ذلك يوم بدر واما ان قلنا ان ذلك خطاب للمومنين كان تاويل هذه الاية
وان تنتهوا عن المنازعة في امر الانفال وتنتهوا عن طلب الفدا على الاسر فقد كان
وقع بينهم نزاع يوم بدر في هذه الاشيا حتى عاتبهم الله تعالى بقوله لولا كتاب
من الله سبق فقال تعالى ان تنتهوا عن مثله فهو خير لكم وان تعودوا الى تلك
المنازعة نعد الى ترك نصرتكم لان الوعد بنصرتكم مشروط بشرط استمراركم
على الطاعة وترك المخالفة ثم لا ينفعكم الفئة الكثيرة فان الله لا يكون
الا مع المومنين الذين لا يرتكبون الذنوب واعلم ان اكثر المفسرين حملوا
قوله ان تستفتحوا على انه خطاب للكفار واحتجوا بقوله تعالى بعد
وان تعودوا نعد وظنوا ان ذلك لا يليق الا بالقتال ونحن قد بينا ان ذلك
يحتمل حمله على ماذكرناه من احوال المومنين فسقط هذا الترجيح والله
اعلم اما قوله تعالى وان الله مع المومنين قرا نافع وابن عامر وحفص
عن عاصم وان الله بفتح الالف في ان والباقون بكسرها اما الفتح فعلى
تقدير ولان الله مع المومنين وقيل هو معطوف على قوله وان الله موهن كيد
الكافرين واما الكسر فبالابتدا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وانتم تسمعون ولا تكونوا كالذين
قالوا سمعنا وهم لا يسمعون ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين
لا يعقلون ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون
اعلم انه تعالى لما خاطب المومنين بقوله ان تنتهوا فهو خير لكم وان
تعودوا نعد ولن تغني عنكم فئتكم شيا ابتعه بتاديبهم يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وانتم تسمعون ولم يبين انهم ماذا
يسمعون الا ان الكلام من اول السورة الى هذا الموضع لما كان واقعا
في الجهاد علم ان المراد وانتم تسمعون نداه في الجهاد ثم ان الجهاد يشتمل
على امرين احدهما المخاطرة بالنفس والثاني الفوز بالاموال ولما كانت
المخاطرة بالنفس شاقة شديدة على كل احد كان ترك المال بعد القدرة
على اخذه شاقا شديدا لا جرم بالغ الله في التاديب في هذا الباب فقال
اطيعوا الله ورسوله في الاجابة الى الجهاد والاجابة الى ترك المال اذا
امركم الله بتركه والمقصود تقرير ماذكرناه في تفسير قوله تعالى قل الانفال
لله والرسول فان قيل لم قال ولا تولوا عنه فجعل الكناية واحدة مع انه تقدم
ذكر الله ورسوله قلنا انه تعالى امر بطاعة الله وطاعة رسوله ثم قال

ولا تولوا عنه

ولا تولوا عنه لان التولي انما يصح في حق الرسول بان يعرضوا عنه وعن
قبول قوله وعن معونته في الجهاد ثم قال مؤكدا لذلك ولا تكونوا كالذين
قالوا سمعنا وهم لا يسمعون والمعنى ان الانسان لا يمكنه ان يقبل التكاليف
وان يلتزمه الا بعد ان يسمعه فجعل والمعنى السماع كناية عن القبول
ومنه قولهم سمع الله لمن حمده والمعنى لا تكونوا كالذين يقولون بالسنتهم
انا قبلنا تكاليف الله ثم انهم بقلوبهم لا يقبلونها وهو صفة المنافقين كما
اخبر الله عنهم بقوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم
قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن ثم قال تعالى ان شر الدواب عند الله الصم
البكم الذين لا يعقلون واختلفوا في الدواب فقيل شبههم بالدواب لجهلهم
وعدولهم عن الانتفاع بما يقولون ويقال لهم فلذلك وصفهم بالصمم
والبكم وانهم لا يعقلون وقيل بل هم من الدواب لانه اسم لما دب على الارض ولم
يذكره في معرض التشبيه بل وصفهم بصفة تليق بهم على طريق الذم كما يقال
لمن لا يفهم الكلام هو شبح جيد وقال على وجه الذم ولو علم الله فيهم خيرا
لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا عنه وهم معرضون والمعنى ان كل ما كان حاصلا
فانه يجب ان يعلمه تعالى فعدم علمه بوجوده من لوازم عدمه فلا جرم حسن
التعبير عن عدمه في نفسه بعدم علم الله بوجوده من لوازم عدمه وتقدير
الكلام لو حصل فيهم خيرا لاسمعهم الله تعالى الحجج والمواعظ سماع تعليم
وتفهيم ولو اسمعهم بعد ان علم انه لا خير فيهم لم ينتفعوا بها ولتولوا وهم معرضون
وقيل ان الكفار سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحيي لهم قصي
بن كلاب وغيره من امواتهم ليخبروهم بصحة نبوته فبين الله تعالى
انه لو علم فيهم خيرا وهو انتفاعهم بقول هولا الاموات لاحياهم حتى
يسمعوا كلامهم ولكنه تعالى علم منهم انهم لا يقولون هذا الكلام الا على
سبيل العناد والتعنت وانهم لو سمعهم الله كلامهم لتولوا عن قبول الحق
ولاعرضوا عنه وفي هذه الاية مسايل المسئلة الاولى انه تعالى حكم
عليهم بالتولي عن الدلايل وبالاعراض عن الحق وانهم لا يقبلونه البته ولا
ينتفعون به البتة واقول وجب ان يكون صدور الايمان منهم محالا لانه
لو صدر الايمان لكان اما ان يوجد ذلك الايمان مع بقا هذا الخبر
صدقا او مع انقلابه كذبا والاول محال لان وجود الايمان مع الاخبار
عن عدم الايمان فيكون الاخبار صدقا لانه جمع بين النقيضين وهو
محال والثاني محال لان انقلاب فيكون الاخبار صدقا لانه خبر الله
الصدق كذبا محال لا سيما في الزمان المنقضي وهكذا القول في انقلاب
علمه جهلا وتقريره سبق مرارا والله اعلم المسئلة الثانية النحويون
يقولون كلمة لو وضعت للدلالة على انتفا الشي لانتفا غيره فاذا قلت
لو جيتني لاكرمتك افاد انه ما حصل المجي وما حصل الاكرام ومن الفقها
من قال انه لا يفيد الا الاستلزام فاما الانتفا لاجل انتفا الغير فلا

فلا يمنع هذا اللفظ والدليل الاية والخبر اما الاية فهي هذه الاية وتقريره
ان كلمة لو لو افادت ما ذكروه لكان قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم
يقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم ثم قال ولو اسمعهم لتولوا فيكون معناه
انه ما اسمعهم وانهم ما تولوا لكن عدم التولي خير من الخيرات فاول الكلام يقتضي
نفي الخير واخره يقتضي حصول الخير وذلك متناقض فثبت ان القول
بان كلمة لو تفيد انتفا الشي لانتفا غيره يوجب هذا التناقض فوجب
ان لا يصار اليه واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم نعم الرجل صهيب
لو لم يخف الله لم يعصه فلو كانت لفظة لو تفيد ما ذكروه لصار المعنى
انه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فثبت ان كلمة لو لا تفيد انتفا الشي
لانتفا غيره وانما تفيد مجرد الاستلزام واعلم ان هذا الدليل حسن
الا انه على خلاف قول جمهور الادبا المسئلة الثالثة اعلم ان معلومات
الله تعالى على اربعة اقسام احدها جملة الموجودات والثاني جملة المعدومات
والثالث ان كل واحد من المعدومات لو كان موجودا كيف يكون حاله والرابع
ان كل واحد من الموجودات لو كان معدوما كيف يكون حاله والعلمان الاولان
علم بالواقع والعلمان الثانيان علم بالمقدر الذي هو غير واقع فقوله ولو
علم الله فيهم خيرا لاسمعهم من القسم الثاني وهو العلم بالمقدرات وليس
من اقسام العلم بالواقعات ونظيره قوله تعالى حكاية عن المنافقين لئن
اخرجتم لنخرجن معكم وان قوتلتم لننصرنكم فقال تعالى لئن اخرجوا لا
يخرجون معهم وان قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار ثم لا
ينصرون فعلم تعالى المعدوم لو كان موجودا كيف يكون حاله قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله والرسول اذا دعاكم لما
يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانكم اليه تحشرون في
الاية مسايل المسئلة الاولى قال ابو عبيدة والزجاج استجيبوا معناه
اجيبوا وانشدوا قول الشاعر   فلم يستجبه عند ذاك مجيب المسئلة
الثانية اكثر الفقها على ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الاية على صحة
قولهم من وجهين الاول ان كل من امره الله بفعل فقد دعاه الى ذلك الفعل
وهذه الاية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعاه الله اليه فان
قيل قوله استجيبوا امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع الا
فيه فيرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب وهو يقتضي اثبات
الشي بنفسه وهو محال والجواب ان من المعلوم بالضرورة ان كل ما امر الله
فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا على هذا المعنى لكان
هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات وانه عبث فوجب حمله على فايدة زايدة
وما ذاك الا الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل ومما يؤكد هذا ان قوله
تعالى بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون جار
مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب الوجه الثاني في الاستدلال

بهذه الاية

بهذه الاية على ثبوت هذا المطلوب ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه
وسلم مر على باب ابي بن كعب وهو في الصلاة فناداه فعجل في صلاته ثم
جا فقال ما منعك من اجابتي قال كنت اصلي قال الم تخبر فيما اوحي الي استجيبوا
لله وللرسول فقال لا جرم لا تدعوني الا اجبتك والاستدلال به ان النبي
صلى الله عليه وسلم لما دعاه فلم يجبه لامه على ترك الاجابة وتمسك في
تقرير ذلك اللوم بهذه الاية فلولا دلالة هذه الاية على الوجوب والا لما
صح ذلك الاستدلال وقول من يقول مسئلة الامر هل يفيد الوجوب
ام لا مسئلة قطعية فلا يجوز التمسك فيه بخبر الواحد ضعيف لانا لا نسلم
ان مسئلة ان الامر للوجوب مسئلة قطعية بل هي عندنا مسئلة ظنية لان
المقصود منها العمل والدلايل الظنية كافية في المطالب العملية فان قالوا
انه تعالى ما امرنا بالاجابة على الاطلاق بل بشرط خاص وهو قوله اذا دعاكم
لما يحييكم فلم قلتم ان هذا الشرط حاصل في جميع الاوامر قلنا قصة ابي بن كعب
تدل على ان هذا الحكم عام وغير مخصوص بشرط معين وايضا فلا يمكن
حمل الحياة ههنا على نفس الحياة لان احيا الحي محال فوجب حمله على شي اخر
وهو الفوز بالثواب وكل ما دعا الله اليه ورغب فيه فهو مشتمل على الثواب
فكان هذا الحكم عاما في جميع الاوامر وذلك يفيد المطلوب والله اعلم
المسئلة الثالثة ذكروا في قوله اذا دعاكم لما يحييكم وجوها الاول قال
السدي هو الايمان والاسلام وفيه الحياة لان الايمان حياة القلب والكفر
موته يدل عليه قوله تعالى يخرج الحي من الميت قيل المومنين من الكافرين
الثاني قال قتادة يعني القران اي اجيبوه الى ما في القران ففيه الحياة
والنجاة والعصمة وانما سمي القران بالحياة لان القران سبب العلم والعلم حياة
فجاز ان يسمى سبب الحياة حياة والثالث قال الاكثرون قوله تعالى لما
يحييكم هو الجهاد ثم في سبب تسمية الجهاد بالحياة وجوه احدها ان وهن
احد العدوين حياة للعدو الثاني فامر المسلمين انما يعظم ويقوى بسبب الجهاد
مع الكفار وثانيها ان الجهاد سبب لحصول الشهادة وهي توجب الحياة
الدايمة قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا
عند ربهم يرزقون وثالثها ان الجهاد قد يفضي الى القتل والقتل يوصل الى
الدار الاخرة والدار الاخرة معدن الحياة قال الله تعالى وان الدار
الاخرة لهي الحيوان اي الحيوة الدايمة والقول الرابع لما يحييكم اي لكل حق
وصواب وعلى هذا التقدير فيدخل فيه القران والايمان والجهاد وكل
اعمال البر والطاعة والمراد من قوله تعالى لما يحييكم الحيوة الطيبة الدايمة
كما قال فلنحيينه حيوة طيبة المسئلة الرابعة قوله تعالى واعلموا ان الله
يحول بين المرء وقلبه يختلف تفسيره بحسب اختلاف الناس في القضا والقدر
اما القايلون بالجبر فقال الواحدي حكاية عن ابن عباس والضحاك يحول
بين المومن وبين معصيته فالسعيد من اسعده الله والشقي من اضله الله

والقلوب بيد الله تعالى يقلبها كيف يشا فاذا اراد الكافر ان يومن والله تعالى
لا يريد ايمانه حال بينه وبين قلبه واذا اراد المومن ان يكفر والله تعالى
لا يريد كفره حال بينه وبين قلبه واقول قد دللنا بالبراهين العقلية على
صحة ان الامر كذلك وذلك لان الاحوال القلبية اما العقايد واما
ارادات والدواعي اما العقايد فهي اما العلم واما الجهل اما العلم فيمتنع ان يقصد
الفاعل الى تحصيله الا اذا علم كونه علما ولا يعلم ذلك الا اذا علم كون ذلك الاعتقاد
مطابقا للمعلوم ولا يعلم ذلك الا اذا سبق علمه بالمعلوم وذلك يوجب توقف
الشي على نفسه واما الجهل فالانسان البته لا يختاره ولا يريده الا اذا ظن
ان ذلك الاعتقاد علم ولا يحصل له هذا الظن الا اذا سبق جهل اخر
وذلك يوجب توقف الشي على نفسه واما الدواعي والارادات فحصولها ان لم
يكن لفاعل فقد تم الحدوث لا عن محدث وان كان لفاعل فذلك الفاعل اما
العبد واما الله تعالى والاول باطل والا لزم توقف ذلك القصد على قصد
اخر وهو محال فتعين ان يكون فاعل الاعتقادات والارادات والدواعي
هو الله تعالى فنقول القران دل على ان احوال القلوب من الله والدلايل العقلية
دلت على ذلك ثبت ان الحق ما ذكرناه واما القايلون بالقدر فقالوا
لا يجوز ان يكون المراد من هذه الاية ما ذكرتم وبيانه من وجوه الاول
قال الجبائي من حال الله بينه وبين الايمان فهو عاجز وامر العاجز سفه ولو جاز
ذلك لجاز ان يامرنا الله تعالى بصعود السماء وقد اجمعوا على ان الزمن لا
يومر بالصلاة قايما فكيف يجوز ذلك على الله تعالى وقد قال تعالى لا يكلف
نفسا الا وسعها وقال في المظاهر فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
فاسقط فرض الصوم فيمن لا يستطيعه الوجه الثاني انه تعالى امر
بالاستجابة لله وللرسول وذكر هذا الكلام في معرض الزجر والتحذير
عن ترك الاجابة ولو كان المراد ما ذكرتم لكان ذلك عذرا واضحا في ترك
الاجابة ولا يكون زجرا عن ترك الاجابة الوجه الثالث انه تعالى انزل القران
ليكون حجة للرسول صلى الله عليه وسلم على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول
ولو كان المعنى ما ذكرتم لصارت هذه الاية من اقوى الدلايل للكفار على الرسول
صلى الله عليه وسلم ولقالوا انه تعالى لما منعنا عن الايمان فكيف يامرنا به فثبت
بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل الاية على ما قاله اهل الجبر قالوا ونحن نذكر في الاية وجوها
اخرى فالاول انه تعالى يحول بين المرء وبين الانتفاع بقلبه بسبب الموت يعني بذلك
ان بادروا بالاستجابة فيما امر منكم من الجهاد وغيره قبل ان ياتيكم الموت الذي
لا بد منه يحول بينكم وبين الطاعة والتوبة قال القاضي ولذلك قال الله تعالى عقيبه
ما يدل عليه وهو قوله تعالى وانكم اليه تحشرون والمقصود من هذه الاية الحث
على الطاعة قبل نزول الموت الذي يمنع منها الثاني ان المراد انه تعالى يحول بين
المرء وبين ما يتمناه ويريده بقلبه فان الاجل يحول دون الامل فكانه قيل بادروا
الى الاعمال الصالحة ولا تعتمدوا على ما يقع في قلوبكم من توقع طول البقا فان ذلك غير

الاجابة

موثوق به وانما حسن اطلاق لفظ القلب على الاماني الحاصلة في القلب
لان تسمية الشي باسم ظرفه جايز كقولهم سال الوادي الثالث ان المومنين
كانوا خايفين من القتال يوم بدر فكانه قيل لهم سارعوا الى الطاعة ولا
تمتنعوا عنها بسبب ما تجدون في قلوبكم من الضعف والجبن فان الله تعالى
يغير تلك الاحوال فيبدل الضعف بالقوة والجبن بالشجاعة لانه تعالى مقلب
القلوب الرابع قال مجاهد المراد من القلب ههنا العقل فكان المعنى انه تعالى
يحول بين المرء وعقله والمعنى بادروا الى الاعمال وانتم تعقلون فانكم لا تامنون
زوال العقل الذي عند ارتفاعه يبطل التكليف وجعل القلب كناية عن العقل جايز
كما قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي لمن كان له عقل الخامس
قال الحسن معناه ان الله حايل بين المرء وبين قلبه والمعنى ان قربه تعالى من عبده
اشد من قرب العبد منه والمقصود التنبيه على انه تعالى لا يخفى عليه شي مما في باطن
العبد ومما في ضميره ونظيره قوله تعالى وهو اقرب اليه من حبل الوريد فهذه
جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب لاصحاب الجبر والقدر ثم قال تعالى
وانكم اليه تحشرون اي واعلموا انكم تحشرون الى الله ولا تتركون مهملين معطلين
ومنه ترغيب شديد في العمل وتحذير عن الكسل والغفلة قوله تعالى واتقوا
فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا ان الله شديد العقاب
اعلم انه تعالى كما حذر الانسان ان يحال بينه وبين قلبه فكذلك حذره من الفتن
والمعنى واحذروا فتنة ان نزلت بكم لم تقتصر على الظالمين خاصة بل تتعدى اليكم
جميعا وتصل الى الصالح والطالح وعن الحسن نزلت في علي وعمار وطلحة والزبير
وهو يوم الجمل خاصة قال الزبير نزلت فينا وقراناها وما ظننا انا اهلها فاذا
نحن المعنيون بها وعن السدي نزلت في اهل بدر فاقتتلوا يوم الجمل وروي ان الزبير
كان يساير النبي صلى الله عليه وسلم يوما اذ اقبل علي فضحك اليه الزبير فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم كيف حبك لعلي فقال يا رسول الله احبه كحبي لولدي فقال
فكيف انت اذا ضرب بها بيله فان قيل كيف جاز دخول النون المؤكدة في جواب الامر
قلنا فيه وجهان الاول جواب الامر جا بلفظ النهي ومتى كان كذلك جاز ادخال النون
المؤكدة في ذلك النهي كقولك انزل عن الدابة لا تطرحنك او لا تطرحنك كقوله تعالى
يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان الثاني ان التقدير واتقوا فتنة تصيبن
الذين ظلموا منكم خاصة الا انه جا بصيغة النهي مبالغة في اختصاص الفتنة بالظالمين
كان الفتنة نهيت عن ذلك الاختصاص على سبيل الاستعارة ثم قال واعلموا ان الله
شديد العقاب والمراد منه الحث على لزوم الاستقامة خوفا من عقاب الله فان قيل
حاصل الكلام في الاية انه تعالى يخوفهم من عذاب لو نزل لعم المذنب وغيره فكيف
يليق برحمة الرحيم الحكيم ان يوصل الفتنة والعذاب الى من لم يذنب قلنا انه قد ينزل
الموت والفقر والعمى والزمانة بعبده ابتدا اما لانه يحسن منه ذلك لحكم المالكية
او لانه علم اشتمال ذلك على نوع من انواع الصلاح على اختلاف المذهبين واذا جاز ذلك
لاحد هذين الوجهين فكذا ههنا والله اعلم قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليل

مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَاوَلكم وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِ
وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ اعلم انه تعالى لما امرهم بطاعته
وطاعة رسوله ثم امرهم باتقا المعصية اكد ذلك التكليف بهذه الاية وذلك
لانه تعالى بين انهم كانوا قبل ظهور الرسول صلى الله عليه وسلم على غاية القلة
والذلة وبعد ظهوره صاروا في غاية العز والرفعة وذلك يوجب عليهم الطاعة
وترك المخالفة اما بيان الاحوال التي كانوا عليها قبل ظهور محمد صلى الله عليه وسلم
فمن وجوه اولها انهم كانوا قليلين في العدد وثانيها انهم كانوا مستضعفين و
هوان غيرهم يستضعفهم والمراد من هذا الاستضعاف انهم كانوا يخافون
ان يتخطفهم الناس والمعنى انهم كانوا اذا خرجوا من بلدهم خافوا ان يتخطفهم
العدو لانهم كانوا يخافون مشركي العرب لقربهم منهم وشدة عداوتهم لهم
ثم بين تعالى انهم بعد ان كانوا كذلك قلبت تلك الاحوال بالسعادات
والخيرات فاولها انه اواهم والمراد انه تعالى نقلهم الى المدينة فصاروا امنين
من شر الكفار وثانيها قوله تعالى وايدكم بنصره والمراد منه وجوه النصر في يوم
بدر وثالثها قوله ورزقكم من الطيبات وهوانه تعالى احل لهم الغنايم بعد ان كانت
محرمة على من قبل هذه الامة ثم قال لعلكم تشكرون اي نقلناكم من الشدة الى
الرخاء ومن البلاء الى النعماء والالاء حتى تشتغلوا بالشكر والطاعة فكيف يليق بكم
ان تشتغلوا بالمنازعة والمخاصمة بسبب الانفال قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا
أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ اعلم انه تعالى لما ذكر انه رزقهم
من الطيبات فههنا منعهم من الخيانة وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اختلفوا
في المراد بتلك الخيانة على اقوال الاول قال ابن عباس رضي الله عنه نزلت في ابي
لبابة حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قريظة لما حاصرهم وكان
اهله وولده فيهم فقالوا يا ابا لبابة ما ترى انزل على حكم سعد بن معاذ فينا الله
فاشار ابو لبابة الى حلقه اي انه الذبح فلا تفعلوا فكان ذلك ابن زيد نهاهم
ان يخونوا كما صنع المنافقون يظهرون الايمان ويسرون الكفر الرابع
عن جابر بن عبد الله ان ابا سفين خرج من مكة فعلم النبي صلى الله عليه و
سلم خروجه وعزم على الذهاب اليه فكتب رجل من المنافقين اليه ان محمدا يريدكم
فخذوا حذركم فانزل الله هذه الاية الخامس قال الزهري والكلبي نزلت في حاطب
ابن ابي بلتعة حين كتب الى اهل مكة لما هم النبي صلى الله عليه وسلم بالخروج اليها
حكاه الاصم السادس قال القاضي الاقرب ان خيانة الله غير خيانة رسوله و
خيانة الرسول صلى الله عليه وسلم غير خيانة الامانة لان العطف يقتضي المغايرة
اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امرهم ان لا يخونوا في الغنايم وجعل ذلك خيانة الله
لانها خيانة لعطيته وخيانة لرسوله لانه القيم بقسمتها فمن خانها فقد خان الرسول
صلى الله عليه وسلم وهذه الغنيمة قد جعلها الله امانة في ايدي الغانمين والزمهم
ان لا يتناولوا الا شيئا منها فصارت وديعة والوديعة امانة بيد المودع

فمن خان

فمن خاف منهم فيها فقد خان امانة الناس اذ الخيانة ضد الامانة ويحتمل ان يريد بالامانة
كلما تعبد به وعلى هذا التقدير فدخل فيه الغنيمة وغيرها فكان معنى الاية ايجاب اداء
التكاليف باسرها على سبيل التمام والكمال من غير نقص ولا اخلال واما الوجوه المذكورة
في سبب نزول الاية فهي داخلة فيها لكن لا يجب قصر الاية عليها لان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف معنى الخون النقص كما
ان معنى الوفا التمام ومنه تخونه اذا تنقصه ثم استعمل في ضد الامانة والوفا
لانك اذا خنت الرجل في شي فقد ادخلت عليه النقصان فيه المسئلة الثالثة في قوله
تعالى وتخونوا اماناتكم وجوه الاول التقدير ولا تخونوا اماناتكم والدليل عليه
ما روي عن ابن عبد الله ولا تخونوا اماناتكم الثاني التقدير ولا تخونوا الله والرسول
فانكم ان فعلتم ذلك فقد خنتم اماناتكم والعرب قد تذكر الجواب تارة بالفاء واخرى
بالواو ومنهم من انكر ذلك واما قوله تعالى وانتم تعلمون ففيه وجوه الاول
وانتم تعلمون انكم تخونون يعني ان الخيانة توجد منكم عن تعمد لا عن سهو الثاني وانتم علما
تعلمون قبح القبيح وحسن الحسن ثم انه لما كان الداعي الى الاقدام على الخيانة هو حب
الاموال والاولاد بين تعالى انه يجب على العاقل ان يحترز عن المفاسد المتولدة من
ذلك الحب فقال انما اموالكم واولادكم فتنة لانها تشغل القلب بالدنيا وتصير
حجابا عن خدمة المولى ثم قال وان الله عنده اجر عظيم تنبيها على ان سعادات الاخرة
خير من سعادات الدنيا لانها اعظم في الشرف واعظم في القوة واعظم في المدة
لانها تبقى بقا لا نهاية له فهذا هو المراد من وصف الله تعالى الاجر الذي عنده بالعظم
ويمكن ان يتمسك في باب ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح بهذه
الاية لان الاشتغال بالنوافل يفيد الاجر العظيم عند الله والاشتغال بالنكاح
يفيد الولد ويوجب الحاجة الى المال وذلك فتنة ومعلوم ان ما افضى الى الاجر العظيم
عند الله فهو خير مما افضى الى الفتنة قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ
يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ اعلم انه
تعالى لما حذرهم عن الفتنة بالاموال والاولاد وفي الاية مسايل المسئلة الاولى
لقايل ان يقول ادخال الشرط في الحكم انما يحسن في حق من كان جاهلا بعواقب الامور و
ذلك لا يليق بالله تعالى والجواب ان قولنا ان كان كذا كان كذا لا يفيد الا كون الشرط
مستلزما للجزا فاما ان وقوع الشرط مشكوك او معلوم فذلك غير مستفاد من هذا
اللفظ سلمنا انه يفيد هذا الا انه تعالى يعامل العباد في الجزا معاملة الشاك وعليه
قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم ونعلم الصابرين المسئلة الثانية هذه
القضية الشرطية شرطها شي واحد وهو تقوى الله تعالى وذلك يتناول اتقا الله
تعالى في جميع الكباير وانما خصصنا هذا بالكباير لانه تعالى ذكر في الجزا تكفير السيئات
والجزا يجب ان يكون مغايرا للشرط فحملنا التقوى على تقوى الكباير وحملنا السيئات على
الصغاير ليظهر الفرق بين الشرط والجزا واما الجزا المرتب على هذا الشرط فامور
ثلثة الاول قوله تعالى يجعل لكم فرقانا والمعنى انه تعالى يفرق بينهم وبين الكفار ولما كان
اللفظ مطلقا وجب حمله على جميع الفروق الحاصلة بين المؤمنين وبين الكفار فنقول هذا

والاولاد يجب مع التقوى كالعدى عن
نزلنا السبل والهوى في كتبه الامر

الفرقان اما ان يعتبر فی احوال القلوب وهی الاحوال الباطنة او فی الاحوال الظاهرة
اما فی احوال القلوب فامور احدها انه تعالی یخص المومنین بالهدایة والمعرفة
وثانیها انه یخص قلوبهم وصدورهم بالانشراح کما قال افمن شرح الله صدره للاسلام
فهو علی نور من ربه وثالثها انه یزیل اثر الغل والحقد والحسد عن قلوبهم ویزیل المکر والخداع عن
صدورهم مع ان المنافق والکافر یکون قلبه مملوا من هذه الاحوال الخسیسة
والاخلاق الذمیمة والسبب فی حصول هذه الامور ان القلب اذا صار مشرقا
بطاعة الله تعالی زالت عنه کل هذه الظلمات لان معرفة الله نور وهذه الاخلاق
ظلمات واذا ظهر النور فلا بد من زوال هذه الظلمة واما فی الاحوال الظاهرة
فالله تعالی یخص المسلمین بالعلو والظفر والنصر کما قال فلله العزة ولرسوله وللمومنین
وکما قال تعالی لیظهره علی الدین کله ولو کره الکافرون واما الکافر والفاسق
بالعکس من ذلك واما فی احوال الاخرة فالثواب والمنافع الدایمة والتعظیم من الله
ومن الملئکة وکل هذه الاحوال داخلة فی الفرقان والنوع الثانی من الجزاء المرتب
علی التقوی قوله تعالی ویکفر عنکم سیاتکم فنقول ان حملنا قوله تعالی ان تتقوا الله
علی الاتقاء عن الکفر کان المراد بقوله ویکفر عنکم سیاتکم جمیع السیئات التی وجدت قبل الکفر وان حملناه علی الاتقاء عن الکبایر کان المراد من هذا تکفیر الصغایر
والنوع الثالث قوله تعالی ویغفر لکم اعلم ان المراد من تکفیر السیئات سترها
فی الدنیا ومن المغفرة ازالتها لئلا یلزم التکرار والله اعلم ثم قال والله ذو الفضل
العظیم ومن کان کذلك فانه اذا وعد بشیء وفی به واعلم انا قلنا ان افضال الله اعظم
من افضال غیره لوجوه الاول ان کل من سوی الحق سبحانه وتعالی فانه لا یتفضل ولا
یحسن الا اذا حصلت فی قلبه داعیة الافضال والاحسان وتلك الداعیة
حادثة فلا تحصل الا بتخلیق الله تعالی وعند هذا ینکشف ان المتفضل لیس الا
الله تعالی الذی خلق تلك الداعیة الموجبة لذلك الفعل الثانی ان کل من یتفضل
فانما یتفضل لیستفید به نوعا من انواع الکمال اما عوضا من الله تعالی او عوضا من
الله تعالی المدح والثناء او عوضا من نوع اخر وهو دفع الالام الحاصلة
فی القلب بسبب الرقة الجنسیة والله تعالی یعطی ویتفضل ولا یطلب به شیئا
من الاعواض لانه کامل لذاته وما کان حاصلا للشیء لذاته امتنع ان
یستفیده من غیره الثالث ان کل من تفضل علی الغیر فان المتفضل علیه
یصیر ممنونا منه ذلك المتفضل وذلك منفر اما الحق سبحانه وتعالی
فانه الموجد لذات کل احد ولجمیع صفاته فلا یحصل الاستنکاف من قبول
احسانه الرابع ان کل من تفضل علی غیره فانه لا ینتفع المتفضل علیه
بذلك المتفضل الا اذا حصلت له عین ناظرة واذن سامعة ومعدة
هاضمة حتی ینتفع بذلك الاحسان وعند هذا ینکشف ان المتفضل هو الله
فی الحقیقة فثبت بهذه الوجوه صحة قوله والله ذو الفضل العظیم قوله تعالی
واذ یمکر بك الذین کفروا لیثبتوك او یقتلوك او یخرجوك ویمکرون
ویمکر الله والله خیر الماکرین اعلم انه تعالی لما ذکر المومنین

والحمد

نعمه علیهم بقوله واذکروا اذ انتم قلیل مستضعفون فی الارض فکذا ذکر
رسوله نعمه علیه وهو دفع کید المشرکین ومکر الماکرین عنه وهذه السورة
مدنیة قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وغیرهم من المفسرین ان مشرکی
قریش تامروا فی دار الندوة ودخل علیهم ابلیس فی صورة شیخ وذکر انه
من اهل نجد فقال بعضهم قیدوه نتربص به ریب المنون فقال ابلیس لا مصلحة
فیه لانه یغضب له قومه فتسفك فیه الدماء وقال بعضهم اخرجوه عنکم تستریحوا
من اذاه لکم فقال ابلیس لا مصلحة فیه لانه یجمع طایفة علی نفسه ویقاتلکم بهم
وقال ابو جهل الرای ان یجتمع من کل قبیلة رجل فیضربوه باسیافهم ضربة
واحدة فاذا قتلوه تفرق دمه فی القبایل فلا یقوی بنو هاشم علی محاربة قریش
کلهم فیرضون باخذ الدیة فقال ابلیس هذا هو الرای الصواب فاوحی الله تعالی
الی نبیه صلی الله علیه وسلم ذلك واذن له فی الخروج الی المدینة وامره ان
لا یبیت مضجعه واذن الله له فی الهجرة وامر علیا ان یبیت فی مضجعه وقال له
تشح ببردتی فانه لن یخلص الیك امر تکرهه وباتوا مترصدین فلما اصبحوا ساروا
الی مضجعه فابصروا علیا فبهتوا وخیب الله سعیهم فقوله تعالی لیثبتوك قال
ابن عباس رضی الله عنه لیوثقوك ویشدوك وکل من شد فقد اثبت لانه لا یقدر
علی الحرکة ولهذا یقال لمن اشتدت به علة او جراحة تمنعه من الحرکة قد اثبت
فلان فهو مثبت وقیل یسجنوك وقیل یحبسوك وقیل یثبتوك فی بیت فحذف المحل
لوضوح معناه وقرا بعضهم لیبیتوك بالتشدید وقرا النخعی لیبیتوك من
البیات وقوله او یقتلوك وهو الذی حکیناه عن ابی جهل او یخرجوك ای من مکة
ولما ذکر الله تعالی هذه الاقسام الثلثة قال ویمکرون ویمکر الله والله خیر الماکرین
وقد ذکرناه فی سورة ال عمران فی تفسیر قوله تعالی ومکروا ومکر الله والله خیر الماکرین
تفسیر المکر فی حق الله تعالی والحاصل انهم احتالوا فی ابطال امر محمد صلی الله علیه
وسلم والله تعالی نصره وقواه فضاع فعلهم وظهر صنع الله تعالی قال القاضی القصة
التی ذکرناها عن ابن عباس رضی الله عنه موافقة للقران الا ما فیها من حدیث ابلیس
فانه زعم انه کانت صورته موافقة لصورة الانس وذلك باطل لان التغییر اما
ان یکون بفعل الله او من فعل ابلیس والاول باطل لانه لا یجوز من الله تعالی ان یفعل
ذلك التغییر لیعین الکفار علی المکر والثانی ایضا باطل لانه لا یلیق بحکمة الله تعالی
ان یقدر ابلیس علی تغییر نفسه واعلم ان هذا النزاع عجیب فانه لما لم یبعد من الله تعالی
ان یقدر ابلیس علی انواع الوساوس فکیف یبعد منه ان یقدره علی تغییر صورة
نفسه فان قیل کیف قال والله خیر الماکرین ولا خیر فی مکرهم قلنا فیه وجوه
احدها ان یکون المراد اقوی الماکرین فوضع خیر موضع اقوی واشد لینبه
بذلك علی ان کل مکر فانه یبطل فی مقابلة فعل الله تعالی وثانیها ان یکون المراد
خیر الماکرین لو قدر فی مکرهم ما یکون خیرا وحسنا وثالثها ان یکون المراد
الماکرین لیس هو التفضیل بل المراد انه فی نفسه خیر کما یقال الثرید خیر
من الله والله اعلم قوله تعالی واذا تتلی علیهم ایاتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء

بهو

منوله

لقلنا مثل هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب
اليم وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون
وما لهم ان لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه
ان اولياؤه الا المتقون ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم انه تعالى
لما حكى مكرهم في ذات محمد صلى الله عليه وسلم روى ان النضر بن الحرث
خرج الى الحيرة تاجرا واشترى احاديث كليلة ودمنة وكان يقعد مع
المستهزئين والمقتسمين وهو منهم فيقرا عليهم اساطير الاولين فكان
يزعم انها مثل ما يذكره محمد صلى الله عليه وسلم من قصص الاولين فهذا هو
المراد من قوله تعالى قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين وههنا
موضع البحث وذلك لان الاعتماد في كون القران معجزا على انه صلى الله عليه وسلم
تحدى العرب بالمعارضة فلم ياتوا بها وهذا اشارة الى انه اتى بتلك المعارضة
وذلك يوجب سقوط الدليل المعول عليه والجواب ان كلمة لو تفيد انتفا الشي
لانتفاء غيره فقوله تعالى لو نشاء لقلنا مثل هذا يدل على انهم ما شاؤا ذلك القول
وما قالوا فثبت ان النضر بن الحرث واقرانه ما اتوا بالمعارضة وانما اخبروا انه [margin: غيره]
لو شاؤا لاتوا بها وهذا ضعيف لان المقصود انما يحصل لو اتى بالمعارضة
اما مجرد هذا القول فلا فايدة فيه والشبهة الثانية لهم قولهم اللهم ان كان هذا
هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السما او ائتنا بعذاب اليم بنوع اخر من العذاب
اشد من ذلك واشق منه علينا فان قيل هذا الكلام يوجب الاشكال من وجهين
الاول ان قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السما
او ائتنا بعذاب اليم حكاه الله عن الكفار فكان هذا كلام الكفار وهو من جنس نظم
القران فقد حصلت المعارضة في هذا القدر وايضا حكى عنهم انهم قالوا لن نؤمن لك
حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وذلك ايضا كلام الكفار فقد حصل من كلامهم ما يشبه
نظم القران ويعارضه وذلك يدل على حصول المعارضة الثاني ان كفار قريش كانوا
معترفين بوجود الاله وقدرته وكانوا قد سمعوا التهديد الكثير من محمد صلى الله عليه
وسلم وبنزول العذاب فلو كان نزول القران معجزا لعرفوا كونه معجزا لانهم ارباب الفصاحة
والبلاغة ولو عرفوا ذلك لكان اقل الاحوال ان يصيروا شاكين في نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم ولو كانوا كذلك لما اقدموا على قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر
علينا حجارة من السما لان المتوقف الشاك لا يتجاسر على مثل هذه المبالغة وحيث
اتوا بهذه المبالغة علمنا انه ما لاح لهم في القران وجه من وجوه المعجزة والجواب عن الاول
ان الاتيان بهذا القدر من الكلام لا يكفي في حصول المعارضة لان هذا القدر من الكلام
قليل لا يظهر فيه وجوه الفصاحة والبراعة وهذا الجواب لا يتمشى الا اذا قلنا التحدي
ما وقع بجميع السور وانما وقع بالسورة الطويلة التي يظهر فيها قوة الكلام والجواب
عن الثاني هب انهم لم يظهر لهم الوجه في كون القران معجزا الا انه لما كان معجزا في نفسه فسوا
عرفوا ذلك الوجه او لم يعرفوا فانه لا يتفاوت الحال فيه والله اعلم قوله اللهم ان كان هذا
هو الحق قال الزجاج القراة بنصب الحق على خبر كان ودخلت هو للفصل ولا موضع لها

وهي بمنزلة المؤكدة ودخلت ليعلم ان قوله الحق ليس بصفة لهذا وانه خبر قال ويجوز هو
الحق رفعا ولا اعلم احدا قرا بها ولا خلاف بين النحويين في اجازتها ولكن القراة سنة و
روى صاحب الكشاف عن الاعمش انه قراها واعلم انه تعالى لما حكى هاتين الشبهتين
لم يذكر الجواب عن الشبهة الثانية وهو قوله تعالى اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر
علينا بقوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون
وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان تقرير وجه الجواب ان الكفار لما بالغوا وقالوا
اللهم ان كان محمد صلى الله عليه وسلم محقا في قوله فامطر علينا حجارة من السما ذكر تعالى
ان محمدا وان كان محقا في قوله الا انه مع ذلك لا يمطر الحجارة على اعدايه وعلى منكري نبوته
لسببين الاول ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما دام يكون حاضرا معهم فانه تعالى لا
يفعل بهم ذلك تعظيما له وايضا هذا عادة الله مع جميع الانبيا المتقدمين فانه لم يعذب [margin: اي لا يمطر الحجارة من السما]
اهل قرية الا بعد ان خرج رسولهم منها كما كان في حق هود وصالح ولوط فان قيل
لما كان حضوره فيهم مانعا من نزول العذاب عليهم فكيف قال قاتلوهم يعذبهم الله
بايديكم قلنا المراد من الاول عذاب الاستيصال ومن الثاني العذاب الحاصل بالمحاربة
والمقاتلة السبب الثاني قوله تعالى وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وفي تفسيره
وجوه الاول وما كان الله معذب هولا الكفار وفيهم مومنون يستغفرون فاللفظ
وان كان عاما الا ان المراد بعضهم كما يقال قتل اهل المحلة رجلا واقدم اهل البلدة
الفلانية على الفساد والمراد بعضهم كذا يقال الثاني وما كان الله يعذب هولا
الكفار وفي علم الله تعالى انه يكون لهم اولاد يؤمنون بالله ويستغفرونه فوصفوا
بصفة اولادهم وذرياتهم الثالث قال قتادة والسدي وما كان الله معذبهم
وهم يستغفرون اي لو استغفروا لم يعذبوا وما كان المطلوب من هذا الكلام
الاستغفار منهم اي لو اشتغلوا بالاستغفار لما عذبهم الله ولهذا ذهب
بعضهم الى ان الاستغفار ههنا بمعنى الاسلام والمعنى كان معهم قوم كان
في علم الله ان يسلموا منهم ابو سفيان بن الحرث بن المطلب والحرث بن هشام وحكيم
بن حزام وعدد كثير والمعنى وما كان الله معذبهم مع ان في علم الله تعالى ذلك
هذه الاية على ان الاستغفار امان ان فيهم من يؤول امره الى الايمان المسئلة
الثانية قال اهل المعاني دلت هذه الاية على ان الاستغفار امان وسلامة من العذاب
قال ابن عباس رضي الله عنه كان فيهم امانان نبي الله والاستغفار اما النبي فقد
مضى واما الاستغفار فهو باق الى يوم القيمة ثم قال تعالى وما لهم ان لا يعذبهم الله
اعلم انه تعالى بين في الاية الاولى انه لا يعذبهم اذا خرج الرسول من بينهم
ثم اختلفوا في هذا العذاب فقال بعضهم لحقهم هذا العذاب المتوعد به يوم بدر
وقيل بل يوم فتح مكة قال ابن عباس هذا العذاب هو عذاب الاخرة والعذاب الذي
نفاه عنهم هو عذاب الدنيا ثم بين تعالى ما لاجله يعذبهم فقال وهم يصدون عن
المسجد الحرام وقد ظهر في الاخبار انهم كيف صدوا عن ذلك عام الحديبية وبينه
على انهم يصدون لادعايهم انهم اولياوه ثم بين بطلان هذه الدعوى بقوله
وما كانوا اولياوه ان اولياوه الا المتقون الذين يتحرزون من المنكرات كالذي

كانوا يفعلون عند البيت فلهذا السبب قال بعده وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية والمقصود بيان ان من كانت هذه حاله لم يكن وليا للمسجد الحرام فهم اذن اهل لان يقتلوا بالسيف ويحاربوا فقتلهم الله يوم بدر واعز الاسلام بذلك على ما تقدم شرحه قوله تعالى وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون اعلم انه تعالى لما قال في حق الكفار انهم ما كانوا اولياء البيت وهو المسجد الحرام وقال ان اولياؤه الا المتقون بين بعده ما لاجله خرجوا من ان يكونوا اولياء البيت وهو ان صلاتهم عند البيت وتقربهم وعباداتهم انما كان بالمكاء والتصدية قال صاحب الكشاف المكا بوزن الثغا والرغا من مكا يمكو اذا صفر والمكا الصفير ومنه المكا وهو طاير يالفه وجمعه المكاكي سمي بذلك لكثرة مكائه واما التصدية فهو التصفيق تفعلة من صدى يصدي تصدية اذا صفق بيده وفي اصله قولان الاول انه من الصدى وهو الصوت الذي يرجع من الجبل الثاني قال ابو عبيدة اصلها تصددة فابدل الياء من الدال ومنه قوله تعالى اذا قومك منه يصدون اي يضجون وانكر بعضهم هذا الكلام والازهري صحح قول ابي عبيدة وقال صدى اصله صدد فكثرت الدالات فقلبت احداها ياء اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس رضي الله عنه كانت قريش تطوف بالبيت عراة يصفرون ويخلطون عليه ويصفقون وقال مجاهد كانوا يعارضون النبي صلى الله عليه وسلم في الطواف ويستهزؤن به ويصفرون ويخلطون عليه طوافه وصلاته وقال مقاتل كان اذا صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد يقومون عن يمينه ويساره بالصفير والتصفيق ليخلطوا عليه صلاته فعلى قول ابن عباس المكا والتصدية نوع عبادة لهم وعلى قول مجاهد ومقاتل كان ايذا للنبي صلى الله عليه وسلم والاول اقرب لقوله تعالى وما كان صلاتهم عند البيت الا مكا وتصدية فان قيل المكا والتصدية ما كانا من جنس الصلاة فكيف يجوز استثناؤهما عن الصلاة قلنا فيه وجوه الاول انهم كانوا يعتقدون المكا والتصدية من جنس الصلاة فخرج هذا الاستثنا على حسب معتقدهم الثاني ان هذا كقولك زرت الامير فجعل جفاي صلتي اي اقام الجفا مقام الصلة فكذا ههنا الثالث الغرض منه ان من كان المكا والتصدية صلاته فلا صلاة له كما تقول العرب ما لفلان عيب الا السخا يريدون من كان السخا عيبه فلا عيب له ثم قال تعالى فذوقوا العذاب اي عذاب السيف يوم بدر وقيل يقال لهم في الاخرة فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون قوله تعالى ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون والذين كفروا الى جهنم يحشرون ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم اولئك هم الخاسرون اعلم انه تعالى لما شرح احوال الكفار في الطاعات البدنية اتبعها بشرح احوالهم في الطاعات المالية قال مقاتل والكلبي نزلت في المطعمين يوم بدر وكانوا اثني عشر رجلا من كبار قريش وقال سعيد بن جبير ومجاهد نزلت في ابي سفيان وانفاقه المال على حرب

محمد

محمد صلى الله عليه وسلم يوم احد وكان قد استاجر الفين من الاحابيش سوى من استجاش من العرب وانفق عليهم اربعين اوقية والاوقية اثنان واربعون مثقالا هكذا قاله صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم انما ينفقون هذا المال ليصدوا عن سبيل الله اي كان غرضهم في الانفاق الصد عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم وهو سبيل الله وان لم يكن عندهم كذلك ثم قال تعالى فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون يعني انه سيقع في مقابلة هذا الانفاق وعاقبته الحسرة لانه يذهب المال ولا يحصل المقصود بل يصيرون مغلوبين في اخر الامر كما قال الله تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلي والذين كفروا الى جهنم يحشرون وفيه بحثان البحث الاول انه لم يقل والى جهنم يحشرون لانه كان فيهم من اسلم بل ذكر ان الذين بقوا على الكفر يكونون كذلك الثاني ان ظاهر قوله الى جهنم يحشرون فيه يفيد انه لا يكون حشرهم الا الى جهنم لان تقديم الخبر يفيد الحصر واعلم ان المقصود من هذا الكلام انهم لا يستفيدون من بذلهم اموالهم في ذلك الانفاق الا الحسرة والخيبة في الدنيا والعذاب الشديد في الاخرة وذلك يوجب الزجر العظيم عن ذلك الانفاق ثم قال ليميز الله الخبيث من الطيب وفيه قولان الاول ليميز الله الفريق الخبيث من الكفار من الفريق الطيب من المومنين فيجعل الفريق الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا وهو عبارة عن الجمع والضم حتى يتراكموا كقوله تعالى كادوا يكونون عليه لبدا يعني لفرط ازدحامهم اولئك اشارة الى الفريق الخبيث والقول الثاني المراد بالخبيث نفقة الكفار على عداوة محمد صلى الله عليه وسلم وبالطيب نفقة المومنين على جهاد الكفار كانفاق ابي بكر وعثمان في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيضم الله تعالى تلك الاموال الخبيثة بعضها الى بعض فيلقيه في جهنم ويعذبهم بها كقوله تعالى فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم واللام في قوله ليميز الله الخبيث على القول الاول متعلق بقوله تعالى يحشرون والمعنى انهم يحشرون ليميز الله الفريق الخبيث من الفريق الطيب وعلى القول الثاني متعلق بقوله ثم تكون عليهم حسرة ثم قال اولئك هم الخاسرون وهو اشارة الى الذين كفروا بالله تعالى قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وان يعودوا فقد مضت سنت الاولين اعلم انه تعالى لما بين ضلالتهم في عباداتهم البدنية وفي عباداتهم المالية ارشدهم الى طريق الصواب فقال قل للذين كفروا اي قل لاجلهم وفيه مسايل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قل للذين كفروا اي قل لاجلهم هذا القول وهو ان ينتهوا ولو كان بمعنى خاطبهم لقيل ان تنتهوا يغفر لكم وق ابن مسعود هكذا المسئلة الثانية المعنى ان هولاء الكفار ان انتهوا عن الكفر وعداوة الرسول ودخلوا في دين الاسلام والتزموا شرايعه غفر الله لهم ما قد سلف من كفرهم وعداوتهم الرسول فان عادوا اليه واصروا عليه فقد مضت سنت الاولين وفيه وجوه

لا يستفيدون

الاول ان المراد فقد مضت سنت الاولين منهم الذين حاق بهم مكرهم يوم
بدر والثاني فقد مضت سنت الاولين الذين تحزبوا على انبيايهم من
الامة فدمروا فليتوقعوا مثل ذلك ان لم ينتهوا الثالث معناه ان الكفار
اذا انتهوا عن الكفر واسلموا غفر لهم ما قد سلف من الكفر والمعاصي وان
يعودوا فقد مضت سنت الاولين وهي قوله تعالى كتب الله لاغلبن
انا ورسلي ولقد سبقت كلمتنا ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان
الارض يرثها عبادي الصالحون المسئلة الثانية اختلف الفقها
على ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا الصحيح انها مقبولة لوجوه الاول
هذه الاية فان قوله قل للذين كفروا يتناول جميع انواع الكفر وقوله ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف فان قيل الزنديق لا يعلم من حاله انه هل انتهى عن زندقته
ام لا قلنا احكام الشرع مبنية على الظواهر كما قال صلى الله عليه وسلم
نحن نحكم بالظاهر فلما رجع وجب قبول قوله فيه الثاني لا شك انه
مكلف بالرجوع ولا طريق له اليه الا بهذه التوبة فلو لم تقبل لزم تكليف ما لا
يطاق الثالث قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن
السيئات المسئلة الرابعة احتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية على ان
الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرايع قالوا لانهم لو كانوا مخاطبين بها مع
الكفر او بعد زوال الكفر والاول باطل بالاجماع والثاني باطل لان هذه الاية
يدل على ان الكافر بعد الاسلام لا يواخذ بشي مما مر عليه في زمان الكفر
وايجاب قضا تلك العبادات ينافي ما في ظاهر هذه الاية المسئلة الخامسة
ابو حنيفة رحمه الله بهذه الاية على ان المرتد اذا اسلم فانه لا يلزمه قضا العبادات
المتروكة في حال الردة وقبلها ووجه الدلالة ظاهر المسئلة السادسة قال صلى الله
عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله فاذا اسلم الكافر لم يلزمه قضا شي من العبادات البدنية
والمالية وما كان له من جناية على نفس او مال فهو معفو عنه وهو ساعة اسلم
كيوم ولدته امه وقال يحيى بن معاذ الرازي في هذه الاية ان توحيد ساعة يهدم كفر
سبعين سنة كيف لا يقوى على هدم ذنب ساعة قوله تعالى وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى
لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَإِنْ تَوَلَّوْا
فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ اعلم انه تعالى لما بين ان هولا
الكفار ان انتهوا عن كفرهم حصل لهم الغفران وان عادوا فهم متوعدون بسنت
الاولين اتبعه بان امر بقتالهم اذا اصروا فقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة قال
عروة بن الزبير كان المومنون يفتنون عن دين الله في مبدا الدعوة فافتتن بعضهم
وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمين ان يخرجوا الى الحبشة وفتنة ثانية وهي
انه لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيعة العقبة توامرت
قريش ان يفتنوا المومنين بمكة عن دينهم فاصاب المومنين جهد شديد فهذا هو المراد
من الفتنة فامر الله تعالى بقتالهم حتى تزول هذه الفتنة وفيه وجه اخر وهو
ان مبالغة الناس في حبهم اديانهم اشد من مبالغتهم في حبهم ارواحهم فالكافر

ابدا يسعى

٤٤٤

ابدا يسعى باعظم وجوه السعي في ايذا المومنين والقا الشبهات في قلوبهم وفي القايهم
في وجوه المحن والمشقة فاذا وقعت المقاتلة وزال الكفر وخلص الاسلام زالت
تلك الفتن بالكلية قال القاضي انه تعالى امر بقتالهم ثم بين العلة التي اوجبت
قتالهم فقال حتى لا تكون فتنة ويخلص الدين الذي هو دين الله تعالى من ساير
الاديان وانما يحصل هذا المقصود اذا زال الكفر بالكلية اذا عرفت هذا
فنقول اما ان يكون المراد من الاية وقاتلوهم لاجل هذا المعنى او يكون المراد وقاتلوهم
لغرض ان يحصل هذا المعنى من القتال فوجب ان يكون المراد ويكون الدين كله لله في
ارض مكة وما حواليها لان هذا المقصود حصل هناك قال صلى الله عليه وسلم
لا يجتمع دينان في جزيرة العرب ولا يمكن حمله على جميع البلاد اذ لو كان ذلك
مرادا لما بقي الكفر فيها مع حصول القتال الذي امر الله به وان كان المراد من الاية
هو الثاني وهو قوله قاتلوهم لغرض ان يصير الدين كله لله فعلى هذا التقدير
لم يمتنع حمله على ازالة الكفر عن جميع العالم لانه ليس كلما كان غرضا للانسان
فانه يحصل فكان الامر بالقتال لحصول هذا الغرض سوا حصل في نفس الامر او لم
يحصل ثم قال فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير والمعنى فان انتهوا عن الكفر وساير
المعاصي بالتوبة والايمان فان الله بما يعملون عالم لا يخفى عليه شي فيوصل اليهم ثوابهم
فان تولوا يعني عن التوبة والايمان فاعلموا ان الله مولاكم اي وليكم الذي يحفظكم ويدفع
البلا عنكم ثم بين انه تعالى نعم المولى ونعم النصير وكل من كان في حماية هذا المولى وحفظه
وكفايته كان امنا عن الافات مصونا عن المخافات قوله تعالى وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ
مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ
بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
اعلم انه تعالى لما امر بالمقاتلة في قوله وقاتلوهم وكان من المعلوم ان عند المقاتلة
قد تحصل الغنيمة لا جرم ذكر الله تعالى حكم الغنيمة وفي الاية مسايل المسئلة
الاولى الغنم الفوز بالشي يقال غنم يغنم غنما والغنيمة في الشريعة ما دخل في ايدي
الناس من اموال المشركين على سبيل القهر بالخيل والركاب المسئلة الثانية قال
صاحب الكشاف ما في قوله ما غنمتم موصولة وقوله من شي اي شي كان حتى الخيط والمخيط
فان لله مبتدا خبره محذوف تقديره فحق او فواجب ان لله خمسه وروى الجعفي عن ابي
عمرو فان لله خمسه بالكسر ويقويه قراة النخعي فلله والمشهور اكد واثبت للايجاب
كانه قال فلا بد من اثبات الخمس فيه ولا سبيل الى الاخلال به وذلك لانه اذا حذف
الخبر احتمل وجوها من كثرة المقدرات كقولك ثابت لازم حق واجب كان اقوى لايجابه
من النص على واحد وقرى خمسه بالسكون المسئلة الثالثة في كيفية قسمة
الغنايم اعلم ان هذه الاية تقتضي ان يوخذ خمسها وفي كيفية قسمة ذلك
الخمس قولان الاول وهو المشهور ان ذلك الخمس يخمس فسهم لرسول
الله صلى الله عليه وسلم وسهم لذوي قرابته من بني هاشم وبني المطلب دون بني عبد
شمس وبني نوفل لما روي عن عثمان وجبير بن مطعم انهما قالا لرسول الله صلى الله عليه
وسلم اخواننا بنو هاشم لا ننكر فضلهم لكونك منهم ارايت اخواننا بني المطلب

يفارقونا

اعطيتهم وحرمتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة فقال عليه السلام انهم لم يفارقونا
في جاهلية ولا اسلام انما بنو هاشم وبنو المطلب شي واحد وشبك بين اصابعه
وثلثة اسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل واما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه
وسلم يصرف الى ما كان يصرفه اليه من مصالح المسلمين معد للغزاة من الكراع والسلاح
وسهم لذوي القربى من اغنيايهم وفقرايهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين
والباقي للفرق الثلثة وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال ابو حنيفة ان
بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم سهمه ساقط بسبب موته وكذلك سهم
ذوي القربى وانما يعطون لفقرهم فهم اسوة ساير الفقرا ولا يعطى اغنياوهم
ويقسم على اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال مالك الامر في الخمس مفوض الى
اجتهاد الامام ان راى قسمته على هولا فعل وان راى اعطاه بعضهم دون
بعض فله ذلك واعلم ان ظاهر الاية مطابق لقول الشافعي صريح فيه فلا يجوز
العدول عنه الا بدليل منفصل اقوى منها فكيف وقد قال في اخر الاية ان كنتم
امنتم بالله يعني ان كنتم امنتم بالله فاحكموا بهذه القسمة وهو انه متى لم يحصل
الحكم بهذه القسمة على لم يحصل الايمان بالله والقول الثاني وهو قول ابي العالية
ان خمس الغنيمة يقسم على ستة اقسام فواحد منها لله وواحد لرسول الله صلى
الله عليه وسلم والثالث لذوي القربى والثلثة الباقية لليتامى والمساكين وابن
السبيل قالوا والدليل عليه انه تعالى جعل خمس الغنيمة لله ثم للطوايف الخمسة
ثم القايلون بهذا القول منهم من قال يصرف سهم الله الى الرسول ومنهم من قال يصرف
الى عمارة الكعبة وقال بعضهم انه صلى الله عليه وسلم كان يضرب يده في هذا الخمس
فما قبض عليه من شي جعله للكعبة وهو الذي سمي لله تعالى والقايلون بالقول الاول
اجابوا عنه بان قوله لله ليس المقصود منه اثبات نصيب لله فان الاشيا كلها ملك
الله وملكه وانما المقصود منه افتتاح الكلام بذكر الله على سبيل التعظيم كما في
قوله قل الانفال لله والرسول واحتج القفال على صحة هذا القول بما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لهم في غنايم حنين ما لي مما افا الله عليكم الا
الخمس والخمس مردود فيكم فقوله ما لي الا الخمس يدل على ان سهم الله وسهم الرسول
واحد والا صار سهمه السدس لا الخمس وان قلنا ان السهمين يكون للرسول صار
سهمه ازيد من الخمس وكلا القولين ينافي ظاهر قوله ما لي الا الخمس هذا هو الكلام
في قسمة خمس الغنيمة اما الباقي وهو اربعة اخماس الغنيمة فهي للغانمين لانهم هم الذين
حازوها وفي كتب الفقه مذكورة المسئلة الرابعة دلت الاية على انه يجوز
قسمة الغنايم في دار الحرب كما هو مذهب الشافعي والدليل عليه ان قوله فان لله
خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل يقتضي ثبوت الملك
لهولا في الغنيمة واذا حصل الملك لهم فيه وجب جواز القسمة لانه لا معنى للقسمة على هذا
التقدير الا صرف الملك الى المالك وذلك جايز بالاتفاق المسئلة الخامسة
اختلفوا في ذوي القربى فقال هم بنو هاشم وقال الشافعي هم بنو هاشم وبنو المطلب واحتج
بالخبر الذي رويناه وقيل ال علي وجعفر وعقيل وال العباس وولد الحرث بن عبد

المطلب

المطلب وهو قول ابي حنيفة المسئلة السادسة حكى صاحب الكشاف عن الكلبي ان
قينقاع
هذه الاية نزلت ببدر وقال الواقدي كان الخمس في غزوة بني قينقاع بعد بدر بشهر
وثلثة ايام من شوال على راس عشرين شهرا من الهجرة ثم قال تعالى ان كنتم امنتم بالله المعنى
واعلموا ان خمس الغنيمة مصروف الى هذه الوجوه الخمسة فاقطعوا عنه اطماعكم
واقنعوا بالاخماس الاربعة ان كنتم امنتم بالله ثم قال وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان
يوم التقى الجمعان وهو معطوف على قوله تعالى ان كنتم امنتم بالله يعني ان كنتم امنتم
بالله وبالمنزل على عبدنا يوم الفرقان يوم بدر والجمعان الفريقان من المسلمين
والكافرين والمراد ما انزل عليه من الايات والملئكة والفتح في ذلك اليوم
والله على كل شي قدير يقدر على نصركم وانتم قليلون ذليلون قوله تعالى
اذ انتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب اسفل
منكم ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وان الله لسميع عليم في الاية مسايل
المسئلة الاولى في قوله اذ انتم بالعدوة قولان احدهما انه متعلق بمضمر معناه
واذكروا اذ انتم كذا وكذا كما قال تعالى واذكروا اذ انتم قليل الثاني اذ بدل
عن يوم الفرقان المسئلة الثانية قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو بالعدوة بكسر
العين في الحرفين والباقون بالضم وهما لغتان قال ابن السكيت عدوة الوادي
وعدوته جانبه والجمع عدى وعدى قال الاخفش الكسر كلام العرب لم يسمع
منهم غير ذلك وقال احمد بن يحيى الضم في العدوة اكثر اللغتين وحكى صاحب الكشاف
العدوة بالضم والفتح والكسر قال وقد قرى بهن والعدية على قلب الواو يا
لان بينها وبين الكسرة حاجزا غير حصين كما في الصبية واما الدنيا فتانيث
الادنى وضده القصوى وهو تانيث الاقصى وكل شي تنحى عن شي فقد قصى
والاقصى والقصوى كالاكبر والكبرى فان قيل كلتاهما فعلى من بنات
الواو فلم جات احديهما بالتا والثانية بالواو قلنا القياس قلبها لواو يا
كالعليا واما القصوى فقد جا شاذا واكثر استعماله على اصله المسئلة
الثالثة المراد بالعدوة الدنيا ما يلي جانب المدينة وبالقصوى ما يلي
مكة وكان الما في العدوة التي بها نزل المشركون فكان استظهارهم من
هذا الوجه اشد والركب العير التي خرجوا لها كانت في موضع اسفل منهم
الى ساحل البحر ولو تواعدتم انتم واهل مكة على القتال لخالف بعضكم بعضا لقلتكم
وكثرتهم ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا اي ثبتكم الله ونصركم ليقضي
امرا كان واجبا ان يخرج الى الفعل وقوله من هلك بدل من قوله ليقضي وفيه
مسايل المسئلة الاولى لا شك ان عسكر الرسول صلى الله عليه وسلم في اول
الامر كانوا في غاية الخوف والضعف بسبب القلة وبسبب عدم الاهبة
ونزلوا بعيدين عن الما وكانت الارض التي نزلوا فيها ارضا رملية تغوص
فيه ارجلهم والكفار كانوا في غاية القوة بسبب الكثرة في العدد وبسبب
حصول الالات والادوات ولانهم كانوا قريبين من الما ولان الارض

التي كانوا عليها صالحة للمشي ولان العير كانوا خلف ظهورهم فكانوا يتوقعون مجي المدد من العير اليهم ساعة فساعة ثم انه تعالى قلب القضية وعكس الامر وجعل الغلبة للمسلمين والدمار على الكفار وصار ذلك من اعظم المعجزات واقوى البينات على صدق محمد صلى الله عليه وسلم لما اخبر عن ربه من وعد النصر والفتح والظفر فقوله ليهلك من هلك عن بينة اشارة الى هذا المعنى وهو ان الذين هلكوا انما هلكوا بعد مشاهدة هذه المعجزة والمؤمنون الذين بقوا في الحياة شاهدوا هذه المعجزة القاهرة والمراد من البينة هذه المعجزة المسئلة الثانية اللام في قوله ليقضي الله امرا وفي قوله ليهلك من هلك لام الغرض وظاهره يقتضي تعليل افعال الله واحكامه بالاغراض والمصالح الا انا نصرف هذا الكلام عن ظاهره بالدلايل العقلية المشهورة المسئلة الثالثة قوله ليهلك من هلك عن بينة ظاهره يقتضي انه تعالى اراد من الكل العلم والمعرفة والخير والصلاح وذلك يقدح في قول اصحابنا انه تعالى اراد الكفر من الكافر لكنا نترك هذا الظاهر بالدلايل المعلومة المسئلة الرابعة قوله ويحيا من حي عن بينة قرا نافع وابو بكر عن عاصم والبزي عن ابن كثير ونصير عن الكسائي من حيي باظهار اليائين وابو عمرو وابن كثير في رواية القواس وابن عامر وحفص عن عاصم والكسائي بيا مشددة على الادغام فللزوم الحركة في الثاني يجري مجرى رد ولانه في المصحف مكتوب بيا واحدة واما الاظهار فلان متاع الادغام في مضارعه من يحيى يجري على مشاكلته واجاز بعض الكوفيين الادغام في يحيى ثم انه تعالى ختم الاية بقوله وان الله لسميع عليم اي يسمع دعاكم ويعلم حاجتكم وضعفكم فاصلح مهمكم والله اعلم قوله تعالى اذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو اراكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الامر ولكن الله سلم انه عليم بذات الصدور اعلم ان هذا هو النوع الثاني من النعم التي انعم الله بها على اهل بدر وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اذ يريكهم الله منصوب باضمار اذكر او هو بدل ثان من يوم الفرقان او متعلق بقوله تعالى لسميع عليم اي يعلم المصالح اذ يقللهم في عينك المسئلة الثانية قال مجاهد اراهم الله النبي صلى الله عليه وسلم كفار قريش في منامه قليلا فاخبر بذلك اصحابه فقالوا رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم حق القوم قليل فصار ذلك سببا لجراتهم وقوة قلوبهم فان قيل رؤية الكثير قليلا غلط فكيف يجوز من الله تعالى ان يفعل ذلك قلنا مذهبنا انه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وايضا لعله تعالى اراه بعضهم دون البعض فحكم الرسول على اولئك الذين رآهم بانهم قليلون وعن الحسن ان هذه الاراءة كانت في اليقظة قال والمراد من المنام العين التي هي موضع النوم ثم قال تعالى ولو اراكهم كثيرا لذكرته للقوم ولو سمعوا ذلك لفشلوا ولتنازعوا ومعنى التنازع في الامر الاختلاف الذي يحاول به كل احد نزع صاحبه عما هو عليه والمعنى لاضطرب امركم واختلفت كلمتكم ولكن الله سلم اي سلمكم من المخالفة فيما بينكم وقيل الله اتم امرهم حتى اظهرهم على عدوهم وقيل سلمهم من الهزيمة

يوم بدر

٤٤٦

يوم بدر والاظهر ان المراد ولكن الله سلمكم من التنازع انه عليم بذات الصدور يعلم ما يحصل فيها من الجراة والجبن والصبر والجزع قوله تعالى وَاِذْ يُرِيكُمُوهُمْ اِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي اَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي اَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللّٰهُ اَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَاِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُوْرُ اعلم ان هذا هو النوع الثالث من النعم التي اظهرها الله للمسلمين يوم بدر والمراد ان التقليل الذي حصل في النوم تاكد بحصوله في اليقظة قال صاحب الكشاف واذ يريكموهم الضميران مفعولان يعني اذ يبصركم اياهم قليلا نصب على الحال واعلم انه تعالى قلل عدد المشركين في اعين المؤمنين وقلل ايضا عدد المؤمنين في اعين الكافرين والحكمة في التقليل الاول تصديق رؤيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وايضا لتقوى قلوبهم وتزداد جراتهم عليهم والحكمة في التقليل الثاني ان المشركين لما استقلوا عدد المؤمنين لم يبالغوا في الاستعداد والتاهب والحذر فصار ذلك سببا لاستيلاء المؤمنين عليهم فان قيل كيف يجوز ان يريهم الكثير قليلا قلنا اما على قولنا فذلك جائز لان الله تعالى خلق الادراك في حق البعض دون البعض واما المعتزلة فقالوا لعل العين منعت بادراك البعض عن ادراك الكل ولعل الكثير منهم كانوا في غاية البعد فما حصلت رؤيتهم ثم قال تعالى ليقضي الله امرا كان مفعولا فان قيل ذكر هذا الكلام في الاية المتقدمة فكان ذكره هنا محض التكرير قلنا المقصود من ذكره في الاية المتقدمة انه تعالى فعل تلك الافعال ليحصل استيلاء المؤمنين على المشركين على وجه يكون معجزة دالة على صدق الرسول والمقصود من ذكره هنا ليس هو ذلك المعنى بل المقصود انه تعالى ذكر هنا انه قلل عدد المؤمنين في اعين المشركين وبين ان هنا انه انما فعل ذلك ليصير شيئا لا يحذرهم ثم قال والى الله ترجع الامور والغرض منه التنبيه على ان احوال الدنيا غير مقصودة لذواتها وانما المراد منها ما يصلح ان يكون زادا ليوم المعاد قوله تعالى يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَلَا تَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَتَذْهَبَ رِيْحُكُمْ وَاصْبِرُوْا اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصَّابِرِيْنَ وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطَرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ بِمَا يَعْمَلُوْنَ مُحِيْطٌ اعلم انه تعالى لما ذكر انواع نعمه على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى المؤمنين يوم بدر علمهم انهم اذا التقوا الفئة وهي الجماعة من المحاربين نوعين من الادب الاول الثبات وهو ان يوطنوا انفسهم على اللقاء ولا يحدثوها بالتولي والثاني ان يذكروا الله كثيرا وفي تفسير هذا الذكر قولان احدهما ان يكونوا بقلوبهم ذاكرين الله وبالسنتهم ذاكرين الله قال ابن عباس امر الله اولياءه بذكره في اشد احواله تنبيها على ان الانسان لا يجوز ان يخلو قلبه ولسانه عن ذكر الله ولو ان رجلا اقبل من المغرب الى المشرق ينفق الاموال سخاء والاخر من المشرق الى المغرب يضرب بسيفه في سبيل الله كان الذاكر لله اعظم اجرا والقول الثاني ان المراد من هذا الذكر الدعا

ه لبصير

بالنصر والظفر لان ذلك لا يحصل الا بمعونة الله تعالى ثم قال لعلكم تفلحون
وذلك لان مقاتلة الكفار ان كان لاجل طاعة الله كان ذلك جاريا مجرى بذل
الروح في طلب مرضاة الله وهذا هو اعظم مقامات العبودية فان غلب الخصم
فاز بالثواب والغنيمة وان صار مغلوبا فاز بالشهادة والدرجات العالية
وان كانت المقاتلة لا لله بل لاجل الثنا في الدنيا وطلب المال لم يكن ذلك
وسيلة الى الفلاح والنجاح فان قيل فهذه الاية توجب الثبات على كل حال وهذا
يوهم انها ناسخة لاية التحرف والتحيز قلنا هذه الاية موجبة الثبات على كل حال
في الجملة والمراد من الثبات الجد في المحاربة واية التحرف ما تحرز لا تقدح في حصول
الثبات في المحاربة بل كان الثبات في هذا المقصود لا يحصل الا بذلك التحرف
والتحيز ثم قال تعالى مؤكدا لذلك واطيعوا الله ورسوله في ساير ما يامر به لان الجهاد
لا ينفع الا مع التمسك بساير الطاعات ثم قال تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا
وتذهب ريحكم وفيه مسايل المسئلة الاولى بين تعالى ان النزاع يوجب
امرين احدهما انه يوجب حصول الفشل والضعف والثاني ذهاب الريح وهو
المراد من قوله تعالى وتذهب ريحكم وفيه قولان الاول المراد بالريح الدولة
شبهت الدولة وقت انفاذها وتمشيها بالريح وهبوبها فقال هبت ريح فلان
اذا دالت له الدولة ونفذ امره الثاني انه لم يكن قط نصر الا بالريح يبعثها
الله وفي الحديث نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور والقول الاول اقوى
لانه تعالى جعل تنازعهم موثرا في ذهاب الريح ومعلوم ان اختلافهم
لا يوثر في هبوب الصبا قال مجاهد وتذهب ريحكم اي نصرتكم وذهبت
ريح اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حين نازعوه يوم احد المسئلة الثانية
احتج نفاة القياس بهذه الاية فقالوا القياس يقتضي المنازعة والمنازعة
محرمة بهذه الاية فوجب ان يكون العمل بالقياس حراما بيان الملازمة
المشاهدة فانا نرى ان الدنيا صارت مملوة من الاختلافات بسبب القياسات
وبيان ان المنازعات محرمة قوله ولا تنازعوا وايضا القايلون بان النص لا يجوز
تخصيصه بالقياس تمسكوا بهذه الاية وقالوا قوله واطيعوا الله ورسوله صريح
في وجوب طاعة الله ورسوله في كل ما نص عليه ثم اتبعه بان قال ولا تنازعوا
فتفشلوا ومعلوم ان من تمسك بالقياس المخصص للنص فقد ترك طاعة الله
وطاعة رسوله وتمسك بالقياس الذي يوجب التنازع والفشل وكل ذلك حرام
ومثبتو القياس اجابوا عن الاول بانه ليس كل قياس يوجب المنازعة والله اعلم
ثم قال واصبروا ان الله مع الصابرين والمقصود ان كمال امر الجهاد مبني على الصبر
فامرهم بالصبر كما في اية اخرى اصبروا وصابروا ورابطوا وبين انه تعالى مع
الصابرين ولا شبهة ان المراد بهذه المعية النصرة والمعونة ثم قال ولا تكونوا
كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله قال
المفسرون المراد قريش حين خرجوا من مكة لحفظ العير فلما وردوا الجحفة بعث
خفاف الكناني وكان صديقا لابي جهل بهدايا مع ابن له فلما وقف ازاء الجحفة

اتاه قال

٤٤٧

اتاه قال ان ابي ينعمك صباحا ويقول لك ان شيت ان امدك بالرجال امددتك
وان شيت ان ازحف اليك بمن معي من قرابتي فعلت فقال ابو جهل قل لابيك جزاك الله
والرحم خيرا ان كنا نقاتل الله كما يزعم محمد فوالله ما لنا بالله من طاقة وان كنا نقاتل
الناس فوالله ان بنا على الناس من قوة والله لا نرجع عن قتال محمد حتى نرد بدرا
فنشرب فيها الخمور وتعزف علينا فيها القينات فان بدرا موسم من مواسم العرب
وسوق من اسواقهم حتى تسمع العرب بهذه الواقعة قال المفسرون فوردوا بدرا وسقوا
فيها كوس المنايا مكان الخمر وناحت عليهم النوايح مكان القينات واعلم انه تعالى
وصفهم بثلثة اشيا الاول البطر قال الزجاج البطر الطغيان في النعمة
والتحقيق ان النعم اذا كثرت من الله على العبد فان صرفها الى مرضاته وعرف
انها من الله فذاك هو الشكر واما ان توسل بها الى المفاخرة على الاقران
والمكاثرة على اهل الزمان فذاك هو البطر والثاني قوله ورئاء الناس والريا
عبارة عن القصد الى اظهار الجميل مع ان باطنه يكون قبيحا والفرق بينه وبين
النفاق ان النفاق اظهار الايمان مع ابطان الكفر والريا اظهار
الطاعة مع ابطان المعصية وروي انه صلى الله عليه وسلم لما راهم في
موقف بدر قال اللهم ان قريشا اقبلت بخيلايها وفخرها لمنازعتك ومحاربة
رسولك والثالث قوله ويصدون عن سبيل الله والمراد كونهم مانعين عن
قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم واعلم ان قوله بطرا ورئاء الناس مصدر
ويصدون عن سبيل الله فعل مضارع وعطف الفعل على الاسم غير حسن
وذكر الواحدي فيه ثلثة اوجه الاول ان يكون قوله ويصدون عن
سبيل الله بمنزلة وصادين الثاني ان يكون قوله بطرا ورئاء الناس حالا على
تاويل بطرين مراءين وقوله ويصدون بمعنى صادين والثالث ان يكون
بطرا وريا بمنزلة يبطرون ويراءون واقول ان شيا من هذه الوجوه لا يشفي
الغليل لانه تارة تقيم الفعل مقام الاسم واخرى تقيم الاسم مقام الفعل
ليصح له كون الكلمة معطوفة على جنسها وكان من الواجب عليه ان يذكر
السبب الذي لاجله عبر عن الاولين بالمصدر وعن الثالث بالفعل واقول ان
الشيخ عبد القاهر الجرجاني ذكر ان الاسم يدل على التمكن والاستمرار والفعل
على التجدد قال ومثاله في الاسم قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد
وذلك يقتضي كون تلك الحالة ثابتة راسخة ومثال الفعل قوله تعالى
هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء وذلك يدل على انه تعالى يوصل الرزق اليهم ساعة
فساعة هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر اذا عرفت هذا فنقول ان ابا جهل
ورهطه وشيعته كانوا مجبولين على البطر والريا والمفاخرة والعجب واما
صدهم عن سبيل الله فانما حصل في الزمان الذي ادعى محمد صلى الله عليه
وسلم النبوة فلهذا السبب ذكر البطر والريا بصيغة الاسم وذكر الصد عن
سبيل الله بصيغة الفعل والله اعلم والكل حاصل الكلام انه تعالى امرهم عند
لقاء العدو بالثبات والاشتغال بذكر الله ومنعهم من ان يكون الحامل لهم

على ذلك البطر والرياء بل اوجب عليهم ان يكون الحامل لهم عليه طلب عبودية الله
تعالى واعلم ان القران من اوله الى اخره فيه دعوة الخلق الى الاشتغال
بالخالق وامرهم بالفنا في طريق عبوديته فالمعصية مع الانكسار اقرب الى الخلاص
من الطاعة مع الافتخار ثم ختم هذه الاية بقوله والله بما يعملون محيط والمقصود
ان الانسان ربما اظهر من نفسه ان الحامل له والداعي على الفعل المخصوص طلب
مرضاة الله تعالى مع انه لا يكون الامر كذلك في الحقيقة فبين تعالى كونه عالما
بما في دواخل القلوب وذلك كالتهديد والزجر عن الرياء والتصنع والله اعلم قوله
تعالى وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ
فَلَمَّا تَرَاءَتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي
أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ اعلم ان هذا ايضا من جملة النعم التي خص الله بها
اهل بدر وفي الاية مسايل المسيلة الاولى العامل في اذ وجوه قيل تقديره اذكر اذ زين
وقيل هو عطف على ما تقدم من تذكر النعم وتقديره واذ يمكروا واذ يريكموهم واذ زين
وقيل هو عطف على قوله خرجوا بطرا ورياء الناس وتقديره لا تكونوا كالذين خرجوا
من ديارهم بطرا اذ زين لهم الشيطان اعمالهم المسيلة الثانية في كيفية هذا
التزيين وجهان الاول ان الشيطان زين بوسوسة من غير ان يتحول في صورة
الانسان وهذا القول الحسن والاصح الثاني انه ظهر في صورة الانسان قالوا
ان المشركين حين ارادوا المسير الى بدر خافوا من بني بكر بن كنانة لانهم كانوا قتلوا
منهم واحدا فلم يامنوا ان ياتوهم من ورايهم فتصور لهم ابليس بصورة سراقة بن
مالك بن جعشم وهو من بني بكر بن كنانة وكان من اشرافهم في جند من الشياطين
ومعه راية وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم من كنانة فلما راى
ابليس الملايكة نكص على عقبيه وقيل كانت يده في يد الحرث بن هشام فلما نكص
قال له الحرث اتخذلنا في هذه الحال اني ارى ما لا ترون ودفع في صدر الحرث
وانهزموا وفي هذه القصة سوالات السوال الاول ما الفايدة في تغيير صورة
ابليس الى صورة سراقة والجواب فيه معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم وذلك لان
كفار قريش لما رجعوا الى مكة قالوا هزم الناس سراقة فقال والله ما شعرت بمسيركم
حتى بلغني هزيمتكم فعند ذلك تبين للقوم ان ذلك الشخص ما كان سراقة بل كان
شيطانا فان قيل فاذا حضر ابليس لمحاربة المومنين ومعلوم انه في غاية القوة
فلم لم يهزم جيوش المسلمين قلنا لانه راى جيش المسلمين جبريل مع الف من الملكة
فلهذا السبب خاف وهرب فان قيل فعلى هذا الطريق وجب ان يهزم جميع جيوش المسلمين
لانه يتشبه بصورة البشر ويحضر ويعين جميع الكفار ويهزم جموع المسلمين
والحاصل انه ان قدر على هذا المعنى فلم لا يفعل ذلك في ساير وقايع المسلمين وان لم يقدر
عليه فكيف اضفتم اليه هذا العمل في واقعة بدر والجواب لعله تعالى انما غير صورته
الى صورة البشر في تلك الواقعة اما في ساير الوقايع فلا فلهذا لم يفعل ذلك التغيير السوال
الثاني انه تعالى لما غير صورته الى صورة البشر فما بقي شيطانا بل صار بشرا والجواب
لا نسلم انه كان انسانا بجوهر نفسه الناطقة فان نفوس الشياطين مخالفة لنفوس

البشر

البشر فلم يلزم من تغير البنية تغير الحقيقة وهذا الباب احد الدلايل السمعية على ان
الانسان ليس انسانا بحسب بنيته الظاهرة وصورته المخصوصة السوال الثالث
ما معنى قول الشيطان لا غالب لكم اليوم من الناس وما الفايدة لهذا الكلام
مع انهم كانوا كثيرين غالبين والجواب انهم وان كانوا كثيرين في العدد الا انهم كانوا
يشاهدون ان دولة محمد صلى الله عليه وسلم في الترقي والتزايد وان محمدا صلى الله
عليه وسلم كلما اخبر عن شي وقع وكانوا لهذا السبب خايفين جدا من قوم محمد فذكر
ابليس هذا الكلام ازالة للخوف عن قلوبهم ويحتمل ان يكون المراد انه كان يومنهم
من شر بني بكر بن كنانة خصوصا وقد تصور بصورة زعيمهم وقال اني جار لكم
والمعنى اني اذا كنت وقومي ظهيرا لكم فلا يغلبكم احد من الناس ومعنى الجار هاهنا الدافع
عن صاحبه انواع الضرر كما يدفع الجار عن جاره والعرب تقول انا جار لكم من
فلان اي حافظ لكم من مضرته فلا يصل اليك منه مكروه ثم قال تعالى فلما
ترات الفيتان التقى الجمعان بحيث رات كل واحدة الاخرى نكص على عقبيه
والنكوص الاحجام عن الشي والمعنى رجع وقال اني ارى ما لا ترون وفيه وجوه
الاول انه روحاني فراى الملكة فخافهم وقيل راى جبريل يمشي بين يدي النبي
صلى الله عليه وسلم وقيل راى الفا من الملايكة مردفين الثاني انه راى اثر النصر
والظفر في حق النبي صلى الله عليه وسلم فخاف انه لو وقف لنزلت عليه بلية ثم قال
اني اخاف الله قال قتادة صدق في قوله اني ارى ما لا ترون وكذب في قوله اني اخاف
الله وقيل لما راى جبريل خافه وقيل لما راى الملايكة ينزلون من السما خاف ان الوقت
الذي انظر اليه قد حضر فقال ما قال اشفاقا منه على نفسه اما قوله والله شديد
العقاب فيجوز ان يكون من بقية كلام ابليس ويجوز ان ينقطع كلامه عند قوله
اخاف الله ثم قال تعالى والله شديد العقاب قوله تعالى إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ
فِي قُلُوبِهِمْ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ فيه مسايل مرض
المسيلة الاولى انما لم يدخل في قوله اذ يقول ودخل في قوله واذ زين عطف
هذا التزيين على حالهم في خروجهم بطرا ورياء الناس واما هاهنا وهو قوله تعالى
اذ يقول المنافقون فليس فيه عطف لهذا الكلام على ما قبله بل هو كلام مبتدا
منقطع عما قبله وعامل الاعراب في اذ وجهان الاول التقدير والله شديد العقاب
اذ يقول المنافقون والثاني التقدير اذكر اذ يقول المنافقون المسيلة الثانية
اما المنافقون فهم قوم من الاوس والخزرج واما الذين في قلوبهم مرض فهم قوم
من قريش اسلموا وما قوي اسلامهم في قلوبهم ولم يهاجروا ثم ان قريشا لما خرجوا
الى حرب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اولئك نخرج مع قومنا فان كان
محمد في كثرة خرجنا اليه وان كان في قلة اقمنا في قومنا قال محمد بن اسحق ثم قتل
هولا جميعا مع المشركين يوم بدر وقوله غر هولا دينهم قال ابن عباس رضي الله عنه
يعني انه خرج ثلثمائة وثلثة عشر يقاتلون الف رجل وما ذاك الا انهم اعتمدوا
على دينهم وقيل المراد ان هولا يسعون في قتل انفسهم رجاء ان يجعلوا احيا بعد الموت
ويثابون على هذا القتل ثم قال تعالى ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم اي ومن

يسلم امره الى الله ويثق بفضل الله ويعول على احسان الله فان الله حافظه وناصره لانه
عزيز لا يغلبه شيء حكيم يوصل العذاب الى اعدايه والرحمة والثواب الى اوليايه والله اعلم
قوله تعالى وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ
وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ اعلم
انه تعالى لما شرح احوال هولاء الكفار شرح احوال موتهم والعذاب الذي يصل اليهم
في ذلك الوقت وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحده اذ تتوفى بالتا
على تانيث لفظ الملئكة والجمع والباقون باليا للفصل المسئلة الثانية ولو ترى
ولو عاينت وشاهدت لان لو ترد المضارع الى الماضي كما ترد ان الماضي الى المضارع
المسئلة الثالثة جواب لو محذوف والتقدير لرايت منظرا هايلا وامرا فظيعا وعقابا
شديدا المسئلة الرابعة الملئكة رفعها بالفعل ويضربون حال منهم ويجوز ان يكون
في قوله يتوفى ضمير الله تعالى والملئكة مرفوعة بالابتدا ويضربون خبره المسئلة
الخامسة قال الواحدي معنى يتوفى الذين كفروا الملئكة يقبضون ارواحهم على استيفايها
وهذا يدل على ان الانسان مغاير لهذا الجسد وانه هو الروح فقط لان قوله يتوفى
الذين كفروا يدل على انه استوفى الذات الكافرة وذلك يدل على ان ذلك الكافرة
هي التي استوفيت من هذا الجسد وهذا برهان ظاهر على ان الانسان شيء مغاير
لهذا الجسد وقوله يضربون وجوههم وادبارهم قال ابن عباس كان المشركون اذا اقبلوا
بوجوههم الى المسلمين ضربوا وجوههم بالسيف واذا ولوا ضربوا ادبارهم فلا جرم
قابلهم الله بمثله في وقت نزع الروح واقول فيه معنى اخر الطف منه وهو ان روح
الكافر اذا خرج من جسده فهو معرض عن عالم الدنيا مقبل على الاخرة وهو
لكفره لا يشاهد في عالم الاخرة الا الظلمات وهو لشدة حبه للجسمانيات
ومفارقته لها لا ينال من مباعدته عنها الا الالام والحسرات فبسبب مفارقته عن
عالم الدنيا له الالام بعد الالام وبسبب اقباله على الاخرة مع عدم النور والمعرفة
ينتقل من ظلمات الى ظلمات وهاتان الجهتان هي المراد من قوله تعالى يضربون
وجوههم وادبارهم ثم قال تعالى وذوقوا عذاب الحريق وفيه اضمار والتقدير
ويقولون ذوقوا ونظيره في القران كثير قال الله تعالى واذ يرفع ابرهيم القواعد من
البيت واسمعيل ربنا اي يقولون ربنا قال ابن عباس رضي الله عنه قول الملئكة
لهم وذوقوا عذاب الحريق انما يصح لانه كان مع الملئكة مقامع كلما ضربوا التهبت
النار في الاجزا والابعاض فلذلك قال وذوقوا عذاب الحريق قال الواحدي والصحيح
ان هذا تقوله الملئكة لهم في الاخرة واقول ان العذاب الجسماني حق وصدق واما
الروحاني فحق ايضا لدلالة العقل عليه وذلك لانا بينا ان الجاهل اذا فارق
الدنيا حصل له الحزن الشديد بسبب مفارقته للدنيا المحبوبة والخوف الشديد
بسبب تراكم الظلمات عليه في عالم الاخرة والحزن والخوف كلاهما يوجبان الحرقة
الروحانية والنار الروحانية ثم قال تعالى ذلك بما قدمت ايديكم قيل هذا اخبار
عن قول الملئكة وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي يجوز ان يقال ذلك
مبتدا وخبره بما قدمت ايديكم ويجوز ان يكون خبره محذوفا والتقدير ذلك جزاوكم

ويجوز ان يكون

449

ويجوز ان يكون محل ذلك نصبا والتقدير فعلنا ذلك المسئلة الثانية المراد من قوله ذلك
اي هذا العذاب الذي هو عذاب الحريق حصل بسبب ما قدمت ايديكم وذكرنا في قوله الم ذلك
الكتاب ان ذلك جايز المسئلة الثالثة ظاهر قوله ذلك بما قدمت ايديكم يقتضي ان فاعل هذا
الفعل هو اليد وذلك ممتنع من وجوه احدها ان هذا العذاب انما وصل اليهم بسبب كفرهم
ومحل الكفر هو القلب لا اليد وثانيها ان اليد ليست محل المعرفة والعلم فلا يتوجه التكليف
عليها فلا يمكن ايصال العقاب اليها فوجب حمل اليد ههنا على القدرة وسبب حسن
هذا المجاز ان اليد آلة للعمل والقدرة هي المؤثرة في العمل فحسن جعل اليد كناية
عن القدرة واعلم ان التحقيق يوجب ان الانسان جوهر واحد وهو الفعال وهو
الدراك وهو مؤمن وهو الكافر وهو المطيع وهو العاصي وهذه الاعضا الات له وادوات
له في الفعل فاضيف الفعل في الظاهر الى الالة وهو في الحقيقة مضاف الى جوهر ذات
الانسان والله اعلم المسئلة الرابعة قوله ذلك بما قدمت ايديكم يقتضي ان
ذلك العقاب كالامر المتولد من الفعل الذي صدر منه وقد عرفت ان العقاب انما
يتولد من العقايد الباطلة التي يكتسبها الانسان ومن الملكات الراسخة التي
يكتسبها الانسان فكان هذا الكلام مطابقا للمعقول ثم قال وان الله ليس بظلام
للعبيد وفيه مسايل المسئلة الاولى في محل ان وجهان احدهما النصب بنزع
الخافض يعني بان الله والثاني انك ان جعلت قوله ذلك في موضع رفع ايضا
يعني وذلك ان الله قال الكسائي ولو كسرت الالف على الابتدا كان صوابا وعلى هذا
التقدير يكون هذا كلاما منقطعا عما قبله المسئلة الثانية قالت المعتزلة لو كان
الله يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه لكان ظالما وايضا ان قوله تعالى ذلك
بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد يدل على انه تعالى انما لم يكن ظالما
بهذا العذاب لانه قدم ما استوجب عليه هذا العذاب وذلك يدل على انه
لو لم يصدر منه ذلك التقديم لكان الله تعالى ظالما في العذاب فلو كان موجد
الكفر والمعصية هو الله تعالى لا العبد لوجب كون الله ظالما وايضا تدل
هذه الاية على كونه تعالى قادرا على الظلم اذ لو لم يصح ذلك لما كان في التمدح
بنفيه فايدة واعلم ان هذه المسئلة قد سبق ذكرها على الاستقصا في
سورة ال عمران فلا فايدة في الاعادة والله اعلم قوله تعالى كَدَأْبِ آلِ
فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ
اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ
حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ
مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلٌّ
كَانُوا ظَالِمِينَ في الاية مسايل المسئلة الاولى انه تعالى لما بين ما
انزله باهل بدر من الكفار عاجلا واجلا كما شرحناه اتبعه بان بين ان هذه
طريقته وسنته في الكل فقال كداب ال فرعون والمعنى عادة هولا في كفرهم
كعادة ال فرعون في كفرهم فجوزي هولا بالسبي والقتل كما جوزي اولئك بالاغراق
واصل الداب في اللغة ادامة العمل يقال فلان يداب في كذا اي يداوم عليه
ويواظب ويتعب نفسه ثم سميت العادة دابا لان الانسان يداوم على عادته

وبواظب عليها ثم قال تعالى ان الله قوى شديد العقاب والغرض منه التنبيه على انهم
عقابا مدخرا سوى ما يجرى مجرى العلة فى العقاب الذى والغرض منه التنبيه على انهم
انزله بهم فقال ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم المسألة
الثانية قوله لم يك اكثر النحويين يقولون انما حذفت النون لانها تشبه الغنة المحضة
فاشبهت حروف اللين ووقعت طرفا فحذفت تشبيها بها كما تقول لم يدع ولم يرم ولم يخش
قال الواحدى وهذا ينتقض بقوله لم يزن ولم يسمع حذف النون ههنا واجاب على بن
عيسى عنه فقال ان كان ويكون ام الافعال من اجل ان كل فعل فقد حصل فيه كان
فقولنا ضرب معناه كان ضرب ويضرب معناه يكون يضرب وهكذا القول فى الكل
فثبت انها ام الافعال فاحتيج الى استعمالها فى اكثر الاوقات فاحتملت هذا الحذف
بخلاف قولنا لم يخن ولم يزن فانه لا حاجة الى ذكرها كثيرا فظهر الفرق المسألة
الثالثة قال القاضى معنى الاية انه تعالى انعم عليهم بالعقل والقدرة وازالة الموانع
وتسهيل السبيل والمقصود ان يشتغلوا بالعبادة والشكر ويعدلوا عن الكفر
فاذا صرفوا هذه الامور الى الكفر والفسق فقد غيروا نعم الله تعالى على انفسهم
فلاجرم استحقوا تبديل النعم بالنقم والمنح بالمحن وهذا من اكبر ما يدل على انه
تعالى لا يبتدى احدا بالعذاب والمضرة وان الذى يفعله لا يكون الا جزاء على معاص
سلفت ولو كان الله تعالى خلقهم وخلق حياتهم وعقولهم ابتداء للنار كما يقوله
القوم لما صح ذلك قال اصحابنا ظاهر الاية مشعر بما قاله القاضى الا انا لو حملنا
الاية عليه لزم ان تكون صفة الله معللة بفعل الانسان وذلك لان حكم الله
تعالى بذلك التغيير وارادته له لما كان لا يحصل الا عند اتيان الانسان بذلك
الفعل ولو لم يصدر عنه ذلك الفعل لم يحصل الله تعالى ذلك الحكم وتلك الارادة
فحينئذ يكون فعل الانسان مؤثرا فى حدوث صفة فى ذات الله ويكون الانسان
مغيرا لصفة الله تعالى وذلك محال فى بديهة العقل فثبت انه لا يمكن
حمل هذا الكلام على ظاهره بل الحق ان صفة الله تعالى غالبة على صفات
المحدثات ولولا حكمه وقضاؤه الا لما امكن العبد ان ياتى بشئ من الافعال
والاحوال المسألة الرابعة انه تعالى ذكر مرة اخرى قوله كداب ال فرعون
وذكروا فيه وجوها الاول ان الكلام الثانى يجرى مجرى تفصيل الكلام الاول لان
الكلام الاول ذكر فيه اخذهم وفى الثانى ذكر اغراقهم وذلك تفصيل والثانى
انه اريد بالاول ما نزل بهم فى حال الموت من العقوبة وبالثانى ما نزل بهم فى القبر
وفى الاخرة والثالث ان الكلام الاول هو قوله تعالى كفروا بايات الله والكلام
الثانى النازل هو قوله كذبوا بايات ربهم فالاول اشارة الى انهم انكروا دلائل
الالهية والثانى اشارة الى انه سبحانه رباهم وانعم عليهم بالوجوه الكثيرة فانكروا
دلالة التربية والاحسان مع كثرتها وتواليها عليهم وكان الاثر اللازم من
الاول هو الاخذ والاثر اللازم من الثانى هو الاهلاك والاغراق وذلك يدل
على ان الكفر ان النعمة اثر عظيما فى حصول الهلاك والبوار ثم ختم الكلام بقوله
وكل كانوا ظالمين والمراد انهم كانوا ظالمى انفسهم بالكفر والمعصية وظالمى

٤٥٠

سائر الناس بسبب الايذاء والايحاش وان الله تعالى انما اهلكهم بسبب ظلمهم والقول
فى هذا المقام اللهم اهلك الظالمين وطهر الارض منهم فقد عظمت فتنتهم
وكثر شرهم ولا يقدر احد على دفعها الا انت فادفع باقهار باختيار باستقم
قوله تعالى ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون الذين
عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم فى كل مرة وهم لا يتقون اعلم
انه تعالى لما وصف كل الكفار بقوله وكل كانوا ظالمين افرد بعضهم بمزيد فى الشر
والفساد فقال ان شر الدواب عند الله اى فى حكمه وعلمه من حصلت له صفتان
الصفة الاولى الكافر الذى يكون مستمرا على كفره مصرا عليه لا يتغير عنه البتة
الصفة الثانية ان يكون ناقضا للعهد على الدوام فقوله الذين عاهدت منهم
بدل من قوله الذين كفروا اى الذين عاهدتم من الذين كفروا هم شر الدواب
وقوله منهم للتبعيض فان المعاهدة انما تكون مع اشرافهم وقوله ثم ينقضون
العهد فى كل مرة قال اهل المعانى انما عطف المستقبل على الماضى لبيان ان
من شانهم نقض العهد مرة بعد مرة قال ابن عباس هم قريظة فانهم نقضوا عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم واعانوا عليه المشركين بالسلاح فى يوم بدر ثم
قالوا اخطانا فعاهدهم مرة اخرى فنقضوه ايضا يوم الخندق وقوله وهم
لا يتقون معناه ان عادة من يرجع الى عقل وحزم ان يتقى نقض العهود حتى يسكن
الناس الى قوله ويثقوا بكلامه فبين تعالى ان من جمع بين الكفر الدائم وبين نقض
العهود على هذا الوجه كان شر الدواب قوله تعالى فاما تثقفنهم فى الحرب
فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم
على سواء ان الله لا يحب الخائنين اعلم انه تعالى يرشد رسوله الى الرفق
واللطف فى ايات كثيرة منها قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ومنها قوله تعالى
فاعف عنهم واصفح وقوله وشاورهم فى الامر وتارة يرشد الى التغليظ والتشديد
كما فى هذه الاية لانه تعالى لما ذكر الذين ينقضون عهدهم فى كل مرة بين ما يجب
ان يتعاملوا به فقال فاما تثقفنهم فى الحرب قال الليث ثقفنا فلانا فى موضع
كذا اى وجدناه وظفرنا به والتشريد عبارة عن التفريق مع الاضطراب يقال
شرد يشرد شرودا وشرده تشريدا لمعنى الاية ان ظفرت فى الحرب بهؤلاء الكفار
الذين ينقضون العهد فافعل بهم فعلا يفرق بهم من خلفهم قال عطاء اثخن فيهم
القتل حتى يخافك غيرهم وقيل نكل بهم تنكيلا يشرد غيرهم من ناقضى العهد لعلهم يذكرون
اى لعل من خلفهم يذكرون ذلك النكال فيمنعهم ذلك عن نقض العهد وقرا ابن مسعود
فشرذ بالذال المنقوطة من فوق بمعنى فرق فكانه مقلوب شذر من قولهم شذر
بذر وقرا ابو حيوة فشرد بهم من خلفهم والمعنى فشرد تشريدا ملتبسا بهم من خلفهم
لان احد العسكرين اذا كسروا الثانى فالكاسرون يعدون خلف المنكسرين وامر
رسوله ان يشردهم فى ذلك واما قوله تعالى واما تخافن من قوم معاهدين خيانة ونكثا
بامارات ظاهرة فانبذ اليهم فاطرح اليهم العهد على سواء اى على طريق مستو ظاهر

وذلك ان تظهر لهم نبذ العهد وتخبرهم اخبارًا مكشوفا انك قطعت ما بينك و
بينهم ولا تناجزهم الحرب وهم على توهم بقا العهد فيكون ذلك خيانة منك ان الله
لا يحب الخائنين فى العهود وحاصل الكلام فى هذه الاية انه تعالى لا يقتل من
نقض العهد وامره بان نتباعد على اقصى الوجوه من كل ما يوهم نكث العهد
ونقضه والله اعلم قال اهل العلم اثار نقض العهد اذا ظهرت اما ان تظهر
ظهورًا محتملا او ظهورا مقطوعًا به فان كان الاول وجب الاعلام على
ما هو مذكور فى هذه الاية وذلك لان قريظة عاهدوا النبى صلى الله عليه وسلم
ثم اجابوا سفين ومن معه من المشركين الى مظاهرتهم على رسول الله صلى الله
عليه وسلم فحصل لرسول الله خوف الغدر به وباصحابه فهاهنا يجب على الامام
ان ينبذ اليهم عهدهم على سوا ويوذنهم بالحرب اما اذا ظهر نقض العهد ظهورًا
ظهورًا مقطوعا به فهاهنا لا حاجة الى نبذ العهد كما فعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم باهل مكة لما نقضوا العهد بقتل خزاعة وفى ذمة النبى صلى الله عليه وسلم
وصل اليهم جيش من رسول الله صلى الله عليه وسلم بمر الظهران وذلك على اربعة
فراسخ من مكة والله اعلم قوله تعالى ولا تحسبن الذين كفروا سبقوا انهم
لا يعجزون فى الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين ما يفعله الرسول
فى حق من يجده فى الحرب ويتمكن وذكر ايضا ما يجب ان يفعله فيمن ظهر منه نقض
العهد بين ايضا حال من فاته يوم بدر وغيره لكيلا تبقى حسرة فى قلبه فقد كان
فيهم من بلغ فى ايذا رسول الله صلى الله عليه وسلم مبلغا عظيما فقال ولا تحسبن
الذين كفروا سبقوا والمعنى لا تحسبن انهم لما سبقوا فقد فاتوك ولم يقدر
على ازال ما يستحقونه ثم هنا قولان الاول المراد ولا تحسبن انهم انفلتوا منك
فان الله سيظفرك بهم كما اظفرك بغيرهم والثانى لا تحسبن انهم لما تخلصوا
من الاسر والقتل فقد تخلصوا من عقاب الله ومن عذاب الاخرة انهم لا يعجزون اى
انهم بهذا السبق لا يعجزون من الانتقام منهم والمقصود تسلية الرسول فيمن
فاته ولم يتمكن من التشفى والانتقام منه المسئلة الثانية قرا ابن عامر وحفص عن
عاصم لا يحسبن باليا المنقوطة من تحت وفى تصحيحه ثلثة اوجه الاول قال الزجاج
ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا لانها فى حرف ابن مسعود انهم سبقوا واذا كان
الامر كذلك وهى بمنزلة قولك حسبت ان اقوم وحسبت اقوم وحذف ان
كثير فى القران قال الله تعالى قل افغير الله تامرونى اعبد المعنى ان اعبد الثانى ان تضمر
فاعل الحسبان ويجعل الذين كفروا المفعول الاول والتقدير ولا يحسبن اياهم النبى
ان الذين كفروا الثالث قال ابو على ويجوز ايضا ان يضمر المفعول الاول والتقدير
ولا يحسبن الذين كفروا انفسهم سبقوا اواياهم سبقوا واما اكثر القرا فقرأوا ولا تحسبن
بالتا المنقوطة من فوق على مخاطبة النبى صلى الله عليه وسلم والذين كفروا
المفعول الاول وسبقوا المفعول الثانى وموضعه نصب والمعنى ولا تحسبن الذين
كفروا سابقين المسئلة الثالثة اكثر القرا على كسر ان فى انهم لا يعجزون وهو الوجه

لانهم ابتدا كلام غير متصل بالاول كقوله ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا
وتم الكلام ثم قال سا ما يحكمون فكما ان قوله سا ما يحكمون منقطع من الجملة
التى قبله فكذلك قوله انهم لا يعجزون وقرا ابن عامر بفتح الالف وجعله متعلقا
بالجملة الاولى وفيه وجهان الاول التقدير لا تحسبنهم سبقوا لانهم لا يعجزون
بل هم يجزون على كفرهم الثانى قال ابو عبيد يجعل لا صلة والتقدير لا تحسبن انهم
لا يعجزون والله اعلم قوله تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط
الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم واخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم
وما تنفقوا من شى فى سبيل الله يوف اليكم وانتم لا تظلمون اعلم انه تعالى
لما اوجب على رسوله ان يشرد من صدر منه نقض العهد وان ينبذ
العهد الى من خاف منه النقض امره فى هذه الاية بالاعداد لهولا الكفار وقيل
انه لما اتفق لاصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فى قصة بدر ان قصدوا الكفار
بلا اله ولا عدة ولا قوة والمراد بالقوة هنا ما يكون سببا لحصول القوة امرهم
امرهم الله ان لا يعودوا لمثله وان يعدوا الالة لتنقى ما يمكنهم من الة وعدة وقوة
والمراد بالقوة هنا ما يكون سببا لحصول القوة وذكروا فيه وجوها الاول القوة
انواع الاسلحة الثانى روى انه صلى الله عليه وسلم قرا هذه الاية على المنبر
وقال الا ان القوة الرمى قالها ثلثا يعنى قالها ثلثا الثالث قال بعضهم القوة هى
الرابع قال اصحاب المعانى الاولى ان يقال ان هذا عام فى كل ما يتقوى به على حرب
العدو وكل ما هو الة للغزو والجهاد فهو من جملة القوة وقوله صلى الله عليه وسلم
القوة الرمى لا ينفى كون غير الرمى معتبرا كما انه عليه الصلاة والسلم قال الحج
عرفة والندم توبة ولا ينفى اعتبار غيره بل يدل على ان هذا المذكور جز شريف من
المقصود فكذا هنا وهذه الاية تدل على ان الاستعداد للجهاد بالنبل والسلاح وتعلم
الفروسية والرمى فريضة الا انه على الكفاية وقوله ومن رباط الخيل الرباط المرابطة
او جمع ربيط كفصال وفصيل ولا شك ان ربط الخيل من اقوى الات الجهاد وروى
ان رجلا قال لابن سيرين ان فلانا اوصى بثلث ماله للحصون فقال ابن سيرين يشترى
به الخيل فتربط فى سبيل الله ويغزى عليها فقال ان الرجل اوصى للحصون الخيل الم تسمع
قول الشاعر
ولقد علمت على تجنبى الردى ان الحصون الخيل لا مدر القرى
قال عكرمة ومن رباط الخيل الاناث وقول الفرا ووجه هذا القول ان العرب
تسمى الخيل اذا ربطت فى الافنية وعلفت ربطا واحدها ربيط ويجمع الربط
رباط وهو جمع الجمع فمعنى الرباط هاهنا الخيل المربوطة فى سبيل الله وفسر ناها
بالاناث لانها اكثر ما يربط لتناسلها ونمايها باولادها فارتباطها اولى من ارتباط
الفحول هذا ما ذكره الواحدى ولقايل ان يقول بل حمل هذا اللفظ على الفحول اقوى على
الكر والفر والعدو ومكابدة المحاربة عليها والاثناث اسهل فوجب تخصيص هذا اللفظ
بها ولما تعارض هذان الوجهان وجب حمل اللفظ على مفهومه الاصلى وهو كونه خيلا
مربوطة سواكان من الفحول او من الاناث ثم انه تعالى ذكر ما لاجله امر باعداد هذه
الاشيا فقال ترهبون به عدو الله وعدوكم وذلك لان الكفار اذا علموا كون المسلمين

متاهبين للجهاد مستعدين له مستكملين لجميع الاسلحة والالات خافوا وذلك
الخوف يفيد امورا كثيرة اولها انهم لا يقصدون دخول دار الاسلام وثانيها انه اذا
اشتد خوفهم فربما التزموا من عندهم جزية وثالثها انه ربما صار ذلك داعية
لهم الى الايمان ورابعها انهم لا يعينون ساير الكفار وخامسها انه يصير ذلك سببا
لمزيد الزينة في دار الاسلام ثم قال تعالى واخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم
والمراد ان تكثير الات الحرب وادواته كما ترهب الاعدا الذين يعلم من حالهم
انهم اعدا كذلك ترهب الاعدا الذين لا يعلم من حالهم انهم اعدا الذين يعلم
من حالهم انهم اعدا ثم فيه وجوه الاول وهو الاصح انهم هم المنافقون
والمعنى ان تكثير اسباب الغزو كما يوجب رهبة الكفار كذلك يوجب رهبة
المنافقين فان قيل المنافقون لا يخافون القتال فكيف يوجب ما ذكرتموه من
الارهاب قلنا هذا الارهاب من وجهين الاول انهم اذا شاهدوا قوة المسلمين
وكثرة الاتهم وادواتهم انقطع طمعهم من ان يصيروا مغلوبين وذلك يحملهم
على ان يتركوا الكفر في قلوبهم وبواطنهم ويصيروا مخلصين في الايمان الثاني
ان المنافق من عادته ان يتربص ظهور الافات ويحتال في القا الفساد
والتشويش فيما بين المسلمين فاذا شاهدوا كون المسلمين في غاية
القوة خافهم وترك هذه الافعال المذمومة والقول الثاني في الراهب
ما رواه ابن جريج عن سليمن بن موسى قال المراد كفار الجن روى انه النبي صلى
الله عليه وسلم قرا واخرين من دونهم لا يعلمونهم الله يعلمهم فقال انهم الجن ثم
قال ان الشيطان لا يخبل احدا في داره فيها فرس عتيق وعن الحسن انه قال
صهيل الفرس يرهب الجن وهذا القول مشكل لان تكثير الات الجهات لا يعقل
لا يعقل تاثيره في ارهاب الجن والقول الثالث ان المسلم كما يعاديه الكافر فكذلك
قد يعاديه المسلم ايضا فاذا قوى الحال كثير السلاح فكما يخافه اعداوه من الكفار
فكذلك يخافه كل من يعاديه مسلما كان او كافرا ثم انه تعالى قال وما تنفقوا
من شي في سبيل الله يوف اليكم وهو عام في الجهاد وفي ساير وجوه الاخرة
يوف اليكم قال ابن عباس رضي الله عنه يوف اليكم اجره اى لا يضيع في الاخرة
اجره ويعجل الله عوضه في الدنيا وانتم لا تظلمون اى لا تنقصون من الثواب
ولما ذكر ابن عباس هذا التفسير تلا قوله تعالى اتت اكلها كل حين ولم تظلم
منه شيئا قوله تعالى ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ
إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ اعلم انه تعالى لما بين ما يرهب به العدو من القوة
والاستظهار بين بعده انهم عند هذا الارهاب اذا جنحوا اى مالوا الى
المصالحة فالحكم قبول الصلح قال النضر جنح الرجل الى فلان وجنح له اذا خضع
له والمعنى ان مالوا الى الصلح فمل اليه وانث الضمير في لها لانه قصد بها فعلة
والجنحة كقوله ان ربك من بعدها لغفور رحيم اراد من بعد فعلتهم قال صاحب
الكشاف السلم يونث تانيث نقيضها وهي الحرب قال الشاعر

السلم

السلم ياخذ منها ما رضيت به ... والحرب يكفيك من انفاسها جرع
وقرا ابو بكر عن عاصم السلم بكسر السين والباقون بالفتح وهما لغتان قال قتادة
هذه الاية منسوخة بقوله تعالى واقتلوهم حيث وجدتموهم وقوله قاتلوا الذين
لا يومنون بالله وقال بعضهم الاية غير منسوخة لكنها تتضمن الامر بالصلح اذا
كانت القوة للمشركين ولئن كانت الصلاح فيه فاذا راى مصالحتهم لا يجوز
ان يهادنهم سنة كاملة ان كانت القوة للمسلمين وان كانت القوة للمشركين
جاز مهادنتهم عشر سنين ولا يجوز الزيادة عليها اقتدا برسول الله صلى الله عليه
وسلم فانه هادن اهل مكة عشر سنين ثم انهم نقضوا العهد قبل كمال المدة اما قوله
توكل على الله فالمعنى فوض الامر فيما عقدته معهم الى الله ليكون عونا له على السلامة
ولكي ينصره عليهم اذا نقضوا العهد وعدلوا عن الوفا ولذلك قال انه هو السميع
العليم فنبه بذلك على الزجر عن نقض الصلح لانه عالم بضمير العباد سامع لما يقولون
قال مجاهد الاية نزلت في قريظة والنضير وورودها فيهم لا يمنع من اجرايها
على ظاهرها والله اعلم قوله تعالى ﴿وَإِن يُرِيدُوا أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ
هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ
جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ اعلم انه تعالى
لما امر في الاية المتقدمة بالصلح ذكر في الاية حكما من احكام الصلح وهو انهم
لما صالحوا على سبيل المخادعة وجب قبول ذلك الصلح لان الحكم يبنى على الظاهر
لا على الباطن فهاهنا اولى فلذلك قال وان يريدوا والمراد ما تقدم ذكره من قوله
وان جنحوا للسلم فان قيل اليس قال الله تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ
اليهم اى اظهر نقض ذلك العهد وهذا يناقض ما ذكر في هذه الاية قلنا
قوله واما تخافن من قوم خيانة محمول على ما اذا حصل في قلبهم نوع نفاق وتزوير
الا انه لم تظهر امارات تدل على كونهم قاصدين للشر واثارة الفتنة بل كان
الظاهر من احوالهم الثبات على المسالمة وترك المنازعة ثم انه تعالى لما ذكر
ذلك قال فان حسبك الله يكفيك اى فالله يكفيك وهو حسبك وسوا قولك
هذا يكفيني او هو حسبي ثم قال تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمومنين قال المفسرون
يريد قواك واعانك بنصره يوم بدر واقول هذا التفسير خطا لان امر النبي صلى الله
عليه وسلم من اول حياته الى وقت وفاته ساعة ساعة كان امرا الهيا وتدبيرا
علويا وما كان لكسب الخلق فيه مدخل ثم قال وبالمومنين قال ابن عباس يعني الانصار
فان قيل لما قال هو الذي ايدك بنصره فاي حاجة مع نصره الى المومنين حتى قال وبالمومنين
قلنا التاييد ليس الا من الله لكنه على قسمين احدهما ما يحصل من غير واسطة اسباب
معلومة معتادة والثاني هو المراد من قوله وبالمومنين ثم انه تعالى لما بين كيف ايده
بالمومنين قال والف بين قلوبهم لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن
الله الف بينهم وفيه مسايل المسالة الاولى ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الى قوم
انفتهم شديدة وحميتهم عظيمة لو لطم رجل من قبيلة لطمة قاتل عنه قبيلته
حتى يدركوا ثاره ثم انهم انقلبوا عن تلك الحالة حتى قاتل الرجل اباه واخاه وابنه

وانفقوا على الطاعة وصاروا انصارًا وقيل هم الاوس والخزرج فان الخصومة بينهم
كانت شديدة والمحاربة دايمة ثم زالت الضغاين وحصلت المحبة فازالة تلك
العداوة الشديدة وتبديلها بالمحبة القوية والمخالصة التامة مما لا يقدر عليه
الا الله وصار ذلك معجزة ظاهرة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم المسئلة الثانية
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الاحوال القلوب من العقايد والارادات والكراهات
كلها من خلق الله تعالى وذلك لان تلك الالفة والمودة والمحبة الشديدة انما
حصلت بسبب الايمان ومتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم فلو كان الايمان فعلا
للعبد لا فعلا لله تعالى لكانت المحبة المترتبة عليها فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى
وذلك على خلاف صريح الاية قال القاضي لولا الطاف الله تعالى ساعة فساعة لما
حصلت هذه الاحوال فاضيفت تلك المخالصة الى الله تعالى على هذا التاويل ونظيره
انه يضاف علم الولد وادبه الى ابيه لاجل انه لم يحصل ذلك الا بمعونة الاب وتر
وتربيته فكذلك ههنا والجواب كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر وحمل الكلام على
المجاز وايضا فكل هذه الالطاف كانت حاصلة في حق الكفار مثل حصولها في حق
المؤمنين فلو لم يحصل هنا الا شي سوى الالطاف لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذه
المعاني فايدة وايضا فالبرهان العقلي مقرر لظاهر هذه الاية وذلك لان القلب
يصح ان يصير موصوفا بالرغبة بدلا عن النفرة فرجحان احد الطرفين على الاخر
لابد له من مرجح فان كان ذلك المرجح هو العبد عاد التقسيم وان كان الله تعالى
فهو المقصود فثبت ان صريح هذه الاية متاكد بصريح البرهان العقلي فلا حاجة
الى ما ذكره القاضي في هذا الباب المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على ان القوم
كانوا قبل شروعهم في الاسلام ومتابعة الرسول في الخصومة الدايمة والمحاربة
الشديدة يقتل بعضهم بعضا ويغير بعضهم على بعض فلما امنوا بالله ورسوله واليوم
الاخر زالت الخصومات وارتفعت الخشونات وحصلت المودة التامة
والمحبة الشديدة واعلم ان التحقيق في هذا الباب ان المحبة لا تحصل الا عند تصور
خير وكمال فالمحبة حالة معللة بهذا التصور والحصول فمتى كان هذا التصور حاصلا كا
المحبة حاصلة ومتى حصل تصور الشر والكد والنقصان كانت النفرة حاصلة ثم ان
الخيرات والكمالات على قسمين احدهما الخيرات والكمالات الباقية الدايمة المبراة عن
جهات التغير والتبدل وذلك هو الكمالات الروحانية والسيادات الالهية والثاني
الكمالات المتغيرة المتبدلة وهي الكمالات الجسمانية والسعادات البدنية فانها سريعة
التغير والتبدل كالزيبق ينتقل من حال الى حال فالانسان يتصور ان له في صحبة زيد
مالا عظيما يحبه ثم يخطر بباله ان ذلك المال لا يحصل فيبغضه ولذلك قيل ان العاشق
والمعشوق ربما حصل الرغبة والنفرة بينهما في اليوم الواحد مرارًا لان المعشوق انما
يريد العاشق لماله والعاشق انما يريد المعشوق لاجل اللذة الجسمانية وهذان الامر
ان مستعدان للتغير والانتقال فلا جرم كانت المحبة الحاصلة بينهما والعداوة
الحاصلة بينهما غير باقيين بل كانتا سريعتي الزوال والانتقالات اذا عرفت هذا فنقول
الموجب للصحبة والمودة ان كانت طلب الخيرات الدنيوية والسعادات الجسمانية

كان ذ

453

كانت ذلك تابعًا لحصول ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال سريع الزوال والانتقال كانت
معلولاته سريعة التغير والزوال والتبديل واما ان كان الموجب للمحبة تصور الكمالات
الباقية المقدسة عن التغير والزوال كانت تلك المحبة ايضا باقية امنة من التغير لان
حال المعلول في البقاء والتبدل تبع لحال العلة وهذا هو المراد من قوله تعالى الاخلاء
يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين اذا عرفت هذا فنقول العرب كانوا قبل مقدم
الرسول صلى الله عليه وسلم طالبين المال والجاه والمفاخرة وكانت صحبتهم معللة
بهذه العلة فلا جرم كانت تلك المحبة سريعة الزوال فكانوا ابدا في سبب
في الخوف والفتن فلما جاء الرسول صلى الله عليه وسلم ودعاهم الى عبادة الله والاعراض عن
الدنيا والاقبال الى الاخرة زالت الخصومة والخشونة عنهم وعادوا اخوانا موفقين
ثم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لما انفتحت عليهم ابواب الدنيا وتوجهوا الى طلبها عادوا
الى محاربة بعضهم بعضا ومقاتلة بعضهم بعضا فهذا هو السبب الحقيقي في هذا الباب ثم
انه تعالى ختم هذه الاية بقوله انه عزيز حكيم اي قادر قاهر يمكنه التصرف في
القلوب ونقلها من العداوة الى الصداقة ومن النفرة الى الرغبة حكيم يفعل ما يفعله
على وجه الاتقان والاحكام او مطابقا للمصلحة والصواب على اختلاف القولين
في الجبر والقدر قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من
المؤمنين يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مايتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا بانهم قوم لا يفقهون
وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما وعده بالنصر عند مخادعة الاعداء في
الاية وعده بالنصر والظفر في هذه الاية مطلقا على جميع التقديرات وعلى هذا الوجه
لا يلزم حصول التكرار لان المعنى في الاية الاولى ان ارادوا خداعك كفاك الله
امرهم والمعنى في هذه الاية عام في كل ما يحتاج الى الله في الدين والدنيا وهذه الاية
نزلت بالبيداء في غزوة بدر قبل القتال والمراد بقوله ومن اتبعك من المؤمنين
الانصار وعن ابن عباس رضي الله عنه نزلت في اسلام عمر قال سعيد بن جبير
اسلم مع النبي صلى الله عليه وسلم ثلثة وثلثون رجلا وست نسوة ثم اسلم عمر
ونزلت هذه الاية قال المفسرون فعلى هذا القول الاية مكية كتبت في سورة
مدنية بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الاية قولان الاول التقدير الله
كافيك وكافي اتباعك من المؤمنين قال الفراء الكاف في حسبك خفض ومن
في موضع نصب والمعنى يكفيك الله ويكفي من اتبعك من المؤمنين قال الشاعر

اذا كانت الهيجاء وانشقت العصا ... فحسبك والضحاك سيف مهند

قال وليس بكثير ان يقال حسبك واخاك بل المعتاد ان يقال حسبك
وحسب اخيك والثاني ان يكون المعنى كفاك الله وكفاك اتباعك من المؤمنين قال
الفراء وهو احسن الوجهين اي ويمكن ان ينصر القول الاول بان من كان الله تعالى
ناصرا له امتنع ان يزداد حاله او ينتقص بسبب نصرة غير الله وايضا اسناد
الحكم الى المجموع يوهم ان الواحد من ذلك المجموع لا يكفي في حصول ذلك المهم
وتعالى الله عنه ويمكن ان يجاب عنه بان الكل من الله الا ان من انواع النصرة ما

يحصل لانا على الاسباب المعتادة المالوفة ومنها ما يحصل لنا على الاسباب المالوفة
المعتادة فلهذا الفرق اعتبر نصرة المومنين والله اعلم ثم بين تعالى انه وان يكفك
بنصره وبنصر المومنين فليس من الواجب ان يتكل على ذلك الا بشرط ان يحرض
المومنين على القتال فانه تعالى انما تكفل بالكفاية بشرط ان يحصل منهم بذل النفس المومنين
والمال فى المجاهدة فقال يا ايها النبى حرض المومنين على القتال والتحريض
فى اللغة كالتحضيض وهو الحث على الشى وذكر الزجاج فى اشتقاقه وجها
اخر بعيدا يقال التحريض فى اللغة ان يحث الانسان غيره على شى حثا يعلم منه انه
ان تخلف عنه كان حارضا والحارض الذى قارب الهلاك اشار بهذا الى ان المومنين
لو تخلفوا عن القتال بعد حث النبى صلى الله عليه وسلم كانوا حارضين هالكين فعنده
التحريض مشتق من لفظ الحارض والحرض ثم قال ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مايتين وليس المراد منه الخبر بل الامر كانه قال ان يكن منكم عشرون فليصبروا
وليجتهدوا فى القتال حتى يغلبوا مايتين والذى يدل على انه ليس المراد من هذا
الكلام الخبر وجوه الاول لو كان المراد منه الخبر لزم ان يقال انه لم يغلب
قط مايتان من الكفار عشرين من المومنين ومعلوم انه باطل والثانى انه تعالى
قال الان خفف الله عنكم والنسخ اليق بالامر منه بالخبر والثالث قوله تعالى
من بعد والله مع الصابرين وذلك ترغيب فى الثبات على الجهاد م
فثبت ان المراد من هذا الكلام هو الامر وان كان واردا بلفظ الخبر وهو فاردا
كقوله والوالدات يرضعن اولادهن وقوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن المسئلة الثانية قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يدل على انه تعالى ما اوجب هذا الحكم الا بشرط كونه صابرا قادرا
على ذلك وانما يحصل هذا الشرط عند حصول اشيا منها ان يكون
شديد الاعضا قويا جلدا ومنها ان يكون قوى القلب شجاعا غير جبان
ومنها ان يكون غير متحرف الا لقتال او متحيزا الى فية فان الله تعالى
استثنى هاتين الحالتين فى الايات المتقدمة فعند حصول هذه الشرايط
يجب على الواحد ان يثبت للعشرة واعلم ان هذا التكليف انما حسن
لانه مسبوق بقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المومنين
فلما وعد المومنين بالكفاية والنصرة كان هذا التكليف سهلا لان من
تكفل الله بنصره فان اهل العالم لا يقدرون على ايذايه والله اعلم
المسئلة الثالثة قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مايتين وان يكن منكم
ماية يغلبوا الفا من الذين كفروا حاصله بيان وجوب ثبات الواحد فى مقابلة
العشرة فما الفايدة فى العدول عن هذه اللفظة الوجيزة الى تلك الكلمات
الطويلة وجوابه ان هذا الكلام انما ورد على وفق الواقعة وكان الرسول
صلى الله عليه وسلم يبعث السرايا والغالب ان تلك السرايا كان ينقص عدد
عن العشرين وما كان يزيد على الماية فلهذا المعنى ذكر هذين العددين المسئلة
الرابعة قرا نافع وابن كثير وابن عامر ان تكن بالتا وكذلك الذى بعده وان تكن

منكم وابو عمرو ا

٤٥٤

منكم وابو عمرو الاول باليا والثانى بالتا والباقون باليا فيهما المسئلة الخامسة
انه تعالى بين العلة فى هذه الغلبة وهو قوله بانهم قوم لا يفقهون وتقرير
هذا الكلام من وجوه الاول ان من لا يومن بالله ولا يومن بالمعاد فان غاية
السعادة والبهجة عنده ليست الا هذه الحياة الدنيوية ومن كان هذا
معتقده فانه يشح بهذه الحياة ولا يعرضها للزوال واما من اعتقد انه
لا سعادة فى هذه الدار وان السعادة لا تحصل الا فى الدار الاخرة
فانه لا يبالى بهذه الحياة ولا يلتفت اليها ولا يقيم لها وزنا فيقدم على الجهاد
بقلب قوى وعزم صحيح ومتى كان الامر كذلك كان الواحد من هذا الباب يقاوم
العدد الكثير من الباب الاول الوجه الثانى ان الكفار انما يعولون على
قوتهم وشوكتهم والمسلمون يستعينون بربهم والدعا والتضرع ومتى كان
كذلك كان النصر والظفر به اليق واولى الوجه الثالث وهو وجه
لا يعرفه الا اصحاب الرياضات والمكاشفات وهو ان كل من اختص بالعلم
والمعرفة كان صاحب مهابة عند الخلق ولذلك انه اذا حضر الرجل
العالم عند عالم من الناس الاقويا الاشدا الجهال فاولئك الاقويا الاشدا
يهابون ذلك العالم ويحترمونه ويحذرونه بل نقول ان السباع القوية
اذا رات الادمى هابته وانحرفت عنه وما ذاك الا لان الادمى بسبب ما
فيه من نور العقل يكون مهيبا وايضا الرجل الحكيم اذا استولى على قلبه
نور معرفة الله تعالى فانه تقوى اعضاؤه وتشتد جوارحه وربما قوى
عند ظهور التجلى فى قلبه نور معرفة الله تعالى على اعمال يعجز عنها قبل
ذلك الوقت اذا عرفت هذا فالمومن اذا اقدم على الجهاد فكانه بذل
نفسه وماله فى طلب رضوان الله وكان فى هذه الحالة كالمشاهد لنور
جلال الله تعالى فيقوى قلبه ويكمل روحه ويقدر على ما لا يقدر عليه
غيره فهذه احوال من ابواب المكاشفات تدل على ان المومن يجب
ان يكون اقوى قوة من الكافر فان لم يحصل فذلك لان ظهور هذا التجلى لا
يحصل الا نادرا وللفرد بعد الفرد والله اعلم قوله تعالى الان خفف
الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم ماية صابرة يغلبوا مايتين
وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله والله مع الصابرين فى الاية
مسايل المسئلة الاولى انه صلى الله عليه وسلم كان يبعث العشرة الى وجاه
المائة مثل بعث حمزة فى ثلثين راكبا قبل بدر الى قوم فلقيهم ابو جهل
فى ثلثماية راكب واراد واقتالهم فمنعهم جهينة وبعث رسول الله صلى الله
عليه وسلم مع عبد الله بن انيس الى خالد بن سفين الهذلى جماعة فابتدر عبد الله
قال يا رسول الله صفه لى فقال انك اذا رايته ذكرت الشيطان ووجدت
لذلك قشعريرة وبلغنى انه جمع لى فاخرج اليه واقتله فخرجت نحوه فلما
دنوت منه وجدت القشعريرة فقال من الرجل فقلت من العرب سمعت بك
وبجمعك ومشيت معه حتى اذا تمكنت منه فكتبه بالسيف واسرعت الى

رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت له قلته فاعطاني عصاه وقال
امسكها فانها اية بيني وبينك يوم القيمه ثم هذا التكليف شق على المسلمين
فازاله الله تعالى عنهم بهذه الاية قال عطا لما نزل التكليف الاول ضج المهاجرون
وقالوا يا رب نحن جياع وعدونا شباع ونحن في غربة وعدونا في اهليهم ونحن قد اخرجنا
من ديارنا واولادنا واموالنا وعدونا ليس له ذلك وقال الانصار شغلنا بعدونا
وواسينا اخواننا فنزل التخفيف وقال عكرمة انما امر الرجل ان يصبر لعشرة والعشرة
لماية حال ما كان المسلمون قليلين فلما كثروا خفف الله عنهم ولهذا قال ابن عباس ايما رجل
فر من ثلثة لم يفر فان فر من اثنين فقد فر والحاصل ان الجمهور ادعوا ان قوله
الان خفف الله عنكم ناسخ لحكم الاية المتقدمة وانكر ابو مسلم الاصفهاني هذا
النسخ وتقرير قوله ان يقال انه تعالى قال في الاية الاولى ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مايتين فهب انا نحمل هذا الخبر على الامر الا ان هذا الامر كان
مشروطا بكون العشرين قادرين على الصبر في مقابلة المايتين وقوله الان خفف الله
عنكم وعلم ان فيكم ضعفا يدل على ان ذلك الشرط غير حاصل في حق هولاء فصار حاصل الكلام
ان الاية الاولى دلت على ثبوت حكم عند شرط مخصوص وهذه الاية دلت على ان
ذلك الشرط مفقود في حق هذه الجماعة فلا جرم لم يثبت ذلك الحكم وعلى هذا
التقدير لم يحصل النسخ البتة فان قالوا قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مايتين معناه ليكن العشرون الصابرون في مقابلة المايتين وعلى هذا
التقدير فالنسخ لازم قلنا لم لا يجوز ان يقال المراد من الاية ان حصل عشرون
صابرون في مقابلة المايتين فليشتغلوا بجهادهم والحاصل ان لفظ الاية
ورد على صورة الخبر خالفنا هذا الظاهر وحملناه على الامر اما في رعاية
الشرط فقد تركناه على ظاهره وتقديره ان حصل منكم عشرون موصوفون
بالصبر على مقاومة المايتين فليشتغلوا بمقاومتهم وعلى هذا التقدير فلا
نسخ فان قالوا قوله الان خفف الله عنكم مشعر بان ذلك التكليف كان
متوجها قبل هذا التكليف قلنا لا نسلم ان لفظ التخفيف يدل على حصول
التكليف لان عادة العرب الرخصة بمثل هذا الكلام كقوله تعالى
عند الرخصة للحر في نكاح الامة يريد الله ان يخفف عنكم وليس هناك نسخ وانما
هو اطلاق نكاح الامة لمن لا يستطيع نكاح الحراير فكذا ههنا وتحقيق
القول ان هولاء العشرين كانوا في محل ان يقال ان ذلك الشرط حاصل فيهم
والله تعالى علم ان فيهم من كان ذلك التكليف لازما عليهم فلما بين الله تعالى
ضعفا لا يقدرون على ذلك فقد تخلصوا عن ذلك الخوف فصح ان يقال خفف الله عنه
ومما يدل على عدم النسخ انه تعالى ذكر هذه الاية مقارنة للاية الاولى وجعل
الناسخ مقارنا للمنسوخ لا يجوز فان قالوا المعتبر في الناسخ والمنسوخ بالنزول
دون التلاوة فانها قد تتقدم وقد تتاخر الا ترى ان في عدة الوفاة الناسخ
مقدم على المنسوخ قلنا لما كان كون الناسخ مقارنا للمنسوخ غير جايز في الوجود
وجب ان لا يجوز في الذكر اللهم الا ان دل دليل قاهر وانتم ما ذكرتم ذلك

قليلين

قوله

واما قوله في

واما قوله في عدة الوفاة الناسخ مقدم على المنسوخ فنقول ان ابا مسلم ينكر كل انواع
النسخ في القران فكيف يمكن الزام هذا الكلام عليه فهذا تقرير قول ابي مسلم واقول
ان ثبت اجماع الامة على الاجماع القاطع فقول ابي مسلم على حصول النسخ فلا
كلام عليه وان لم يحصل هذا الاجماع القاطع فقول ابي مسلم حسن صحيح والله اعلم
المسئلة الثانية احتج هشام على قوله ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات الا
عند وقوعها بقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان معنى الاية
الان علم الله ان فيكم ضعفا وهذا يقتضي ان علمه تعالى بضعفهم ما حصل الا
الا في هذا الوقت والمتكلمون اجابوا بان معنى الاية انه تعالى قبل حدوث الشي لا يعلمه
حاصلا واقعا بل يعلم منه انه سيحدث اما عند حدوثه ووقوعه فانه يعلمه
واقعا حادثا فقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا معناه الان حصل
العلم بوقوعه وحصوله وقبل ذلك فقد كان الحاصل هو العلم بانه سيقع و
سيحدث والله اعلم المسئلة الثالثة قرا عاصم وحمزة والكسائي علم
ان فيكم ضعفا بفتح الصاد وفي الروم مثله والباقون فيهما بالضم وهما
لغتان صحيحتان الضعف والضعف كالمكث والمكث وخالف حفص عاصما
في هذا الحرف فقراها بالضم وقال ما خالفت عاصما في شي من القران الا في هذا
الحرف المسئله الرابعة الذي استقر حكم التكليف عليه بمقتضى هذه الاية
ان كل مسلم بالغ مكلف وقف بازاء مشركين عبدا كان او حرا فالهزيمة عليه
محرمة ما دام معه سلاح فان لم يبق معه سلاح فله ان ينهزم وان قاتله
ثلثة حلت له الهزيمة والصبر احسن وروى الواحدي في البسيط انه
وقف جيش موته وهم ثلثة الاف وامراهم على التعاقب زيد بن حارثة
ثم جعفر بن ابي طالب ثم عبد الله بن ابي رواحة ووقفوا في مقابلة مايتي
الف من المشركين ماية الف من الروم وماية الف من المستعربة وهم لخم وجذام
المسئلة الخامسة قوله تعالى باذن الله فيه بيان انه لا تقع الغلبة الا
باذن الله والاذن ههنا هو الارادة وذلك يدل على قولنا في مسئلة
خلق الافعال وارادة الكاينات واعلم انه تعالى ختم هذه الاية بقوله والله
مع الصابرين والمراد ما ذكره في الاية الاولى من قوله ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مايتين فبين في اخر هذه الاية ان الله مع الصابرين والمقصود ان
العشرين لو صبروا ووقفوا فان نصرتي معهم وتوفيقي مقارن لهم وذلك
يدل على صحة مذهب ابي مسلم وهو ان ذلك الحكم ما صار منسوخا بل هو باق
كما كان فان العشرين ان قدروا على مصابرة المايتين بقي ذلك الحكم وان لم
يقدروا على مصابرتهم فالحكم المذكور هناك زايل والله اعلم قوله تعالى
ما كان لنبي ان تكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله
يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم
اعلم ان المقصود من هذه الاية تعليم حكم اخر من احكام الغزو والجهاد

تقرير

الاطلاق قبل قول

في حق النبي صلى الله عليه وسلم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قرا ابو عمرو
تكون بالتا والباقون باليا اما قراة ابي عمرو فعلى لفظ الاسرى لان الاسرى
وان كان المراد به المذكر والرجال فهو مونث اللفظ واما القراة باليا فلان
الفعل متقدم والاسرى مذكر في المعنى وقد وقع الفصل والفاصل وكل واحد
من هذه الثلثة اذا انفرد وجب تذكير الفعل كقولك جا الرجال وحضر
قبيلتك وحضر القاضي امراة فاذا اجتمعت هذه الاشيا كان التذكير اولى قال
صاحب الكشاف قرى للنبي على التعريف واسارى ويثخن بالتشديد المسئلة
الثانية روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى بسبعين اسيرا منهم
العباس عمه وعقيل ابن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك
واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك
وقال عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هولا ايمة الكفر
وان الله اغناك عن الفدا مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان اغناك
نسيب له فنضرب اعناقهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله ليلين
قلوب رجال حتى تكون الين من اللبن وان الله ليشدد قلوب رجال حتى تكون
اشد من الحجارة وان مثلك يا ابا بكر مثل ابرهيم قال فمن تبعني فانه مني و
من عصاني فانك غفور رحيم ومثل عيسى في قوله وان تغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض من
الكافرين ديارا ومثل موسى حيث قال ربنا اطمس على اموالهم ومال رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى قول ابي بكر وروي انه قال لعمر يا ابا حفص وذلك اول
ما كناه تامرني ان اقتل العباس فجعل عمر يقول ويل عمر ثكلته امه هـ
وروي ان عبد الله بن رواحة اشار بان يضرم نارا كثيرة الحطب
فقال له العباس قطعتك رحمك وروي انه صلى الله عليه وسلم قال
لا يخرجن احد منهم الا بفدا او بضرب العنق فقال ابن مسعود الا سهيل
بن بيضا فاني سمعته يذكر الاسلام فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم
واشتد خوفي ثم قال من بعد الا سهيل بن بيضا وعن ابي عبيدة السلماني قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للقوم ان شئتم قتلتموهم وان شئتم فاديتموهم
واستشهد منهم بعدتهم فقالوا بل ناخذ الفدا فاستشهدوا باحد وكان فدا
الاسارى عشرين اوقية وفدا العباس اربعين اوقية وعن محمد بن سيرين كان
فداوهم مائة اوقية والاوقية اربعون درهما وستة دنانير وروي انه
لما اخذ الفدا نزلت هذه الاية فدخل عمر على رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاذا هو وابو بكر يبكيان فقال يا رسول الله اخبرني فان وجدت بكا بكيت و
الا تباكيت فقال ابك على اصحابك في اخذهم الفدا لقد عرض علي
عذابهم ادنى من هذه الشجرة لشجرة قريبة منه ولو نزل عذاب من السما لما
نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ لقولهما ان الاثخان في الارض احب الينا

هو الكلام

هو الكلام في سبب نزول هذه الاية المسئلة الثالثة تمسك الطاعنون ٤٠٠
في عصمة الانبيا بهذه من وجوه الاول ان قوله تعالى ما كان لنبي ان تكون
له اسرى صريح في ان هذا المعنى منهي عنه وممنوع منه من قبل الله تعالى
ثم ان هذا المعنى قد حصل ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى بعد هذه الاية
يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسارى الثاني ان الرواية التي ذكرناها
قد دلت على انه صلى الله عليه وسلم ما قتل اوليك الكفار بل اسرهم
فكان الذنب لازما من هذا الوجه الثاني انه تعالى امر النبي صلى الله
عليه وسلم وجميع قومه يوم بدر بقتل الكفار وهو قوله فاضربوا فوق
الاعناق واضربوا منهم كل بنان وظاهر الامر للوجوب فلما لم يقتلوا بل اسروا
كان الاسر معصية الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باخذ الفدا
وكان اخذ الفدا معصية ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى تريدون عرض
الدنيا والله يريد الاخرة واجمع المفسرون على ان المراد من عرض الدنيا هاهنا
اخذ الفدا والثاني قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم واجمعوا على ان المراد بقوله اخذتم ذلك الفدا الرابع ان النبي صلى الله
عليه وسلم وابا بكر بكيا وصرح النبي صلى الله عليه وسلم بانه انما بكى لاجل
انه حكم باخذ الفدا وذلك يدل على ذنب الخامس ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال ان العذاب قرب ولو نزل لما نجا منه الا عمر وذلك يدل
ايضا على الذنب فهذه جملة وجوه تمسك القوم بهذه الاية والجواب
عن الوجوه الذي ذكروه اولا ان قوله ما كان لنبي ان تكون له اسرى
حتى يثخن في الارض يدل على ان الاسر كان مشروعا ولكن بشرط سبق
الاثخان في الارض والمراد بالاثخان هو القتل والتخويف الشديد ولا شك
ان الصحابة قتلوا يوم بدر خلقا عظيما وليس من شرط الاثخان في الارض قتل
كل الناس ثم انهم بعد القتل الكثير اسروا جماعة والاية تدل على ان بعد
الاثخان يجوز الاسر فصارت الاية دالة دلالة بينة على ان ذلك الاسر
كان جايزا بحكم هذه الاية فكيف يمكن التمسك بهذه الاية ان ذلك
الاسر كان ذنبا ومعصية ويتاكد هذا الكلام بقوله تعالى حتى اذا اثخنتموهم
فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فدا فان قالوا فعلى ما شرحتموه دلت الاية
على ان ذلك الاسر كان جايزا والاتيان بالجايز المشروع لا يليق ترتيب العقاب
عليه فان قلتم ذكر الله تعالى بعده ما يدل على العقاب فنقول الوجه فيه ان
الاثخان في الارض ليس مضبوطا بضابط معين بل المقصود منه اكثار القتل
بحيث يوجب وقوع الرعب في قلوب الكافرين وان لا يجترؤا على محاربة المومنين
وبلوغ القتل الى هذا الحد المعين لا شك انه يكون مفوضا الى الاجتهاد
فلعله غلب على ظن الرسول صلى الله عليه وسلم ان ذلك القدر من
القتل الذي تقدم كفى في حصول هذا المقصود مع انه ما كان الامر كذلك
وكان هذا خطا واقعا في الاجتهاد في صورة ليس فيها نص وحسنات الابرار

سيئات المقربين فحسن ترتيب العقاب على ذكر هذا الكلام لهذا السبب مع ان
ذلك لا يكون ذنبا البتة ولا معصية والله اعلم والجواب عن الوجه الذى
ذكروه ثانيا نقول ظاهر قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق ان هذا الخطاب
انما كان مع الصحابة لاجماع المسلمين على انه عليه السلام ما كان مامورا
بان يباشر قتل الكفار بنفسه واذا كان هذا الخطاب مختصا بالصحابة فهم
لما تركوا القتل واقدموا على الاسر كان الذنب صادرا عنهم لا عن الرسول
صلى الله عليه وسلم ونقل ان الصحابة لما هزموا الكفار وقتلوا منهم جمعا عظيما
والكفار فروا ذهبت الصحابة خلفهم وتباعدوا عن الرسول صلى الله
عليه وسلم واسروا اولئك الاقوام ولم يعلم الرسول صلى الله عليه وسلم
باقدامهم على الاسر الا بعد رجوع الصحابة الى حضرته وهو صلى الله عليه
وسلم ما اسر ولا امر بالاسر فزال هذا السؤال فان قيل هب ان الامر كما ذكرتم
لكنهم لما حملوا الاسارى الى حضرته فلم لم يامر بقتلهم امتثالا لقوله تعالى
فاضربوا فوق الاعناق قلنا لان قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق تكليف
مختص بحال الحرب عند اشتغال الكفار بالحرب فاما بعد انقضاء الحرب
فهذا التكليف ما كان متناولا له والدليل القاطع عليه انه صلى الله عليه
وسلم استشار الصحابة فى انه بماذا يعاملهم ولو كان ذلك النص
متناولا لتلك الحالة لكان مع قيام النص القاطع تاركا لحكمه وطالبا لذلك
الحكم من مشاورة الصحابة وذلك محال وايضا فقوله فاضربوا فوق الاعناق
امر والامر لا يفيد الا المرة الواحدة وثبت بالاجماع ان هذا المعنى واجب
حال المحاربة فوجب ان يبقى عدم الدلالة على ما وراء وقت المحاربة فهذا
جواب شاف والجواب عما ذكروه ثالثا وهو انه صلى الله عليه وسلم حكم
باخذ الفداء واخذ الفداء محرم فنقول لا نسلم ان اخذ الفداء محرم اما قوله تريدون
عرض الدنيا والله يريد الاخرة فنقول هذا لا يدل على قولكم وبيانه من وجهين
الاول ان المراد من هذه الاية حصول العتاب على الاسر لغرض اخذ الفداء
وذلك لا يدل على ان اخذ الفداء محرم مطلقا الثانى ان ابا بكر رضى الله عنه
قال الاولى ان ناخذ الفداء لتقوى العسكر به على الجهاد وذلك يدل على
انهم انما طلبوا ذلك الفداء للتقوى به على الدين وهذه الاية تدل على ذم من طلب
الفداء لمحض عرض الدنيا ولا تعلق لاحدا البابين بالثانى وهذان الجوابان بعينهما
الجوابان عن تمسكهم بقوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم والجواب عما ذكروه رابعا ان بكاء الرسول صلى الله عليه وسلم
يحتمل ان يكون لاجل ان بعض الصحابة لما خالف امر الله تعالى فى القتل واشتغل
بالاسر استوجب العقاب فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم من خوف نزول
العذاب عليهم ويحتمل ايضا ما ذكرنا انه صلى الله عليه وسلم اجتهد فى ان القتل الذى
حصل هل بلغ الاثخان الذى امر الله به فى قوله تعالى حتى يثخن فى الارض ووقع
الخطا فى ذلك الاجتهاد وحسنات الابرار سيئات المقربين فاقدم على البكاء

لهذا المعنى

لهذا المعنى والجواب عما ذكروه خامسا ان ذلك العذاب انما نزل بسبب ان اولئك الا
قوام خالفوا امر الله بالقتل واقدموا على الاسر حال ما وجب عليهم الاشتغال بالقتل
فهذا تمام الكلام فى هذه الاية المسئلة الرابعة فى شرح الالفاظ المشكلة فى
هذه الاية اما قوله تعالى ما كان لنبى ان تكون له اسرى فللقائل ان يقول كيف
حسن ادخال لفظ كان على لفظة تكون فى هذه الاية والجواب قوله تعالى ما كان
معناه النفى والتنزيه اى ما يجب وما ينبغى ان يكون له المعنى المذكور ونظيره ما كان
لله ان يتخذ من ولد قال ابو عبيد معناه لم يكن لنبى ذلك فلا يكون لكم ومن قرا ما كان
للنبى معناه ان هذا الحكم ما كان ينبغى حصوله لهذا النبى وهو محمد صلى الله عليه وسلم
قال الزجاج اسرى جمع واسارى جمع الجمع قال ولا اعلم احدا قرا اسارى وهى جائزة
ونقل عن صاحب الكشاف انه نقل ان بعضهم قرا به وقوله حتى يثخن فى الارض فيه
بحثان الاول قال الواحدى الاثخان فى كل شىء عبارة عن قوته وشدته يقال قد اثخنه
المرض اذا اشتدت قوة المرض عليه وكذلك اثخنه الجراح والثخانة الغلظ
وكل شىء غليظ فهو ثخين فقوله حتى يثخن فى الارض معناه حتى يقوى ويشتد
ويغلب ويبالغ ويقهر ثم ان كثيرا من المفسرين قالوا المراد منه ان يبالغ
فى قتل اعدائه قالوا وانما حملنا اللفظ عليه لان الملك والدولة انما يقوى ويشتد
بالقتل قال الشاعر

لا يسلم الشرف الرفيع من الاذى ... حتى يراق على جوانبه الدم

ولان كثرة القتل توجب قوة الرعب والمهابة وذلك يمنع من الجراة ومن الاقدام على ما لا
ينبغى البحث الثانى كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله تعالى حتى يثخن فى الارض
يدل على ان بعد حصول الاثخان فى الارض له ان يقدم على الاسر اما قوله تريدون
عرض الدنيا فالمراد منه الفداء وانما سمى منافع الدنيا ومتاعها عرضا لانها لا ثبات
لها ولا دوام فكانها تعرض ثم تزول ولذلك سمى المتكلمون الاعراض اعراضا لانها
لا ثبات لها ... شهد بدرا مع النبى صلى الله عليه وسلم وهذا ايضا مشكل لانه يقتضى
ان يقال انهم ما منعوا عن الكفر والمعاصى والزنا والخمر وما هددوا بترتيب العقاب
على هذه القبائح وذلك يوجب سقوط التكاليف عنهم ولا يقوله عاقل وايضا
فلو صاروا لذلك فكيف واخذهم الله تعالى فى ذلك الموضع بعينه فى تلك الواقعة
بعينها وكيف وجه عليهم هذا العقاب القوى القول الرابع لولا كتاب من الله سبق
فى ان من اتى ذنبا بجهالة فانه لا ياخذه به لمسهم العذاب وهذا من جنس ما سبق واعلم
بان الناس اكثروا فيه والمعتمد فى هذا الباب ان نقول اما على قولنا فيجوز من الله ان يعفو
عن الكبائر فقوله لولا كتاب من الله سبق معناه لولا انه تعالى حكم فى الازل بالعفو
عن هذه الواقعة لمسهم عذاب عظيم وهذا هو المراد من قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة
ومن قوله سبقت رحمتى غضبى واما على قول المعتزلة فهم لا يجوزون العفو عن
الكبائر فكان معناه لولا كتاب من الله سبق فى ان من احترز عن الكبائر صارت صغائره
مغفورة والا لمسهم عذاب عظيم وهذا الحكم وان كان ثابتا فى حق جميع المسلمين الا ان
طاعات اهل بدر كانت عظيمة وهو قبولهم للاسلام وانقيادهم لمحمد صلى الله عليه وسلم

واقدامهم على مقاتلة الكفار من غير سلاح واهبة فلا يبعد ان يقال ان الثواب
الذي استحقوه على هذه الطاعات كان ازيد من العقاب الذي استحقوه على
هذا الذنب فلا جرم صار هذا الذنب مغفورا ولو قدرنا صدور الذنب من
ساير المسلمين لما صار مغفورا فبسبب هذا القدر من التفاوت حصل لاهل
بدر هذا الاختصاص والله اعلم ثم قال تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا روي انهم
امسكوا عن الغنايم ولم يمدوا ايديهم اليها فنزلت هذه الاية وقيل هو اباحة
للفدا فان قيل ما معنى الفاء في قوله فكلوا قلنا التقدير قد ابحت لكم الغنايم
فكلوا مما غنمتم وحلالا نصب على الحال من المغنوم او صفة للمصدر اي اكلا حلالا
واتقوا الله ان الله غفور رحيم والمعنى واتقوا الله ولا تقدموا على المعاصي بعد
ذلك واعلموا ان الله غفور لما اقدمتم عليه في الماضي من الزلة ورحيم لما اتيتم به
من الجرم والمعصية فقوله واتقوا اشارة الى المستقبل وقوله ان الله غفور
رحيم اشارة الى الحالة الماضية والله اعلم قوله تعالى يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ
فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ
وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ
فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ اعلم انه صلى الله عليه وسلم لما اخذ الفدا
من الاسارى وشق اخذ اموالهم منهم عليهم ذكر الله تعالى هذه الاية استمالة
لهم فقال يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسرى قال ابن عباس نزلت في العباس وعقيل
بن ابي طالب ونوفل بن الحرث كان العباس اسيرا يوم بدر ومعه عشرون اوقية
من الذهب اخرجها ليطعم الناس وكان احد العشرة الذين ضمنوا الطعام
لاهل بدر فلم تبلغه النوبة حتى اسر فقال العباس كنت مسلما الا انهم
اكرهوني فقال صلى الله عليه وسلم ان تذكر حقا فالله يجزيك فاما ظاهر
امرك فقد كان علينا وكلمت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يترك ذلك الذهب
على فقال اما شي خرجت به تستعين علينا فلا قال وكلفني الرسول عليه الصلوة
والسلام فدا ابن اخي عقيل بن ابي طالب عشرين اوقية وفدا نوفل بن الحرث فقال
العباس تركتني يا محمد اتكفف قريشا ما بقيت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاين الذهب الذي دفعته الى ام الفضل وقت خروجك من مكة وقلت لها
لا ادري ما يصيبني فان حدث بي حدث فهو لك ولعبد الله ولعبيد الله والفضل
فقال العباس ومن يدريك قال اخبرني ربي قال العباس فانا اشهد انك صادق
وان لا اله الا الله وانك عبده ورسوله والله لم يطلع عليه احد الا الله ولقد
دفعته اليها في سواد الليل ولقد كنت مرتابا في امرك فاما اذ اخبرتني بذلك
فلا ريب قال العباس فابدلني الله خيرا من ذلك لي الان عشرون عبدا وان
ادناهم ليضرب في عشرين الفا واعطاني زمزم ما احب ان لي بها جميع اموال
اهل مكة وانا انتظر المغفرة من ربي وروي انه قدم على رسول الله صلى الله عليه
وسلم مال البحرين ثمانون الفا فتوضا لصلاة الظهر وما صلى حتى فرقه وامر
العباس ان ياخذ منه فاخذ ما قدر على حمله وكان يقول هذا خير مما اخذ مني

وانما رجوا المغفرة واختلف المفسرون في ان الاية نازلة في العباس
ام في جملة الاسارى قال قوم انها في العباس خاصة وقال اخرون انها نزلت
في الكل وهذا اولى لان ظاهر الاية يقتضي العموم من ستة اوجه فاولها قوله تعالى
قل لمن في ايديكم ثانيها قوله من الاسارى ثالثها قوله في قلوبكم ورابعها قوله مما اخذ
منكم وخامسها قوله يؤتكم خيرا وسادسها قوله ويغفر لكم فما دلت هذه الا
لفاظ الستة على العموم فما الموجب للتخصيص اقصى ما في الباب ان يقال
سبب نزول الاية هو العباس الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
اما قوله تعالى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
يجب ان يكون المراد من هذا الخير الايمان والعزم على طاعة الله وطاعة رسوله
في جميع التكاليف والتوبة عن الكفر وعن جميع المعاصي ويدخل فيه
العزم على نصرة الرسول صلى الله عليه وسلم والتوبة عن محاربته المسئلة
الثانية احتج هشام بن الحكم على قوله انه تعالى لا يعلم الشي الا عند حدوثه
بهذه الاية لان قوله ان يعلم الله في قلوبكم خيرا وفعل كذا وكذا شرط وجزا والشرط
هو حصول هذا العلم والشرط والجزا لا يصح وجودهما الا في المستقبل وذلك
يوجب حدوث علم الله تعالى والجواب ان ظاهر اللفظ وان كان يقتضي
ما ذكره هشام الا انه لما دل الدليل على ان علم الله يمتنع ان يكون محدثا
وجب ان يقال ذكر العلم واراد به المعلوم من حيث انه يدل حصول العلم على حصول
المعلوم اما قوله يؤتكم خيرا مما اخذ منكم ويغفر لكم ففيه مسايل المسئلة الاولى
قال صاحب الكشاف قرا الحسن مما اخذ منكم على البنا للفاعل المسئلة الثانية
للمفسرين في هذا الخير اقوال القول الاول المراد الخلف مما اخذ منكم في الدنيا
قال القاضي لانه عطف عليه امر الاخرة بقوله ويغفر لكم فما تقدمه يجب ان
المراد به منه منافع الدنيا ولقايل ان يقول قوله ويغفر لكم المراد منه ازالة
العقاب وعلى هذا التقدير لم يبعد ان يكون المراد من الخير المذكور ايضا الثواب والتفضل
في الاخرة والقول الثاني المراد من هذا الخير ثواب الاخرة فان قوله يغفر لكم
المراد منه يغفر لكم في الاخرة فالخير الذي تقدمه يجب ايضا ان يكون في الاخرة
والقول الثالث انه محمول على الكل فان قيل اذا حملتم الخير على خيرات الدنيا فهل تقولون
ان كل من اخلص من الاسارى قد اتاه الله خيرا مما اخذ منه قلنا هكذا يجب ان يكون
حكم الاية الا انا لا نعلم من المخلص بقلبه حتى يتوجه علينا منه السؤال ولا نعلم ايضا
ما الذي اتاه الله وقد علمنا ان قليل الدنيا مع الايمان اعظم من كثير الدنيا مع الكفر
ثم قال والله غفور رحيم وهو تاكيد لما مضى ذكره من قوله تعالى وان يريدوا خيانتك
فقد خانوا الله من قبل ففي تفسير هذه الخيانة وجوه الاول ان المراد منه الخيانة في الدين
وهو الكفر يعني ان كفروا بك فقد خانوا الله من قبل الثاني ان المراد من الخيانة منع
ما ضمنوا من الفدا الثالث روي انه صلى الله عليه وسلم لما اطلقهم من الاسر عهد معهم
ان لا يعودوا الى محاربته والى معاضدة المشركين وهذا هو العادة فيمن يطلق من
الحبس والاسر فقال تعالى وان يريدوا نكث هذا العهد فقد خانوا الله من قبل والمراد انهم كانوا

يقولون لين انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين لعن اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين
ثم اذا وصلوا الى النعمة وتخلصوا من البلية نكثوا العهد ونقضوا الميثاق ولا يمتنع
دخول الكل فيه وان كان الاظهر هو الاخير ثم قال تعالى فامكن منهم قال الازهري
يقال امكنني الامر يمكنني فهو ممكن ومفعول الامكان محذوف والمعنى فامكن المومنين
منهم والمعنى خانوا الله فيما اقدموا عليه من محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم
يوم بدر فامكن منهم قتلا واسرا وذلك نهاية الامكان والظفر فنبه تعالى بذلك
على انهم قد ذاقوا وبال ما فعلوه فان عادوا كان التمكين منهم ثانيا حاصلا وفيه بشارة
للرسول صلى الله عليه وسلم بان تمكن من كل من يخونه وينقض عهده ثم قال والله
عليم اى ببواطنهم وضمايرهم حكيم يجازيهم باعمالهم قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ
آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا
وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ
وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى
قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ وَالَّذِينَ
آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ
الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَ
جَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ
إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ اعلم انه تعالى قسم المومنين فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم
الى اربعة اقسام وذكر حكم كل واحد منهم وتقرير هذه القسمة انه صلى الله عليه
وسلم ظهرت نبوته بمكة ودعا الناس هناك الى الدين ثم انتقل من مكة الى المدينة
فحين هاجر الى المدينة صار المومنون على قسمين منهم من وافقه فى تلك الهجرة
ومنهم من لم يوافقه فيها بل بقى هناك اما القسم الاول فهم المهاجرون الاولون
وقد وصفهم الله تعالى بقوله ان الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم
فى سبيل الله وانما قلنا ان المراد منه المهاجرون الاولون لانه تعالى قال فى اخر
الاية والذين امنوا ولم يهاجروا واذا ثبت هذا ظهر ان هولا موصوفون
بهذه الصفات الاربعة اولها انهم امنوا بالله وملئكته وكتبه ورسله واليوم
الاخر وقبلوا جميع التكاليف التى بلغها محمد صلى الله عليه وسلم اليهم ولم يتمردوا
فقوله ان الذين امنوا يفيد هذا المعنى والصفة الثانية قوله وهاجروا يعنى هم
فارقوا الاوطان وتاركوا الاقارب والجيران فى طلب مرضاة الله ومعلوم ان هذه
الحالة شديدة قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم جعل مفارقة الاوطان معادلة لقتل النفس فهولاء فى المرتبة الاولى
تركوا الاديان القديمة لطلب مرضاة الله وفى المرتبة الثانية تركوا الاقارب والخلان
والجيران والاوطان لطلب مرضاة الله والصفة الثالثة قوله تعالى وجاهدوا باموالهم
وانفسهم فى سبيل الله اما المجاهدة بالمال فلانهم لما فارقوا الاوطان فقد
ضاعت دورهم ومساكنهم وضياعهم ومزارعهم وبقيت فى ايدى الاعدا

المومنون

ول وايضا فقد

٤٥٨.

وايضا فقد احتاجوا الى الانفاق الكثير بسبب تلك الفرقة وايضا كانوا ينفقون
اموالهم فى تلك العداوات واما المجاهدة بالنفس فلانهم كانوا اقدموا على محاربة بدر
من غير الة ولا اهبة ولا عدة مع الاعدا الموصوفين بالكثرة والشدة وذلك يدل على
انهم ازالوا اطماعهم عن الحياة وبذلوا انفسهم فى سبيل الله واما الصفة الرابعة
وهى انهم كانوا اول الناس اقداما على هذه الافعال والتزاما لهذه الاحوال ولهذه
المسابقة اثر عظيم فى تقوية الدين قال الله تعالى لا يستوى منكم من انفق من قبل
الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله
الحسنى وقال تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم
باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه وانما كان السبق موجبا للفضيلة لان اقدامهم
على هذه الافعال يوجب اقتدا غيرهم بهم فيصير ذلك سببا لقوة الكمال ولهذا المعنى قال
تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا قال صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة
فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة وفى عادات الناس ان دواعيهم تقوى بما يرون
من امثالهم فى احوال الدنيا والدين كما ان المحن تخف على قلوبهم بالمشاركة فيها فثبت
ان حصول هذه الصفات الاربع للمهاجرين الاولين يدل على غاية الفضيلة ونهاية
المنقبة وان ذلك يوجب الاعتراف بكونهم رويسا المسلمين وسادة لهم واما القسم
الثانى من المومنين الموجودين فى زمان النبى صلى الله عليه وسلم فهم الانصار
وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما هاجر اليهم مع طايفة من المومنين فلولا
انهم اووا ونصروا وبذلوا النفس والمال فى خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم
واصلاح مهمات اصحابه لما تم هذا المقصود البتة ويجب ان يكون حال المهاجرين
اعلا فى الفضيلة من الانصار لوجوه الاول انهم هم السابقون فى الايمان الذى
هو رييس الفضايل وعيون المناقب وثانيها انهم تحملوا العنا والمشقة دهرا
عديدا وزمانا مديدا من كفار قريش وصبروا عليه وهذه الحالة ما حصلت
للانصار وثالثها انهم تحملوا المضار الناشية من مفارقة الاوطان والاهل
والجيران ولم يحصل ذلك للانصار ورابعها ان فتح الباب فى قبول الدين والشريعة
من الرسول صلى الله عليه وسلم انما حصل من المهاجرين والانصار اقتدوا و
تشبهوا بهم وقد ذكرنا ان قوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله
اجرها واجر من عمل بها يوجب ان يكون المقتدى اقل مرتبة من المقتدى به فجملة
هذه الاحوال توجب تقديم المهاجرين الاولين على الانصار فى الفضل والدرجة
والمنقبة فلهذا السبب انما ذكر الله هذين الفريقين قدم المهاجرين على الانصار
وعلى هذا الترتيب ورد ذكرهما فى هذه الاية واعلم انه تعالى لما ذكر هذين
القسمين فى هذه الاية قال اولئك بعضهم اولياء بعض واختلفوا فى المراد بهذه الاية
فنقل الواحدى عن ابن عباس والمفسرين كلهم ان المراد هو الولاية فى الميراث
قالوا جعل الله سبب الارث الهجرة والنصرة دون القرابة وكان القريب الذى
امن ولم يهاجر لم يرث من اجل انه لم يهاجر ولم ينصر واعلم ان لفظ الاية غير
مشعر بهذا المعنى لان هذا اللفظ مشعر بالقرب على ما قررناه فى مواضع من هذا

الكتاب ويقال السلطان ولى من لا ولى له ولا يفيد الارث وقال تعالى الا ان
اوليا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولا يفيد الارث بل الولاية تفيد القرب
فيمكن حمله على غير الارث وهو كون بعضهم معظما للبعض مهتما بشانه مخصوصا
بمعاونته ومناصرته والمقصود ان يكونوا ايدا واحدة على الاعدا وان يكون حب
كل واحد منهم لغيره جاريا مجرى حبه لنفسه فاذا كان اللفظ محتملا لهذا المعنى
كان حمله على الارث بعيدا عن دلالة اللفظ لا سيما وهم يقولون ان ذلك
الحكم صار منسوخا بقوله فى اخر الاية واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
واى حاجة تحملنا على حمل اللفظ على معنى لا اشعار لذلك اللفظ به ثم الحكم بانه
منسوخ باية اخرى مذكورة معه فى غاية البعد اللهم اذا حصل اجماع المفسرين
على ان المراد ذلك فحينئذ يجب المصير اليه الا ان دعوى الاجماع بعيد والله اعلم
القسم الثالث من اقسام مومنى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم المومنون
الذين وافقوا الرسول فى الهجرة وبقوا فى مكة وهم المعنيون بقوله والذين امنوا
ولم يهاجروا فبين الله تعالى حكمهم وهو من وجهين الاول قوله ما لكم من ولايتهم
من شى حتى يهاجروا وفيه مسايل المسيلة الاولى اعلم ان الاية المنفية فى
الولاية المثبتة فى القسم الذى تقدم فمن حمل تلك الولاية على الارث زعم
ان الولاية المنفية هاهنا هى الارث ومن حمل تلك الاية على ساير الاعتبارات
المذكورة فكذا هاهنا واحتج الذاهبون الى ان المراد من هذه الاية الارث
بان قالوا لا يجوز ان يكون المراد منها هاهنا الولاية بمعنى النصر والدليل
عليه انه تعالى عطف عليه قوله وان استنصروكم فى الدين فعليكم النصر ولا
شك ان ذلك عبارة عن الموالاة فى الدين والمعطوف مغاير للمعطوف
عليه فوجب ان يكون المراد بالولاية المذكورة امرا مغايرا لمعنى النصرة و
هذا الاستدلال ضعيف لانا حملنا تلك الولاية على التعظيم والاكرام و
هو امر مغاير للنصرة الا ترى ان الانسان قد ينصر بعض اهل الذمة امره
فى بعض المهمات وقد ينصر عبده وامته بمعنى الاعانة مع انه لا يواليه
بمعنى التعظيم والاجلال فسقط هذا الدليل المسيلة الثانية قوله تعالى
حتى يهاجروا يدل على دقيقة وهى انه ربما خطر بالبال ان الذين لم يهاجروا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سقطت ولايتهم مطلقا فازال الله
تعالى هذا الوهم بقوله ما لكم من ولايتهم من شى حتى يهاجروا يعنى انهم
لو هاجروا لعادت تلك الولاية وحصلت والمقصود منه الحمل على
المهاجرة والترغيب فيها لان المسلم متى سمع ان الله تعالى يقول ان مات قبل
المهاجرة انقطعت الولاية بينه وبين المسلمين ومتى هاجر حصلت تلك
الولاية وعادت على اكمل الوجوه فلا شك ان هذا يصير مرغبا له
فى المهاجرة والمراد من المهاجرة كثرة المسلمين واجتماعهم واعانة بعضهم
لبعض وحصول الالفة والشوكة وعدم التفرقة المسيلة الثالثة
قراءة من ولايتهم بكسر الواو والباقون بالفتح قال الزجاج من فتح جعلها

مخالفة

٤٠٩

من النصرة والنسب قال والولاية التى بمنزلة الامارة مكسورة لتفصل بين
المعنيين وقد يجوز كسر الولاية لان فى تولى بعض القوم بعضا جنسا من الصناعة
كالقصارة والخياطة فهى مكسورة قال ابو على الفارسى الفتح اجود لان الولاية هنا
من الدين والكسر فى السلطان الحكم الثانى من احكام هذا القسم الثالث قوله تعالى
وان استنصروكم فى الدين فعليكم النصر واعلم انه تعالى لما بين الحكم فى قطع
الولاية بين تلك الولاية من المومنين بين انه ليس المراد منه المقاطعة التامة
كما فى الكفار بل هولا المومنون الذين لم يهاجروا لو استنصروكم فانصروهم ولا
تخذلوهم روى انه لما نزل قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شى حتى يهاجروا قال الزبير
فهل نعينهم على امر ان استعانوا بنا فنزل وان استنصروكم فى الدين ثم قال
تعالى الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والمعنى انه لا يجوز لكم نصرهم عليهم اذ الميثاق
مانع منه ذلك ثم قال تعالى والذين كفروا بعضهم اوليا بعض وفيه مسايل المسيلة
الاولى اعلم ان هذا الترتيب الذى اعتبره الله تعالى فى هذه الاية فى غاية الحسن
لانه ذكر هاهنا اقساما ثلثة فالاول المومنون من المهاجرين والانصار وهم افضل
الناس الولاية بالنصرة والمحبة والتعظيم قالوا ان تلك الولاية لما كانت محتملة للولاية
بسبب الميراث بين الله تعالى فى هذه الولاية الارث انما تحصل بسبب القرابة
الا ما خصه الدليل فيكون المقصود من هذا الكلام ازالة ذلك الوهم وهذا
اولى لان تكثير النسخ من غير ضرورة ولا حاجة لا يجوز المسيلة الثانية تمسك
محمد بن عبد الله بن على بن الحسن بن على بن ابى طالب فى كتابه الى ابى جعفر المنصور
بهذه الاية فى ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الاية هو على
بن ابى طالب فقال قوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله يدل على ثبوت
الولاية فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل وحينئذ يندرج فيه الاية ولا يجوز
ان يقال ان ابا بكر رضى الله عنه كان من اولى الارحام لما نقل انه صلى الله عليه وسلم
اعطاه سورة براة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامر ان يكون المبلغ
هو وقال لا يوديها الا رجل منى وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه
فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية والجواب ان صحت هذه الدلالة كان العباس
اولى بالامامة لانه كان اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من على وبهذا
الوجه اجاب ابو جعفر المنصور عنه المسيلة الثالثة تمسك اصحاب
ابى حنيفة بهذه الاية فى توريث ذوى الارحام واجاب اصحابنا عنه بان قوله
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض مجمل فى الشى الذى حصلت فيه هذه الاولوية
فلما قال فى كتاب الله كان معناه فى الحكم الذى بينه الله تعالى فى كتابه فصارت
هذه الاولوية مقيدة بالاحكام التى بينها الله تعالى فى كتابه وتلك الاحكام
ليست الا ميراث العصبات فوجب ان يكون المراد من هذا المجمل هو ذلك
فقط فلا يتعدى الى توريث ذوى الارحام ثم قال فى ختم السورة ان الله بكل
شى عليم والمراد ان هذه الاحكام التى ذكرتها كلها حكمة وصواب وصلاح

وليس فيها شئ من العبث والباطل لان العالم بجميع المعلومات لا يحكم الا بالصواب وتطبيره
ان الملئكة لما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما قال مجيبا لهم انى اعلم ما لا تعلمون
يعنى لما علمتم كونى عالما بكل المعلومات فاعلموا ان حكمى يكون منزها عن الغلط فكذا
ههنا والله اعلم

سورة التوبة مائة وثلثون اية مدنية

قال صاحب الكشاف هى مائة وثلثون اية ولها عدة اسما براءة والتوبة والمقشقشة
والمبعثرة والمشردة والمخزية والفاضحة والمثيرة والحافرة والمنكلة والمدمدمة
وسورة العذاب قال لان فيها التوبة على المومنين وهى تقشقش من النفاق اى
تبرى منه وتبعثر عن اسرار المنافقين تبحث عنها وتثيرها وتحفرها وتفضحهم
وتنكلهم وتشردهم وتدمدم عليهم وعن حذيفة انكم تسمونها بسورة التوبة والله
ما تركت احدا الا نالت منه وعن ابن عباس رضى الله عنه فى هذه السورة قال انها
الفاضحة ما زالت تنزل حتى خشينا ان لا تدع احدا وسورة الانفال نزلت
فى بدر وسورة الحشر نزلت فى بنى النضير فان قيل ما السبب فى اسقاط التسمية
من اولها قلنا ذكروا فيه وجوها الاول روى ان ابن عباس قال لعثمن ما حملكم على ان
عمدتم الى سورة براءة وهى من المائين والى سورة الانفال وهى من المثانى فقرنتم بينهما و
ما فصلتم ببسم الله الرحمن الرحيم فقال كان النبى صلى الله عليه وسلم كلما نزلت عليه سورة
يقول ضعوها فى موضع كذا وكان براءة من اخر القران نزولا فتوفى رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولم يبين موضعها وكانت قصتها شبيهة بقصة الانفال فقرنت بينهما
قال القاضى يبعد ان يقال انه صلى الله عليه وسلم لم يبين كون هذه السورة تالية
لسورة الانفال لان القران مرتب من قبل الله تعالى ومن قبل رسول الله صلى الله عليه
وسلم على الوجه الذى نقل فلو جوزنا فى بعض السور ان لا يكون ترتيبها من الله على سبيل
الوحى لجوزنا مثله فى ساير السور وفى ايات السورة الواحدة ويجوز يطرق ما يقوله
الامامية من تجويز الزيادة والنقصان فى القران وذلك يخرجه من كونه حجة بل الصحيح
انه صلى الله عليه وسلم امر بوضع هذه السورة بعد سورة الانفال وحيا وانه حذف بسم الله الرحمن الرحيم عن اول هذه السورة وحيا **الوجه الثانى**
فى هذا الباب ما يروى عن ابى بن كعب انه قال انما توهموا ذلك لان فى الانفال ذكر العهود
وفى براءة نبذ العهود فوضعت احداهما بجنب الاخرى والسوال المذكور عايد ههنا لان هذا الوجه انما يتم اذا
قلنا انهم انما وضعوا هذه السورة بعد الانفال من قبل انفسهم لهذه العلة **والوجه
الثالث** ان الصحابة اختلفوا فى ان سورة الانفال وسورة التوبة سورة واحدة
ام سورتان فقال بعضهم هما سورة واحدة لان كلتيهما نزلت فى القتال ومجموعهما
هو السورة السابعة من الطوال وهى سبع وما بعدها المائون وهذا قول ظاهر
لانهما معا مائتان وست ايات فهما بمنزلة سورة واحدة ومنهم من قال هما سورتان
فلما ظهر الاختلاف بين الصحابة فى هذا الباب تركوا بينهما فرجة تنبيها على قول من يقول هما
سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم بينهما تنبيها على قول من يقول هما
سورة واحدة وعلى هذا القول لا يلزمنا تجويز مذهب الامامية وذلك لانه لما
وقع الاشتباه فى هذا الباب بين الصحابة لم يقطعوا على احد القولين وعملوا عملا يدل

على ان هذا الاشتباه كان حاصلا فلما لم يسامحوا بهذا القدر من الشبهة دل على انهم كانوا متشددين فى ضبط
القران عن التحريف والتغيير وذلك يبطل قول الامامية **الوجه الرابع** فى هذا الباب انه تعالى ختم سورة
الانفال بايجاب ان يوالى المومنون بعضهم بعضا وان يكونوا منقطعين عن الكفار بالكلية ثم انه صرح له
لزم رفع الفاصل بينهما فكان ايقاع الفاصل بينهما تنبيها على كونهما سورتين متغايرتين وترك كتبه
بسم الله الرحمن الرحيم تنبيها على ان هذا المعنى هو عين ذلك المعنى الوجه الخامس قال ابن عباس سالت
على بن ابى طالب لم لم تكتب بسم الله الرحمن الرحيم ههنا فقال لان بسم الله الرحمن الرحيم
امان وهذه السورة نزلت بالسيف ونبذ العهود وليس فيها امان ويروى
ان سفين بن عيينة ذكر هذا المعنى واكده بقوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم
السلم لست مومنا فقيل له ان النبى صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل الحرب
بسم الله الرحمن الرحيم فاجاب عنه بان ذلك ابتدا منه بدعوتهم الى الله ولم
ينبذ اليهم عهدهم الا تراه قال فى اخر الكتاب والسلم على من اتبع الهدى واما هذه
السورة فقد اشتملت على المقاتلة ونبذ العهود فظهر الفرق الوجه السادس
قال اصحابنا لعل الله تعالى لما علم من بعض الناس انهم يتنازعون فى كون بسم الله الرحمن
الرحيم من القران امر بان لا تكتب ههنا تنبيها على كونها من اول كل سورة فانها لما لم
تكن اية من هذه السورة لا جرم لم تكتب وذلك يدل على انها كتبت فى ساير
السور لكونها اية من كل سورة والله اعلم قوله تعالى بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ
إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ
غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ فى الاية مسايل المسئلة الاولى
معنى البراءة انقطاع العصمة يقال برئت من فلان ابرا براءة اى انقطعت بيننا
العصمة ولم يبق بيننا علقة ومنها يقال برئت من الدين وفى رفع قوله براءة
قولان الاول انه خبر مبتدا محذوف اى هذه براءة قال الفرا ونظيره قولك
اذا نظرت الى رجل جميل والله تريد هذا جميل والله وقوله من لابتدا الغاية
والمعنى هذه براءة واصلة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين كما تقول
كتاب من فلان الى فلان الثانى ان يكون قوله براءة مبتدا وقوله من الله ورسوله
صفتها وقوله الى الذين عاهدتم هو الخبر كما تقول رجل من بنى تميم فى الدار فان قيل
ما السبب فى نسبة البراءة الى الله ورسوله ونسبة المعاهدة الى المشركين قلنا
قد اذن الله فى معاهدة المشركين اولا فاتفق المسلمون مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم وعاهدوهم ثم ان المشركين نقضوا العهد فاوجب الله النبذ
اليهم فخوطب المسلمون بما يحذرهم من ذلك فقيل لهم اعلموا ان الله ورسوله قد بريا مما
عاهدتم به المشركين المسئلة الثالثة روى ان فتح مكة كان سنة ثمان وكان
الامير فيها عتاب بن اسيد ونزول هذه السورة كان سنة تسع وامر رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابا بكر سنة تسع ان يكون على الموسم فلما نزلت هذه السورة امر
عليا ان يذهب الى اهل الموسم ليقراها عليهم فقيل له بعثت بها الى ابى بكر فقال لا يودى
عنى الا رجل منى فلما دنا على سمع ابو بكر الرغا فوقف فقال هذا رغا ناقة رسول الله
صلى الله عليه وسلم فلما لحقه قال امير او مامور قال مامور ثم ساروا فلما كان قبل

المرتدية خطب ابو بكر وحدثهم عن مناسكهم وقام علي يوم النحر على جمرة العقبة و
قال يا ايها الناس اني رسول الله اليكم فقالوا بماذا فقرا عليهم ثلثين او اربعين اية
وعن مجاهد ثلث عشرة اية ثم قال امرت باربع ان لا يقرب هذا البيت بعد هذا
العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ولا يدخل الجنة الا كل نفس مؤمنة وان يتم
الى كل ذي عهد عهده فقالوا عند ذلك يا علي ابلغ ابن عمك انا قد نبذنا العهد
وراء ظهورنا وانه ليس بيننا وبينه عهد الا طعن بالرماح وضرب بالسيوف
واختلفوا في السبب الذي لاجله امر عليا بقراءة هذه السورة عليهم وتبليغ
هذه الرسالة اليهم فقيل فيه ان عادة العرب لا يتولى تقرير العهود و
نقضها الا رجل من الاقارب فلو تولاه ابو بكر لكان لهم ان يقولوا هذا خلاف
ما نعرف فينا من نقض العهود فربما لم يقبلوا فازيحت علتهم بتولية ذلك عليا
رضي الله عنه وقيل لما خص ابا بكر بتولية امر الموسم وبعث عليا خلفه لتبليغ
تطييبا للقلوب ورعاية للجوانب وقيل قرر ابا بكر على الموسم وبعث عليا خلفه
لتبليغ هذه الرسالة حتى يصلي خلف ابي بكر ويكون ذلك جاريا مجرى التنبيه
على امامة ابي بكر اميرا على الحاج وقرر الجاحظ هذا المعنى فقال ان النبي صلى
الله عليه وسلم بعث ابا بكر اميرا على الحاج وولاه الموسم وبعث عليا يقرا على
الناس ايات من سورة براءة فكان ابو بكر الامام وعلي المؤتم وكان ابو بكر الخطيب
وعلي المستمع وكان ابو بكر الرافع بالموسم والسابق لهم والامير لهم ولم يكن ذلك
لعلي واما قوله صلى الله عليه وسلم لا يبلغ عني الا رجل مني هذا لا يدل تفضيل علي
على ابي بكر ولكنه عامل العرب بما يتعارفونه فيما بينهم وكان السيد الكبير منهم اذا عقد
لقوم حلفا او عاهد لم يحل ذلك العهد الا هو او رجل من اقاربه الاقربين
منه كاخ او عم فلهذا المعنى قال صلى الله عليه وسلم ذلك القول والله اعلم
المسئلة الثانية روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج الى تبوك وتخلف
المنافقون وارجفوا الاراجيف جعل المشركون ينقضون العهد فنبذ رسول الله
العهد اليهم فان قيل كيف يجوز ان ينقض النبي صلى الله عليه وسلم العهد
قلنا لا يجوز ان ينقض العهد الا على ثلثة اوجه احدها ان يظهر له منهم خيانة
مستورة ويخاف ضررهم فينبذ العهد اليهم حتى استووا في معرفة نقض
العهد لقوله واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء وقال ايضا ينقضون
عهدهم في كل مرة والثاني ان يكون شرط لبعضهم في وقت العهد ان يقرهم
بما اقرهم الله فلما امر الله تعالى بقطع العهد قطع لاجل الشرط والثالث ان يكون
مؤجلا فتنقضي المدة وينقضي العهد ويكون الغرض من اظهار البراءة ان
يظهرهم انه لا يعود الى العهد وانه عزم على المحاربة والمقاتلة فاما فيما وراء
هذه الاحوال الثلثة لا يجوز نقض العهد البتة لانه يجري مجرى الغدر وخلف
القول والله ورسوله منه بريان ولهذا المعنى قال الله تعالى الا الذين عاهدتم
من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم
الى مدتهم وقيل اكثر المشركين نقض العهد الا ناسا منهم وهم بنو ضمرة وبنو

فامر الله بالقاء العهد اليهم

٤٦١

اما قوله فسيحوا ففيه مباحث الاول اصل السياحة الضرب في الارض والاتساع في السير
والبعد عن المدن وموضع العمارة مع الاقلال من الطعام والشراب يقال للصائم سائح لانه يشبه
السائح لتركه المطعم والمشرب قال المفسرون قوله فسيحوا اي اذهبوا كيف شئتم وليس ذلك
من باب الامر بل المقصود الاباحة والاطلاق والاعلام بحصول الامان وازالة الخوف
يعني انتم امنون من القتل والقتال في هذه المدة **البحث الثاني** قال
المفسرون هذا تاجيل من الله تعالى للمشركين اربعة اشهر فمن كانت مدة
عهده اكثر من اربعة اشهر حطه الى الاربعة وكل من كانت مدته اقل من
اربعة رفعه الى الاربعة والمقصود من هذا الاعلام امور الاول ان يتفكروا لانفسهم
ويحتاطوا في هذا الامر ويعلموا انه ليس لهم بعد هذه المدة الا احد امور ثلثة
الاسلام او قبول الجزية او السيف فيصير ذلك حاملا لهم على قبول الاسلام ظاهرا
والثاني لئلا ينسب المسلمون الى نكث العهد والثالث اراد الله ان يعم جميع المشركين
بالجهاد فعم الكل بالبراءة واجلهم اربعة اشهر وذلك لقوة الاسلام وتخويف
الكفار ولا يصح ذلك الا بنقض العهد والرابع اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يحج في
السنة الاتية فامر باظهار هذه البراءة لئلا يشاهد العراة والله اعلم البحث
الثالث قال ابن الانباري قوله فسيحوا القول فيه مضمر والتقدير والتقدير
فقيل لهم فسيحوا ويكون هذا رجوعا من الغيبة الى الحضور كقوله وسقاهم
ربهم شرابا طهورا ان هذا كان لكم جزاء البحث الرابع اختلفوا في هذه الاشهر
الاربعة فعن الزهري ان براءة نزلت في شوال والاشهر هي شوال وذو القعدة و
ذو الحجة والمحرم وانما سميت حرما وقيل في عشر من ذي الحجة والمحرم وصفر
والاشهر ربيع الاول وعشر من ربيع الاخر وانما سميت حرما لان الاشهر الحرم
انما سميت حرما لانه كان يحرم فيها القتل والقتال فهذه الاشهر لما حرم القتل
والقتال فيها كانت حرما وقيل انما سميت حرما لان احدا قسام هذه المدة من الاشهر
الحرم لان عشرين من ذي الحجة مع المحرم من الاشهر الحرم وقيل ابتدا تلك المدة كان
من عشر ذي القعدة الى عشر من شهر ربيع لان الحج في تلك السنة كان في ذلك
الوقت بسبب النسيء الذي كان فصار في السنة الثانية في ذي الحجة وهي حجة
الوداع والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم
خلق السموات والارض اما قوله واعلموا انكم غير معجزي الله فقيل اعلموا ان هذا الامهال
ليس بعجز ولكنه لمصلحة ولطف ليتوب من تاب وقيل تقديره فسيحوا عالمين انكم لا
تعجزون الله في حال والمقصود اني امهلتكم ولطفت بكم بتعجيزكم فافعلوا كل ما
امكنكم فعله من اعداد الالات والادوات فانكم لا تعجزون الله بل يعجزكم ويقهركم
وقيل اعلموا ان هذا الامهال لاجل انه لا يخاف الفوت لانكم حيث كنتم فانتم
في ملك الله وسلطانه وقوله وان الله مخزي الكافرين قال ابن عباس بالقتل
في الدنيا والعذاب في الاخرة قال الزجاج هذا ضمان من الله لنصرة المؤمنين
على الكافرين والاخزاء الاذلال مع اظهار الفضيحة والعار والخزي النكال الفاضح

قوله تعالى وَاَذَانٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ اِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْاَكْبَرِ اَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ
وَرَسُولُهُ فَاِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَاِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا اَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ وَبَشِّرِ
الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ اَلِيمٍ اعلم ان قوله تعالى براة من الله ورسوله الى الذين
عاهدتم من المشركين جملة تامة مخصوصة بالمشركين وقوله واذان
من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر جملة اخرى تامة معطوفة على الجملة
وهي عامة في حق جميع الناس لان ذلك مما يجب ان يعرفه المومن والمشرك
من حيث ان الحكم المتعلق بذلك يلزمهما جميعا فيجب على المومنين ان يعرفوا
الوقت الذي يكون فيه القتال من الوقت الذي يحرم فيه فامر الله تعالى
بهذا الاعلام يوم الحج الاكبر وهو المجمع الاعظم ليصل ذلك الخبر الى الكل
ويشتهر وفيه مسايل المسلة الاولى الاذان الاعلام قال الازهري يقال
اذنته اوذنه ايذانا واذانا فالاذان اسم يقوم مقام المصدر الحقيقي ومنه
اذان الصلاة وقوله من الله ورسوله اي اذان صادر من الله ورسوله كقولك
اعلام صادر من فلان الى فلان المسلة الثانية اختلفوا في يوم الحج الاكبر
فقال ابن عباس في رواية عكرمة انه يوم عرفة وهو قول عمر وسعيد بن المسيب
وابن الزبير وعطا وطاوس ومجاهد واحدى الروايتين عن علي ورواية
المسور بن مخرمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو انه خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم
عشية يوم عرفة فقال اما بعد فان هذا يوم الحج الاكبر وقال ابن عباس في رواية
عطا يوم الحج الاكبر يوم النحر وهو قول الشعبي والنخعي والسدي واحدى الروايتين
عن علي وقول المغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير والقول الثالث ما رواه ابن جريج
عن مجاهد انه قال يوم الحج الاكبر ايام منى كلها وهو مذهب سفين الثوري وكان
يقول يوم الحج الاكبر ايامه كلها مثل يوم صفين ويوم الجمل يريد به الحين والزمان
لان كل حرب من هذه الحروب دام اياما كثيرة حجة من قال انه يوم عرفة قوله صلى
الله عليه وسلم الحج عرفة ولان اعظم ايام الحج هو الوقوف بعرفة لان من
ادركه ادرك الحج ومن فاته فاته الحج وذلك انما يحصل في هذا اليوم وحجة من
قال انه يوم النحر ان اعمال الحج انما تتم في هذا اليوم وهي الطواف والحلق والنحر والرمي
وعن علي ان رجلا اخذ بلجام دابته فقال ما الحج الاكبر فقال يومك هذا خل عن دابتي
وعن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف يوم النحر عند الجمرات في حجة
الوداع فقال هذا يوم الحج الاكبر واما قول من قال المراد مجموع تلك الايام فكان بعيد
لانه يقتضي تفسير اليوم بالايام الكثيرة وهو خلاف الظاهر فان قيل لم سمي بالحج
الاكبر قلنا فيه وجوه الاول ان هذا هو الحج الاكبر لان العمرة تسمى الحج الاصغر
الثاني انه جعل الوقوف بعرفة هو الحج الاكبر لانه معظم واجباته لانه اذا فات
فات الحج وكذلك ان اريد به يوم النحر لان ما يفعل فيه معظم افعال الحج فهو الحج
الاكبر الثالث قال الحسن سمي ذلك اليوم بيوم الحج الاكبر لاجتماع المسلمين والمشركين
فيه وموافقته لاعياد اهل الكتاب لم يتفق ذلك قبله ولا بعده معظم ذلك اليوم

في قلب

في قلب كل مومن وكافر وطعن الاصم في هذا الوجه وقال للكفار فيه سخط وهذا
الطعن ضعيف لان المراد ان ذلك اليوم قد استعظم جميع طوايف العالم فكان المراد
من وصفه بالاكبر ذلك الرابع سمي ذلك لان المسلمين والمشركين حجوا في تلك
السنة وهو قول عطا ومجاهد الخامس الحج الاكبر القران والاصغر الافراد وهو
منقول عن مجاهد ثم انه تعالى بين ان ذلك الاذان باي شي كان فقال ان الله بري من المشركين
ورسوله وفيه بحثان الاول لقايل ان يقول انه لا فرق بين قوله براة من الله ورسوله ان
الله بري من المشركين ورسوله فما الفايدة في هذا التكرار والجواب من وجوه الاول ان
المقصود من الكلام الاول الاخبار بثبوت البراة والمقصود من هذا الكلام اعلام
جميع الناس بما حصل وثبت الثاني ان المراد من الكلام الاول البراة من العهد ومن
الكلام الثاني البراة التي هي نقيض الموالاة الجارية مجرى الزجر والوعيد والذي يدل
على حصول هذا الفرق ان في البراة الاولى بري اليهم وفي الثانية بري منهم والمقصود
انه تعالى امر في اخر سورة الانفال المسلمين بان يوالي بعضهم بعضا ونبه به على انه
يجب عليهم ان لا يوالوا الكفار وان يتبروا منهم فههنا بين انه تعالى كما يتوالى
كما يتوالى المومنين فهو يتولى عن المشركين ويذمهم ويلعنهم ولذلك الرسول ولذلك
اتبعه بذكر التوبة المزيلة للبراة والوجه الثالث في الفرق انه تعالى في الكلام الاول
اظهر البراة عن المشركين الذين عهدوا ونقضوا ذلك العهد وفي هذا اظهر البراة
عن المشركين من غير ان وصفهم بوصف معين تنبيها على ان الموجب للبرة كفرهم
وشركهم البحث الثاني قوله تعالى ان الله بري من المشركين فيه حذف والتقدير
واذان من الله ورسوله وجه الاول بان الله بري من المشركين الا انه حذف
الباء لدلالة الكلام عليه واعلم ان في رفع ورسوله وجوه الاول انه رفع بالابتدا
وخبره مضمر والتقدير ورسوله ايضا بري والخبر عن الله دل على الخبر عن الرسول
الثاني انه عطف على المنوي في بري فان التقدير بري الله ورسوله من المشركين
الثالث ان قوله ان الله رفع بالابتدا وقوله بري خبره وقوله ورسوله عطف
على المبتدا الاول قال صاحب الكشاف وقري بالنصب عطفا على اسم ان او لان
الواو بمعنى مع اي بري مع رسوله منهم وقري بالجر على الجوار وقيل على القسم
والتقدير ان الله بري من المشركين وحق رسوله ثم قال تعالى فان تبتم اي عن
الشرك فهو خير لكم وذلك ترغيب من الله في التوبة والاقلاع عن الشرك الموجب
لكون الله ورسوله موصوفين بالبراة منهم ثم قال وبشر الذين كفروا بعذاب اليم
في الاخرة لئلا يظن ان عذاب الدنيا لما فات وزال فقد تخلص عن العذاب
بل العذاب الشديد معد له يوم القيمة ولفظ البشارة ههنا ورد على سبيل
الاستهزا كما يقال تحيتهم الضرب واكرامهم الشتم والله اعلم قوله تعالى
الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيا ولم يظاهروا عليكم احدا
فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين هذا الاستثنا الى اي
شي عاد فيه وجهان الاول قال الزجاج انه عايد الى قوله براة والتقدير براة من الله
ورسوله الى المشركين المعاهدين الا الذين لم ينقضوا العهد الثاني قال صاحب

الكشاف وجهه ان يكون مستثنى من قوله فسيحوا في الارض لان الكلام خطاب للمسلمين
والتقدير براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فقولوا لهم سيحوا
الا الذين عاهدتم منهم ثم لم ينقصوكم ولم يظاهروا عليكم احدا والاقرب ان
يكون المراد من الاول ان يقدموا على المحاربة بانفسهم ومن الثاني ان يهيجوا اقواما
اخرين وينصروهم ويرغبوهم في الحرب ثم قال فاتموا اليهم عهدهم والمعنى ان الذين
عاهدوا من هذين الوجهين فاتموا اليهم عهدهم ولا تجعلوا الوافين كالغادرين
وقوله فاتموا اليهم عهدهم اى ادوه اليهم تاما كاملا قال ابن عباس بقي لحي من
كنانة من عهدهم تسعة اشهر فاتم اليهم عهدهم ان الله يحب المتقين يعنى ان
قضية التقوى ان لا يسوى بين القبيلتين او يكون المراد ان هذه الطائفة
لما اتقوا النكث ونقض العهد استحقوا من الله ان يصان عهدهم ايضا
عن النقض والنكث وروى انه غلب بنو بكر على خزاعة في حال غيبة الرسول
الرسول صلى الله عليه وسلم فظاهرهم قريش بالسلاح حتى وفد عمرو بن سالم
على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانشده لاهم انى ناشد محمدا حلف ابينا وابيه
الا تلدا ان قريشا اخلفوك الموعدا ونقضوا ذمامك الموكدا
هم بيتونا بالحطيم هجدا وقتلونا ركعا وسجدا فقال صلى الله عليه وسلم
وقرئ لم ينقضوكم بالضاد المعجمة اى لم ينقضوا عهدكم قوله تعالى
فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ
وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَاِنْ تَابُوا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا
الزَّكٰوةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ اِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ قال الليث سلخت الشهر
اذا خرجت منه وكشف ابو الهيثم عن هذا المعنى فقال يقال اهللنا هلال
شهر كذا اى دخلنا فيه ولبسناه فنحن نزداد كل ليلة الى مضى نصفه لباسا
منه ثم نسلخه عن انفسنا بعد تكامل النصف منه جزءا فجزءا حتى نسلخه عن
انفسنا كله فينسلخ وانشد اذا ما سلخت الشهر اهللت مثله كفى قاتلا
سلخي الشهور واهلالي واقول تمام البيان فيه ان الزمان محيط بالشيء و
ظرف له كما ان المكان محيط به وظرف له ومكان الشيء عبارة عن
السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فاذا انسلخ
الشيء من جلده فقد انفصل من السطح الباطن من ذلك الجلد وذلك السطح
هو مكانه في الحقيقة فكذلك اذا تم الشهر فقد انفصل عن احاطة ذلك
الشهر به ودخل في شهر اخر فالسلخ اسم لانفصال الشيء عن مكانه المعين
فجعلناه ايضا اسما لانفصاله عن زمانه المعين لما بين المكان والزمان
من المناسبة التامة الشديدة واما الاشهر الحرم فقد فسرناها في قوله فسيحوا
في الارض اربعة اشهر وهي من يوم النحر الى العاشر من شهر ربيع الاخر والمراد
من كونها حرما ان الله حرم القتل والقتال فيها ثم انه تعالى عند انقضاء هذه
الاشهر الحرم اذن في اربعة اشياء اولها قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم اى بالاسر والاخذ الاسير وثانيها قوله واحصروهم ومعنى

الحصر المنع من الخروج من المحيط قال ابن عباس المعنى ان تحصنوا فاحصروهم
وقال الفراء حصروهم ان يمنعوا من البيت ورابعها قوله واقعدوا لهم كل مرصد
والمرصد الموضع الذي يرقب فيه العدو من قولهم رصدت فلانا ارصده اذا رقبته
قال المفسرون المعنى اقعدوا لهم على كل طريق ياخذون فيه الى البيت والى الصحراء او الى التجارة
قال الاخفش في الكلام محذوف والتقدير واقعدوا لهم على كل مرصد ثم قال تعالى فان تابوا
واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم وفيه مسائل المسئلة الاولى احتج الشافعي
بهذه الاية على ان تارك الصلوة يقتل قال انه تعالى اباح دماء الكفار مطلقا بجميع الطرق
ثم حرمها عند مجموع هذه الثلثة وهي التوبة واقام الصلوة وايتاء الزكوة فعند
ما لم يوجد هذا المجموع وجب ان يبقى اباحة الدم على الاصل فان قالوا لم لا يجوز ان
المراد هو الاقرار بها واعتقاد وجوبها والدليل عليه ان تارك الزكاة لا يقتل
اجابوا عنه بان ما ذكرتم عدول عن الظاهر واما في تارك الصلاة فقد دخله
التخصيص فان قالوا لم لا كان الحمل على التخصيص اولى من حمل الكلام على اعتقاد
وجوب الصلاة والزكاة قلنا لانه ثبت في اصول الفقه انه اذا وقع التعارض
بين التخصيص والمجاز كان التخصيص اولى بالحمل والله اعلم المسئلة الثانية
نقل عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه كان يقول في مانعي الزكاة
لا افرق بين ما جمع الله ولعل مراده كان هذه الاية لانه تعالى لم يامر بتخلية
سبيلهم الا لمن تاب واقام الصلاة واتى الزكاة فاوجب مقاتلة اهل الردة
لما امتنعوا من اداء الزكاة وهذا يبين انهم جحدوا وجوبها اما ان اقروا بوجوبها
وامتنعوا من الدفع اليه خاصة ففي الجائز انه كان يذهب الى وجوب مقاتلتهم
من حيث انهم امتنعوا من دفع الزكاة الى الامام وقد كان مذهبه وان ذلك
معلوم لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم سائر الشرائع الظاهر المسئلة
الثالثة قد تكلمنا في حقيقة التوبة في سورة البقرة في قوله فتلقى ادم من ربه كلمات
فتاب عليه وروى الحسن ان اسيرا نادى بحيث يسمع الرسول اتوب الى الله
واتوب الى محمد فقال صلى الله عليه وسلم عرف الحق لاهله فارسلوه المسئلة الرابعة
قوله فخلوا سبيلهم قيل الى البيت الحرام وقيل الى التصرف في مهماتهم ان الله غفور
رحيم لمن تاب وامن وفيه لطيفة وهي انه تعالى ضيق عليهم جميع الجهات والقاهم
في جميع الافات ثم بين انهم لما تابوا عن الكفر واقاموا الصلاة فقد تخلوا عن تلك
الافات فنرجو من فضل الله ان يكون الامر كذلك يوم القيمة وايضا فالتوبة عبارة
عن تطهير القوة النظرية عن الجهل والصلاة والزكاة عبارة عن تطهير القوة
العملية كما ينبغي وذلك يدل على ان كمال السعادة منوط بهذا المعنى قوله تعالى
وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهُ
ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ فيه مسائل المسئلة الاولى في تقرير وجه النظم
نقل عن ابن عباس انه قال ان رجلا من المشركين قال لعلي بن ابي طالب ان اردنا ان ناتي
الرسول بعد انقضاء هذا الاجل لسماع كلام الله او لحاجة اخرى فهل نقتل فقال علي
لا لان الله تعالى قال وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وتفسير

هذا الكلام ان نقول انه تعالى لما اوجب بعد انسلاخ الاشهر الحرم قتل المشركين
دل ذلك على ان حجة الله قامت عليهم وان ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم
قبل ذلك من انواع الدلايل والبينات كفى في ازاحة عذرهم وعلتهم وذلك
يقتضي ان احدا من المشركين لو طلب الدليل والحجة ان لا يلتفت اليه بل يطالب
اما بالاسلام واما بالقتل فلما كان هذا الكلام واقعا في القلب لاجرم ذكر الله
هذه الاية ازالة لهذه الشبهة والمقصود منه بيان ان الكافر اذا جا طالبا
للحجة والدليل او جا طالبا لاستماع القران فانه يجب امهاله ويحرم قتله ويجب
ايصاله الى مامنه وهذا يدل على ان المقصود من شرع القتل قبول الدين
والاقرار بالتوحيد ويدل ايضا على ان النظر في دين الله اعلا المقامات واعلا
الدرجات فان الكافر الذي صار دمه مهدرا لما اظهر من نفسه كونه طالبا للحجة
والاستدلال زال ذلك الاهدار ووجب على الرسول ان يبلغه مامنه
المسئلة الثانية احد مرتفع بفعل مضمر يفسره الظاهر وتقديره وان استجارك
احد فلا يجوز ان يرتفع بالابتدا لان ان من عوامل الفعل لا تدخل على غيره فان
قيل لما كان التقدير ما ذكرتم فما الحكمة في ترك هذا الترتيب الحقيقي قلنا
الحكمة فيه ما ذكره سيبويه وهو انهم يقدمون الاهم والذي نشانه اعنى
وقد بينا ان ظاهر الدليل يقتضي اباحة دم هذا المشرك فقدم ذكره ليدل به
على ان العناية بصون دمه عن الاهدار اتم قال الزجاج المعنى ان طلب
منك احد منهم ان تجيره من القتل الى ان يسمع كلام الله فاجره المسئلة الثالثة
قالت المعتزلة دلت هذه الاية على ان كلام الله يسمعه الكافر والمومن والزنديق
والصديق والذي يسمعه جمهور الخلق ليس الا هذه الحروف والاصوات فدل
ذلك على ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف والاصوات ثم من المعلوم
بالضرورة ان الحروف والاصوات لا تكون قديمة لان تكلم الله تعالى بهذه الحروف
اما ان يكون معا او على الترتيب فان تكلم بها معا لم يحصل منه هذا الكلام المنتظم
لان الكلام لا يحصل منتظما الا عند دخول هذه الحروف في الوجود على التعاقب
فلو حصلت معا لا متعاقبة لما حصل الانتظام فلم يحصل الكلام واما ان حصلت
متعاقبة لزم ان ينقضي المتقدم ويحدث المتاخر وذلك يوجب الحدوث فدل
هذا على ان كلام الله تعالى محدث قالوا فان قلتم ان كلام الله شي مغاير لهذه
الحروف والاصوات فهذا باطل لان الرسول صلى الله عليه وسلم ما كان يشير
بقوله كلام الله الا الى هذه الحروف المتوالية من الاصوات لا الى الكلمات التي
يسمعها المشرك والموحد واما الحشوية والحمقى من الناس فقالوا ثبت بهذه الاية
ان كلام الله ليس الا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا مع ذلك ويثبت ان كلام الله تعالى
قديم فوجب القول بقدم الحروف والاصوات واعلم ان الاستاذ ابا بكر بن فورك
زعم انا اذا سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمع ذلك كلام الله تعالى
واما سائر الاصحاب فقد انكروا عليه هذا القول وذلك لان الكلام القديم اما
ان يكون نفس هذه الحروف والاصوات واما ان يكون شيا اخر مغايرا لها والاول

قول الزجاج

الرعاع والحشوية وذلك لا يليق بالعقلاء واما الثاني فباطل لانا على
هذا التقدير لما سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا معها شيا
اخر يخالف ماهية هذه الحروف والاصوات لكنا نعلم بالضرورة انا عند
سماع هذه الحروف والاصوات لم نسمع شيا سواها ولم ندرك بحاسة
السمع امرا مغايرا لها فسقط هذا الكلام والجواب الصحيح عن كلام المعتزلة
ان نقول هذا الذي نسمعه ليس عين كلام الله تعالى على مذهبكم لان كلام الله
تعالى ليس الا الاصوات والحروف التي خلقها الله وتلك الحروف والاصوات
انقضت وهذه التي نسمعها حروف واصوات فعلها لسان هذا الانسان فما
الزمتموه علينا فهو لازم عليكم واعلم ان ابا علي الجبائي لقوة هذا الالزام ارتكب
مذهبا عجيبا فقال كلام الله تعالى شي مغاير للحروف والاصوات وهو باق مع
قراة كل قارى وقد اطبق المعتزلة على سقوط هذا المذهب والله اعلم
المسئلة الثالثة اعلم ان هذه الاية تدل على ان التقليد غير كاف في الدين وانه
لابد من النظر والاستدلال وذلك لانه لو كان كافيا لوجب ان لا يمهل هذا
الكافر بل يقال له اما ان تومن واما ان يقتلك فلما لم نفعل ذلك بل امهلناه
وازلنا عنه الخوف ووجب علينا ان نبلغه مامنه علمنا ان ذلك كان
لاجل ان التقليد في الدين غير كاف بل لابد من الحجة والدليل فامهلناه
واخذناه ليحصل له مكنة النظر والاستدلال اذا ثبت هذا فنقول ليس
في الاية ما يدل على ان مقدار هذه المهلة كم يكون ولعله لا يعرف مقداره
الا بالعرف فمتى ظهر على ذلك المشرك علامات كونه طالبا للحق باحثا
عن وجه الاستدلال امهل وترك ومتى ظهر عليه كونه معرضا عن
الحق دافعا للزمان بالاكاذيب لم يلتفت اليه والله اعلم المسئلة الرابعة
المذكور في هذه الاية كونه طالبا للجواب لسماع القران فنقول ويلتحق به
كونه طالبا لسماع الدلايل وكونه طالبا للجواب عن الشبهات والدليل
عليه انه تعالى علل وجوب تلك الاجارة بكونه غير عالم لانه قال ذلك
بانهم قوم لا يعلمون فكان المعنى فاجره لكونه طالبا مسترشدا للحق
فكل من حصلت فيه هذه العلة وجبت اجارته المسئلة الخامسة
المذكور في هذه الاية كونه طالبا لسماع القران فنقول في قوله حتى يسمع
كلام الله وجوه قيل اراد سماع جميل القران لان تمام الدلايل والبينات
فيه قيل اراد سماع سورة براة لانها مشتملة على كيفية المعاملة مع المشركين
وقيل اراد سماع كل الدلايل وانما خص القران بالذكر لانه الكتاب
الحاوي لمعظم الدلايل وقوله ثم ابلغه مامنه معناه اوصله الى
دار قومه التي يامنون فيها على انفسهم واموالهم ثم بعد ذلك يجوز قتلهم
وقتالهم المسئلة السادسة قال الفقها الكافر الحربي اذا
دخل دار الاسلام كان مغنوما مع ماله الا ان يدخل مستجيرا لغرض
شرعي كاستماع كلام الله او دخل بامان احد رجال الاسلام او دخل للتجارة

فان بامان صبي او مجنون فاما نهما شبهة امان فيجب ان نتعرا نبلغه مامنه
وهو ان نبلغ محروسا في نفسه وماله الى مكانه الذي هو مامن له ومن دخل
منهم دار الاسلام رسولاً فالرسالة امان له والله اعلم قوله تعالى
كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الا الذين عاهدتم
عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب
المتقين قوله كيف استفهام في معنى الاستنكار كما تقول كيف تستحقر
مثلك اي لا ينبغي ان تستحق وفي الاية محذوف تقديره كيف يكون للمشركين
عهد مع اضمار الغدر فيما وقع من العهد الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام
لاجل انهم ما نكثوا وما نقضوا قيل انهم بنو كنانة وبنو ضمرة فاتركوهم
ولا تقاتلوهم فما استقاموا لكم على العهد فاستقيموا لهم على مثله ان الله
يحب المتقين يعني من اتقى الله ووفى بعهده لمن عاهده قوله تعالى كيف
وان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم الا ولا ذمة يرضونكم بافواههم وتابى
قلوبهم واكثرهم فاسقون اشتروا بايات الله ثمنا قليلا فصدوا
عن سبيله انهم ساء ما كانوا يعملون لا يرقبون في مومن الا ولا ذمة
واولئك هم المعتدون اعلم ان قوله كيف تكرار لاستبعاد ثبات
المشركين على العهد وحذف الفعل لكونه معلوما اي كيف يكون لهم عهد و
حالهم انهم ان يظهروا عليكم بعد ما سبق من تاكيد الايمان والمواثيق
لم ينظروا في حلف ولا عهد ولم يبقوا عليكم هذا هو المعنى ولابد من تفسير
الالفاظ المذكورة في الاية يقال ظهرت على فلان اذا علوته وظهرت
على السطح اذا صرت فوقه قال الليث الظهور الظفر بالشيء واظهر الله
المسلمين على المشركين اي اعلاهم عليهم ومنه قوله تعالى فاصبحوا ظاهرين
وقوله ليظهره على الدين كله اي ليعليه وتحقيق القول فيه ان من غلب
غيره حصل له كال ومن كان كذلك اظهر نفسه ومن صار مغلوبا
صار كالناقص والناقص يخفي نفسه ويخفي نقصانه فصار الظهور
كناية عن الغلبة لكونه من لوازمها فقوله ان يظهروا عليكم يريد
ان يقدروا عليكم وقوله لا يرقبوا قال الليث يقال رقب فلان اي نظر
الانسان يرقب رقبة ورقوبا وهو ان ينتظر ورقيب القوم حارسهم
وقوله لم يرقبوا اي تحفظه اما الال ففيه اقوال كثيرة الاول انه
العهد قال الشاعر
وجدناهم كاذبا الهم
وذو العهد والال لا يكذب يعني العهد الثاني قال الفراء الال
القرابة قال حسان
لعمرك ان الك من قريش كال السقب
من رال النعام يعني القرابة والثالث الال الحلف قال اوس بن حجر
لولا بنو مالك والال مرقبة ومالك فيهم الالاء والشرف
يعني الحلف والرابع الال هو الله عز وجل وعن ابي بكر الصديق رضي الله
عنه انه سمع هذيانات مسيلمة قال ان هذا الكلام لم يخرج من ال وطعن

الزجاج

٤٦٥

معلومة

الزجاج في هذا القول وقال اسماء الله معلومة من القران والاخبار ولم نسمع
احدا يقول يا ال الخامس قال الزجاج حقيقة الال عندي على ما يوخذ من اللغة
تحديد الشيء فمن ذلك الالة الحربة واذن مؤللة والال يخرج في جميع ما فسر من
العهد والقرابة السادس قال الازهري ايل من اسماء الله تعالى بالعبرانية فجائز ان
يكون اسم الله تعالى بالعبرانية فجائز ان يكون عرب فقيل ال السابع الال
قال بعضهم ماخوذ من قولهم ال يؤل اذا صفا ولمع ومنه الالة للمعانها
واذن مؤللة مشبهة بالحربة في تحديدها وله اليل اي انين يرفع به
صوته ودعت اليلها اذا ولولت فالعهد سمي الا لظهوره وصفائه
من شوائب الغدر او لان القوم اذا تحالفوا رفعوا به اصواتهم وشهروه
واما قوله ولا ذمة فالذمة العهد وجمعها ذمم وذمام وهو كل امر
لزمك وكان بحيث لو ضيعته لزمتك مذمة قال ابو عبيدة الذمة ما يتذمم
منه يعني ما يجتنب فيه الذم يقال تذمم فلان اي القى عن نفسه الذم نحو
تحنث وتأثم وتحرج اما قوله يرضونكم بافواههم وتابى قلوبهم اي يقولون
بالسنتهم كلاما حلوا طيبا والذي في قلوبهم خلاف ذلك فانهم لا يضمرون
الا الشر والايذاء ان قدروا عليه واكثرهم فاسقون وفيه سؤالان الاول ان الموصوفين
بهذه الصفة كفار والكفر اكبر الكبائر واخبث من الفسق فكيف يحسن وصفهم
بالفسق في معرض المبالغة في الذم السؤال الثاني ان الكفار كلهم فاسقون فلا يبقى
لقوله واكثرهم فاسقون فايدة والجواب عن الاول ان الكافر قد يكون عدلا
في دينه وقد يكون فاسقا خبيث النفس في دينه فالمراد ههنا ان هولاء الكفار
الذين من عادتهم نقض العقود ونكث العهود اكثرهم فاسقون في دينهم
وعند اقوامهم وذلك يوجب المبالغة في الذم والجواب عن الثاني عين ما
تقدم ولان الكافر قد يكون محترزا عن الكذب ونقض العهد والمكر
والخديعة وقد يكون موصوفا بذلك ومثل هذا الشخص يكون مذموما عند
جميع الناس وفي جميع الاديان فالمراد بقوله واكثرهم فاسقون اي ان
اكثرهم موصوفون بهذه الصفات المذمومة وايضا قال ابن عباس لا يبعد
ان يكون بعض اولئك الكفار قد اسلم وتاب فلهذا السبب قال واكثرهم فاسقون
اي ان اكثرهم يخرج عن هذا الحكم اولئك الذين دخلوا في الاسلام اما قوله
اشتروا بايات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله ففيه قولان الاول المراد منه
المشركون قال مجاهد اطعم ابو سفيان بن حرب حلفاءه وترك حلفاء النبي صلى الله
عليه وسلم فنقضوا العهد الذي كان بينهم بسبب تلك الاكلة الثاني لا يبعد
ان يكون طايفة من اليهود اعانوا المشركين على نقض تلك العهود فكان المراد
من هذه الاية ذم اولئك اليهود وهذا اللفظ في القران كالامر المختص باليهود
ويقوى هذا الوجه بما ان الله تعالى اعاد قوله لا يرقبون في مومن الا ولا ذمة
ولو كان المراد المشركين لكان هذا تكرارا محضا ولو كان المراد اليهود لم يكن

تكرارًا فكان ذلك اولى ثم قال واولئك هم المعتدون يعني تجاوزون ما
حده الله تعالى في دينه وما يوجبه العقد وذلك هو نهاية الذم والله اعلم
قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكاة فاخوانكم في الدين ونفصل
الايات لقوم يعلمون وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا
ايمة الكفر انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون اعلم انه تعالى لما بين حال من لا
يرقب في الله الا ولا ذمة وينقض العهد وينطوي على النفاق ويتعدى ما حد له
بين من بعد انهم اذا تابوا واقاموا الصلاة واتوا الزكاة كيف حكمهم فجمع ذلك
ذلك بقوله فاخوانكم في الدين وهو يفيد جملة احكام الايمان ولو شرح لطال
فان قيل المعلق الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء فهذا يقتضي انه متى
لم توجد هذه الثلثة لا تحصل الاخوة في الدين وهو مشكل لانه ربما كان فقيرًا
او كان غنيًا لكن قبل انقضاء الحول لا يلزمه الزكاة قلنا قد بينا في تفسير قوله
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان المعلق بكلمة ان لا يلزم عدمه عند عدم ذلك
الشيء فههنا قال المواخاة بالاسلام بين المسلمين موقوفة على فعل الصلوة والزكاة
جميعًا فان الله شرطها في اثبات المواخاة فمن لم يكن اهلا لوجوب الزكاة عليه
وجب عليه ان يقر بحكمها فاذا اقر بهذا الحكم دخل في الشرط الذي به تجب الاخوة
وكان ابن مسعود يقول رحم الله ابا بكر ما افقهه في الدين اراد ما ذكره ابو بكر
في حق مانعي الزكاة وهو قوله لا افرق بين شيئين جمع الله بينهما يعني في قوله فاخوانكم
في الدين بحثان الاول قوله فاخوانكم قال الفراء معناه فهم اخوانكم باضمار المبتدا كقوله
تعالى فان لم تعلموا اباءهم فاخوانكم في الدين اي فهم اخوانكم الثاني قال ابو حاتم قال
اهل البصرة اجمعون الاخوة في النسب والاخوان في الصداقة وهذا غلط فانه يقال
للاصدقاء وغير الاصدقاء اخوة واخوان قال الله سبحانه انما المومنون اخوة ولم
يعن النسب وقال تعالى او بيوت اخوانكم وهذا في النسب قال ابن عباس حرمت هذه الاية
دماء اهل القبلة ثم قال ونفصل الايات لقوم يعلمون قال صاحب الكشاف هذا
اعتراض وقع بين الكلامين والمقصود الحث والتحريض على ما فصل من احكام
المشركين المعاهدين وعلى المحافظة عليها ثم قال وان نكثوا ايمانهم من بعد
عهدهم وطعنوا في دينكم يقال نكث فلان عهده اذا نقضه بعد الاحكام
كما ينكث خيط الصوف بعد ابرامه من قوله تعالى من بعد قوة انكاثا والايمان
جمع يمين بمعنى الحلف والقسم قيل للحلف يمين وهو اسم اليد لانهم كانوا يبسطون
ايمانهم اذا حلفوا او تحالفوا وقيل سمي يمينا لتمني البر فيه فقوله وان نكثوا اي نقضوا
عهودهم وفيه قولان الاول وهو قول الاكثرين ان المراد نكثهم بعهد الرسول
والثاني ان المراد حمل العهد على الاسلام فيكون المراد ردتهم بعد الايمان ولذلك
قرا بعضهم نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم والاول اولى للقراءة المشهورة ولان الاية
في ناقضي العهد وكونهم من بعد عهدهم والاول صنفين فاذا ميز منهم من تاب
لم يبق الا من اقام على نقض عهده وقوله وطعنوا في دينكم يقال طعنه بالرمح
يطعنه وطعنه بالقول اني يطعن فيه قال الليث وبعضهم يقول يطعن بالرمح و

يطعن بالقول

ويطعن بالقول فيفرق بينهما والمعنى انهم عابوا دينكم وقدحوا فيه ثم قال فقاتلوا ايمة
الكفر اي متى فعلوا ذلك فافعلوا ذلك هذا وفيه مسايل المسلة الاولى
قرا نافع وابن كثير وابو عمرو ايمة بهمزة واحدة غير ممدودة وتليين الثانية والباقون
بهمزتين على التحقيق قال الزجاج الاصل في ايمة ائممة لانها جمع امام مثل مثال وامثلة
لكن الميمين لما اجتمعتا ادغمت الاولى في الثانية والقيت حركتها على الهمزة فصارت
اأمة فابدل من الهمزة المكسورة كراهة اجتماع الهمزتين في كلمة واحدة يا هذا
هو الاختيار عند جميع النحويين اذا عرفت هذا فنقول قال صاحب الكشاف لفظ
ايمة الهمزة من بعدها همزة بين بين والمراد بين مخرج الهمزة والياء واما تحقيق
الهمزتين فقراة مشهورة وان لم يكن مقبولة عند البصريين واما التصريح بالياء
فليس بقراة ولا يجوز ان يكون ومن صرح بها فهو لاحن محرف المسلة الثانية
قاتلوا ايمة الكفر معناه قاتلوا الكفار باسرهم الا انه تعالى خص الايمة والسادة
منهم بالذكر لانهم هم الذين يحرضون الاتباع على هذه الاعمال الباطلة والله اعلم
المسيلة الثالثة قال الزجاج هذه الاية توجب قتل الذمي اذا اظهر الطعن في الاسلام
لان عهده مشروط بان لا يطعن فان طعن فقد نكث وانتقض عهده ثم قال تعالى
انهم لا ايمان لهم قرا ابن عامر لا ايمان لهم بكسر الالف ولها وجهان احدهما
لا امان لهم اي لا تؤمنوهم فيكون مصدرا من الامان الذي هو ضد الخوف
والثاني انهم كفرة لا ايمان لهم اي لا تصديق ولا دين لهم والباقون بفتح الهمزة
وهو جمع يمين ومعناه لا ايمان لهم على الحقيقة وايمانهم ليس بايمان وبه تمسك
ابو حنيفة في ان يمين الكافر لا يكون يمينا وعند الشافعي عنهم يمين
ومعنى هذه الاية عنده انهم لما لم يفوا بها صارت ايمانهم كانها ليست بايمان
والدليل على ان ايمانهم ايمان انه تعالى وصفها بالنكث في قوله وان نكثوا ايمانهم
ولو لم تكن منعقدة لما صح وصفها بالنكث ثم قال تعالى لعلهم ينتهون وهو
متعلق بقوله فقاتلوا ايمة الكفر اي ليكن غرضكم في مقاتلتهم بعد ما وجد منهم
ما وجد من العظايم ان تكون المقاتلة سببا في انتهايهم عما هم عليه من الكفر
وهذا من غاية كرمه تعالى وفضله على الانسان قوله تعالى الا تقاتلون قوما
نكثوا ايمانهم وهموا باخراج الرسول وهم بدءوكم اول مرة اتخشونهم فالله
احق ان تخشوه ان كنتم مومنين اعلم انه تعالى لما قال فقاتلوا
ايمة الكفر اتبعه بذكر السبب الذي يبعثهم على مقاتلتهم فقال قوما نكثوا ايمانهم
واعلم انه ذكر ثلثة اسباب كل واحد منها يوجب مقاتلتهم لو انفرد فكيف
بها حال الاجتماع احدها نكثهم العهد وكل المفسرين حملوه على
نقض العهد قال ابن اسحق والسدي والكلبي نزلت في كفار مكة نكثوا
ايمانهم بعد عهد الحديبية واعانوا بني بكر على خزاعة وهذه الاية تدل
على ان قتال الناكثين اولى من قتال غيرهم من الكفار ليكون ذلك زجرا
لغيرهم والثاني قوله وهموا باخراج الرسول فان هذا من اوكد ما يجب به القتال
واختلفوا فيه فقال بعضهم المراد اخراجه من مكة حين هاجر وقال بعضهم

بل المراد من المدينة لما اقدموا عليه من المشورة والاجتماع على قصده بالقتل وقال
بالقتل وقال اخرون بل هموا باخراجه من حيث انهم اقدموا على ما يدعوه الى
الخروج وهو نقض العهد واعانة اعدائه فاضيف الاخراج اليهم
توسعا لما وقع منهم من الامور الداعية اليه فى قوله وهموا اما بالفعل او بالعزم
عليه وان لم يوجد ذلك الفعل بتمامه والثالث قوله وهم بدؤكم اول مرة
يعنى بالقتال يوم بدر لانهم لما سلم العير قالوا لا ننصرف حتى نستاصل محمدا ومن
معه والقول الثانى اراد انهم قاتلوا حلفاكم خزاعة فبدؤا بنقض العهد
وهذا قول الاكثرين وانما قال بدؤكم تنبيها على ان البادى اظلم ولما شرح
الله تعالى هذه الموجبات الثلثة زاد فيها فقال اتخشونهم فالله احق ان
تخشوه ان كنتم مومنين وهذا الكلام يقوى داعية القتال من
وجوه الاول ان تعديد الموجبات القوية وتفصيلها مما يقوى هذه
الداعية الثانى انك اذا قلت للرجل اتخشى خصمك كان ذلك
تحريكا منه لان يستنكف ان ينسب الى كونه خايفا من خصمه الثالث
ان قوله فالله احق ان تخشوه يفيد ذلك كانه قيل ان كنتم تخشون احدا
فالله احق ان تخشوه لكونه فى غاية القدرة والكبرياء والجلالة والضرر
المتوقع منهم غايته القتل اما المتوقع من الله فالعقاب الشديد فى القيمة
والذم اللازم فى الدنيا الرابع ان قوله ان كنتم مومنين معناه انكم ان
كنتم موصوفين فثبت ان هذا الكلام بالايمان وجب عليكم ان تقدموا
على هذه المقاتلة وان لم تقدموا عليها وجب ان لا تكونوا مومنين فثبت
ان هذا الكلام مشتمل على سبعة انواع من الامور التى تحملهم على مقاتلة
اولئك الكفار الناقضين للعهد بقى فى الاية ابحاث الاول حكى الواحدى
عن اهل المعانى انهم قالوا اذا قلت الا تفعل كذا فانما تستعمل ذلك
فى فعل تقدر وجوده واذا قلت الست تفعل فانما تقول ذلك فى فعل
تحقق وجوده والفرق بينهما ان لا ينفى بها المستقبل فاذا دخلت عليها
الالف صار مخصصا على فعل ما يستقبل وليس انما تستعمل لنفى الحال
فاذا دخلت عليها الالف صار لتحقق الحال الثانى نقل عن ابن عباس
انه قال قوله الا تقاتلون ترغيب فى فتح مكة قوله قوما نكثوا ايمانهم اى عهدهم
يعنى قريشا حين اعانوا بنى بكر على خزاعة فنقل صلى الله عليه وسلم ذلك وامر
الناس ان يتجهزوا الى مكة وابو سفيان عندهم قبل بالروم فرجع وقدم المدينة
ودخل على فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستجيرها فابت وقالت ذلك
لابنيها الحسن والحسين فابيا فخاطب ابا بكر فابى ثم خاطب عمر فتشدد ثم خاطب
عليا فلم يجبه فاستجار بالعباس وكان مصافيا له فاجاره واجاره رسول الله
صلى الله عليه وسلم لاجارته وخلى سبيله فقال العباس يا رسول الله ان ابا سفين
فيه ابهة فاجعل له شيا فقال من دخل دار ابى سفين فهو امن فعاد الى مكة و
نادى من دخل دارى فهو امن فقاموا اليه وضربوه ضربا شديدا وحصل الفتح

عند ذلك

عند ذلك فهذا ما قاله العباس وقال الحسن لا يجوز ان يكون المراد منه
ذلك لان سورة براءة نزلت بعد فتح مكة بسنة وتميز حق هذا الباب من
باطله لا يعرف الا بالاخبار البحث الثالث قال ابو بكر الاصم دلت هذه
الايات على انهم كرهوا هذا القتال لقوله كتب عليكم القتال وهو كره فامنه
الله تعالى بهذه الايات قال القاضى انه تعالى قد يحث على فعل الواجب ثم لا يكون
كارها له ولا مقصرا فيه فان قيل مثل هذا التحريض على الجهاد لا يقع الا
وهناك كره للقتال ولولا ذلك لم يصح التحريض قلنا بل يصح ايضا لانه يجوز ان
يحث تعالى بهذا الحث على الجهاد لئلا يقع الكره الذى لولا هذا التحريض كان
يقع البحث الرابع دلت هذه الاية على ان المومن ينبغى ان لا يخشى احدا سواه

قوله تعالى فاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور
قوم مومنين ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والله عليم
حكيم اعلم انه تعالى قال فى الاية الاولى الا تقاتلون وذكر عقيب سبعة
اشيا كل واحد منها يوجب اقدامهم على القتال ثم انه تعالى فى هذه الاية اعاد
الامر بالقتال وذكر فى ذلك القتال خمسة انواع من الفوايد كل واحد منها يعظم
موقعه اذا انفرد فكيف اذا اجتمعت فاولها قوله يعذبهم الله بايديكم وفيه مباحث
الاول انه تعالى سمى ذلك عذابا وهو حق فانه تعالى يعذب الكافرين فان شا عجله
فى الدنيا وان شا اخره الى الاخرة البحث الثانى المراد من هذا التعذيب القتل
تارة والاسر اخرى واغتنام الاموال ثالثا فيدخل فيه ما ذكرنا فان قالوا اليس
الله تعالى قال وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم فكيف قال ههنا يعذبهم الله
بايديكم قلنا المراد من قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم عذاب الاستيصال
والمراد من قوله يعذبهم الله بايديكم عذاب القتل والحرب والفرق بين البابين
ان عذاب الاستيصال قد يتعدى الى غير المذنب وان كان ذلك فى حقه
سببا لمزيد الثواب اما عذاب القتل فالظاهر انه يبقى مقصورا على المذنبين
واحتج اصحابنا على قولهم بان فعل العبد مخلوق لله تعالى بقوله يعذبهم الله بايديكم
فان المراد من هذا التعذيب القتل والاسر وظاهر النص يدل على ان ذلك
القتل والاسر فعل الله تعالى الا انه تعالى يدخله فى الوجود على ايدى العباد وهو
صريح قولنا ومذهبنا اجاب الجبائى عنه فقال لو جاز ان يقال انه يعذب الكفار
بايدى المومنين لجاز ان يقال انه تعالى يقتل المومنين بايدى الكفار ولجاز
ان يقال انه يكذب انبياءه على السنة الكفار ويلعن المومنين على السنتهم
لانه تعالى خالق لذلك فلما لم يجز ذلك عند المجبرة دل على انه تعالى لم يخلق اعمال
العباد وانما نسب ما ذكرناه الى نفسه على سبيل التوسع من حيث انه حصل
بامره والطافه كما نضيف جميع الطاعات اليه بهذا التفسير واجاب اصحابنا
عنه فقالوا ان الذى الزمتموه علينا فالامر كذلك الا انا لا نقوله باللسان كما انا
نعلم قطعا انه تعالى هو الخالق لجميع الاجسام ثم انا لا نقول يا خالق الابوال والعذرات
ويا مكون الخنافس والديدان فكذا ههنا وايضا فانتم توافقونا على ان الزنا واللواط

وساير القبايح انما حصل باقدار الله تعالى وتيسيره ثم لا يجوز ان يقال يا متهل الزنا
واللواط ويا رافع الموانع عنها فكذا ههنا واما قوله المراد الاقدار والاذن
فنقول هذا صرف الكلام عن ظاهره وذلك لا يجوز الا بدليل قاهر والدليل
القاهر من جانبنا فان الفعل لا يصدر الا عند الداعية الخالصة وحصول
الداعية ليس الا من الله تعالى وثانيها قوله ويخزهم معناه وما ينزل بهم
من الذل والهوان حيث شاهدوا انفسهم مقهورين في ايدي المومنين
ذليلين مهينين قال الواحدي ويخزهم اي بعد قتلهم وهذا يدل على ان
الاخزاء واقع بهم في الآخرة وهذا ضعيف لما بينا ان الاخزاء حاصل في الدنيا
وثالثها قوله وينصركم عليهم والمعنى انه حصل الخزي لهم بسبب كونهم
مقهورين فقد حصل النصر للمسلمين بسبب كونهم قاهرين فان قالوا
لما كان ذلك الخزي مستلزما لحصول هذا النصر كان افراده بالذكر
عبثا فنقول ليس الامر كذلك لانه من المحتمل ان يكون الخزي لهم من جهة
المومنين الا ان المومنين يحصل لهم آفة بسبب اخر فلما قال وينصركم
عليهم دل على انهم ينتفعون بعد الفتح والنصر والظفر ورابعها
قوله ويشف صدور قوم مومنين وقد ذكرنا ان خزاعة اسلموا فاعانت
قريش بني بكر عليهم حتى نكلوا فيهم فشفى الله صدورهم من بني بكر ومن
المعلوم ان من طال تاذيه من خصمه ثم مكنه الله تعالى منه على احسن الوجوه
فانه يعظم سروره به ويصير ذلك سببا لقوة النفس وثبات العزيمة
وخامسها ويذهب غيظ قلوبهم ولقايل ان يقول ان قوله ويشف صدور
قوم مومنين معناه انه يشفي من الم الغيظ وهذا عين اذهاب الغيظ فكان
قوله تعالى ويذهب غيظ قلوبهم تكرارا والجواب انه تعالى كان قد وعدهم
بحصول هذا الفتح فكانوا في زحمة الانتظار كما قيل الانتظار
موت احمر فشفى الله صدورهم عن زحمة الانتظار وعلى هذا الوجه يظهر
الفرق بين قوله ويشف صدور قوم مومنين وبين قوله ويذهب
غيظ قلوبهم فهذه هي المنافع الخمسة التي ذكرها الله في هذا القتال و
كلها ترجع الى تسكين الدواعي الناشية من القوة الغضبية وهي تشفي
درك الثار وازالة الغيظ ولم يذكر فيها تعالى وجدان الاموال والفوز
بالمطاعم والمشارب وذلك لان العرب قد جبلوا على الحمية والانفة فرغبهم الله
تعالى في هذه المعاني لكونها اليق بطباعهم بقي ههنا مباحث البحث الاول
هذه الاوصاف مناسبة لفتح مكة لان الذي جرى في تلك الواقعة مناسب
لكل هذه الاحوال فلهذا المعنى جاز ان يقال الآية واردة فيه البحث الثاني
الآية دالة على المعجز لانه تعالى اخبر عن حصول هذه الاحوال وقد وقعت
موافقة لهذا الاخبار فيكون ذلك اخبارا عن الغيب والاخبار عن الغيب معجز
البحث الثالث دلت هذه الآية على كون الصحابة مومنين في علم الله ايمانا
حقيقيا لانها تدل على ان قلوبهم كانت مملوة من الغضب على الكفار ومن الحمية على

الذين ومن

٤٦٨

الدين ومن الرغبة الشديدة في علو دين الاسلام وهذه الاحوال لا تحصل الا
في قلوب المومنين واعلم ان وصف الله اياهم بذلك لا ينفي كونهم موصوفين
بالرحمة والرافة فانه تعالى قال في وصفهم اذلة على المومنين اعزة على الكافرين
وقال ايضا اشداء على الكفار ثم ويتوب الله على من يشاء قال الفراء والزجاج هذا
مذكور على سبيل الاستيناف ولا يمكن ان يكون جوابا لقوله قاتلوهم لان قوله
ويتوب الله على من يشاء لا يمكن جعله جزاء لمقاتلتهم مع الكفار ونظيره قوله
وان يشا الله يختم على قلبك وتم الكلام ههنا ويمحو الله الباطل استيناف و
من الناس من قال يمكن جعل هذه التوبة جزاء لتلك المقاتلة وبيانه من وجوه
الاول انه تعالى لما امرهم بالمقاتلة فربما شق ذلك على بعضهم على ما ذهب اليه
صار ذلك العمل جاريا مجرى التوبة عن تلك الكراهية الثاني ان حصول النصر
والظفر انعام عظيم من الله تعالى عليهم والعبد اذا شاهد توالي نعم الله عليه لم
يبعد ان يصير ذلك داعيا له الى التوبة عن جميع الذنوب الثالث انه اذا حصل
النصر والفتح وكثرة الاموال والنعم فكل لذة تطلب بالطريق الحرام فان عند حصول
المال والجاه يمكن تحصيلها بطريق حلال فيصير كثرة المال والجاه داعيا الى التوبة
من هذه الوجوه الرابع قال بعضهم ان النفس شديدة الميل الى الدنيا ولذاتها
فاذا انفتحت ابواب الدنيا على الانسان واراد الله به خيرا عرفه ان لذاتها حقيرة
يسيرة فحينئذ تصير الدنيا حقيرة في عينه فيصير ذلك سببا لانقباض النفس
عن الدنيا وهذا هو احد الوجوه المذكورة في تفسير قوله تعالى حكاية عن سليمن
رب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي يعني بعد حصول هذا الملك لا ينبغي للنفس
الاشتغال بطلب الدنيا ثم يعرف ان عند حصول هذا الملك الذي هو اعظم الممالك
لا حاصل للدنيا ولا فايدة في لذاتها وشهواتها فحينئذ يعرض القلب عن الدنيا
ولا يقيم لها وزنا فثبت ان حصول المقاتلة يفضي الى المنافع الخمسة المذكورة
وتلك المنافع حصولها يوجب التوبة وكانت التوبة متعلقة بتلك المقاتلة والله
اعلم وانما قال على من يشاء لان وجدان الدنيا وانفتاح ابوابها على الانسان
قد يصير سببا لانقباض القلب عن الدنيا وذلك في حق من اراد الله به الخير
وقد يصير سببا لاستغراق الانسان فيها وتهالكه عليها وانقطاعه بسببها
عن سبيل الله فلما اختلف الامر على الوجه الذي ذكرناه فلهذا قال ويتوب الله
على من يشاء ثم قال والله عليم بكل ما يقال ويفعل في ملكه وملكوته حكيم مصيب
في افعاله واحكامه قوله تعالى ام حسبتم ان تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا
منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المومنين وليجة والله خبير بما تعملون
اعلم ان الآية المتقدمة كانت مرغبة في الجهاد والمقصود من هذه الآية مزيد
بيان في الترغيب وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الفراء قوله تعالى ام من الاستفهام
الذي يتوسط الكلام ولو اريد به الابتداء لكان بالالف او بهل المسئلة
الثانية قال ابو عبيدة كل شيء ادخلته في شيء ليس منه فهو وليجة واصله من الولوج
والرجل الذي يكون في القوم وليس منهم يسمى وليجة فالوليجة فعيلة من ولج كالدخيلة

من دخل قال الواحدى يقال هو وليجى وهم وليجى للواحد والجمع **المسئلة الثالثة**
المقصود من الاية بيان ان المكلف فى هذه الواقعة لا يتخلص عن العقاب
الا عند حصول امرين الاول ان يعلم الذين جاهدوا منكم وذكر العلم والمراد منه
المعلوم وهو ان يصدر الجهاد عنهم الا انه لما كان وجود الشى يلزمه كونه
معلوم الوجود عند الله لا جرم جعل علم الله وجوده كناية عن وجوده واحتج
هشام بن الحكم بهذه الاية على انه تعالى لا يعلم الشى الا حال وجوده وجوابه
ان ظاهر الاية وان كان يوهم ما ذكره الا ان المقصود ما بيناه والثانى
قوله ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المومنين وليجة والمقصود
من ذكر هذا الشرط ان المجاهد قد يجاهد ولا يكون مخلصا بل يكون منافقا
باطنه خلاف ظاهره وهو الذى يتخذ الوليجة من دون الله ورسوله والمومنين
فبين تعالى انه لا يتركهم الا اذا اتوا بالجهاد مع الاخلاص خاليا عن النفاق
والرياء والتودد الى الكفار وابطان ما يخالف طريقة الدين والمقصود بيان
انه ليس الغرض من ايجاب القتال نفس القتال فقط بل الغرض ان ياتى به انقيادا
لامر الله ولحكمه ولتكليفه ليظهر به بذل النفس والمال فى طلب رضوان الله
فحينئذ يحصل به الانتفاع فاما الاقدام على القتال لساير الاغراض فذلك
مما لا يفيد اصلا ثم قال والله خبير بما تعملون اى عالم باغراضهم ونياتهم
مطلع عليها لا يخفى عليه منها شى فيجب على الانسان ان يبالغ فى امر النية و
رعاية امر القلب قال ابن عباس ان الله لا يرضى ان يكون الباطن خلاف الظاهر
ولا الظاهر خلاف الباطن وانما يريد الله من خلقه الاستقامة كما قال ان
الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا قال ولما فرض القتال تبين المنافق من
غيره وتبين من والى المومنين ممن يعاديهم **قوله تعالى ما كان للمشركين ان
يعمروا مسجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر اولئك حبطت اعمالهم
وفى النار هم خالدون انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر واقام
الصلوة واتى الزكاة ولم يخش الا الله فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين**
اعلم انه تعالى بدا السورة بذكر البراة عن الكفار وبالغ فى ايجاب ذلك وذكر
من انواع فضايحهم وقبايحهم ما يوجب تلك البراة ثم انه تعالى حكى عنهم
شبها احتجوا بها فى ان هذه البراة غير جايزة وانه يجب ان تكون المخالطة
والمناصرة حاصلة فاولها ما ذكره فى هذه الاية وذلك انهم ذكروا انهم موصوفون
بصفات حسنة وخصال مرضية وهى توجب مخالطتهم ومعاونتهم ومناصرتهم
من جملة تلك الصفات كونهم عامرين للمسجد الحرام قال ابن عباس لما اسر العباس
يوم بدر اقبل عليه المسلمون فعيروه بكفره بالله وقطعه الرحم واغلظ له على
فى القول فقال العباس ما لكم تذكرون مساوينا ولا تذكرون محاسننا فقال له
على الكم محاسن فقال نعم نعمر المسجد الحرام ونحجب الكعبة ونسقى الحاج ونفك العانى
فانزل الله تعالى ردا عليه ما كان للمشركين ان يعمروا مسجد الله وفيه مسايل
المسئلة الاولى عمارة المسجد قسمان اما لزومها وكثرة اتيانها يقال فلان

يعمر

٤٦٩

يعمر مسجد فلان اذا اكثر غشيانه اياه واما بالعمارة المعروفة فى البنا فان
كان المراد بالعمارة الاول فمعنى الكلام ليس للمشركين ان يدخلوا المساجد
ويقعدوا فيها وان كان المراد هو الثانى كان المعنى انه ليس للكافرين اقدام
على مرمة المساجد وانما لم يجز لهم ذلك لان المسجد موضع العبادة فيجب ان
يكون معظما والكافر يهينه ولا يعظمه وايضا الكافر نجس فى الحكم لقوله
انما المشركون نجس وتطهير المسجد واجب لقوله ان طهرا للطايفين
وايضا الكافر لا يحترز من النجاسات فدخوله فى المسجد يوجب تلويث المسجد
وذلك قد يودى الى فساد عبادة المسلمين وايضا اقدامه على مرمة المسجد
يجرى مجرى الانعام على المسلمين ولا يجوز ان يصير الكافر صاحب المنة على المسلمين
المسئلة الثانية قرا ابن كثير وابو عمرو ان يعمروا مسجد الله على الواحد والباقون
مساجد الله على الجمع حجة ابن كثير وابى عمرو انه مسجد الله قوله وعمارة المسجد
الحرام وحجة من قرا على لفظ الجمع وجوه الاول اذ يراد المسجد الحرام وانما
قيل مساجد لانه قبلة المساجد كلها واما مها فعامره كعامر جميع المساجد
الثانى ان قوله ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله معناه ما كان للمشركين
ان يعمروا شيا من مساجد الله واذا كان الامر كذلك فالاولى ان لا يمكنوا من
عمارة المسجد الحرام الذى هو اشرف المساجد واعلاها الثالث قال الفرا
العرب قد يضعون الواحد مكان الجمع والجمع مكان الواحد كقولهم فلان
يجالس الملوك مع انه لم يجلس الا مع ملك واحد الرابع ان المسجد موضع
السجود فكل بقعة من المسجد الحرام **المسئلة الرابعة** قال الواحدى
دلت هذه الاية على ان الكفار ممنوعون من عمارة من مساجد المسلمين
ولو اوصى بها لم تقبل وصيته ويمنع من دخول المساجد فان دخل بغير اذن
مسلم استحق التعزير وان دخل باذنه لم يعزر والاولى تعظيم المساجد
ومنعهم منها وقد انزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد ثقيف
فى المسجد وهم كفار وشد ثمامة بن اثال الحنفى على سارية من سوارى
المسجد وهو كافر واما قوله تعالى شاهدين على انفسهم بالكفر فقال
الزجاج قوله شاهدين والمعنى ما كانت لهم ان يعمروا المسجد فى حال كونهم
شاهدين على انفسهم بالكفر وذكروا فى تفسير هذه الشهادة وجوها
الاول وهو الاصح انهم اقروا على انفسهم بعبادة الاوثان وتكذيب القران
وانكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكل ذلك كفر فمن شهد على نفسه
بهذه الاشيا فقد شهد على نفسه بما هو كفر فى نفس الامر فمعنى الاية انهم
شهدوا على انفسهم بما هو كفر فى نفس الامر وليس المراد انهم شهدوا على
انفسهم بكونهم كافرين الثانى قال السدى شهادتهم على انفسهم بالكفر
هو ان النصرانى اذا قيل له ما انت فيقول نصرانى واليهودى يقول يهودى
وعابد الوثن يقول انا عابد الوثن وهذا الوجه انما يتقرر بما ذكرناه فى الوجه
الاول الثالث ان الغادة منهم انهم كانوا يقولون كفرنا بدين محمد وبالقران

فنعل المراد ذلك الرابع انهم كانوا يطوفون عراة ويقولون لا نطوف بثياب
عصينا الله فيها وكلما طافوا شوطا سجدوا للاصنام فهذا هو شهادتهم
على انفسهم بالكفر الخامس انهم كانوا يقولون لبيك لا شريك لك الا
شريك هو لك تملكه وما ملك السادس نقل عن ابن عباس انه قال المراد انهم
يشهدون على انفسهم بالكفر قال وانما جاز هذا التفسير لقوله تعالى لقد جاءكم
رسول من انفسكم قال القاضي هذا الوجه عدول عن الحقيقة وانما يجوز
المصير اليه عند تعذر اجرا اللفظ على حقيقته اما لما بينا ان ذلك جايز لم يجز
المصير الى هذا المجاز واقول لو ان احدا من السلف قرا شاهدين على انفسهم
بالكفر من قولك زيد نفس وعمرو انفس منه لصح هذا الوجه من غير عدول
فيه عن الظاهر ثم قال اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة وما المراد
منه ما هو القول الحق في هذا الباب وهو انه ان كان قد صدر عنهم عمل من
اعمال البر مثل اكرام الوالدين وبنا الرباطات واطعام الجايع واكرام
الضيف فكل ذلك باطل لان عقاب كفرهم زايد على ثواب هذه الاشيا
فلا يبقى شي منها اثر في استحقاق الثواب والتعظيم مع الكفر واما الكلام
في الاحباط فقد تقدم في هذا الكتاب مرارا واطوارا فلا نعيده ثم قال وفي
النار هم خالدون وهو اشارة الى انهم مخلدون في النار واحتج اصحابنا
بهذه الاية على ان الفاسق من اهل الصلاة لا يبقى مخلدا في النار من وجهين ان
قوله وفي النار هم خالدون يفيد الحصر اي هم فيها خالدون لا غيرهم ولما كان
هذا الكلام واردا في حق الكفار ثبت ان الخلود لا يحصل الا للكفار الثاني
انه تعالى جعل الخلود في النار جزا للكفار عن كفرهم ولو كان هذا الحكم ثابتا
لغير الكفار لما صح تهديدهم به تعالى لما بين ان الكافر عن كفرهم ليس له ان يشتغل
بعمارة المساجد بين ان المشتغل بهذا العمل يجب ان يكون موصوفا بصفات اربعة
فقال انما يعمر مساجد الله فالصفة الاولى قوله من امن بالله واليوم الاخر وانما
قلنا انه لا بد من الايمان بالله لان المسجد عبارة عن الموضع الذي يعبد فيه الله
تعالى فمن لم يكن مومنا امتنع ان يبني موضعا يعبد الله فيه وانما يفيد في القيمة
قلنا انه لا بد ان يكون مومنا باليوم الاخر لان الاشتغال بعبادة الله
انما يفيد في القيمة فمن انكر القيمة لم يعبد الله ومن لم يعبد الله لم يبن بناء
لعبادة الله فان قيل لم لم يذكر الايمان برسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا فيه وجوه
الاول ان المشركين كانوا يقولون ان محمدا انما ادعى رسالة الله طلبا للرياسة
والملك فهاهنا ذكر الايمان بالله واليوم الاخر وترك ذكر النبوة كانه يقول
مطلوبي من تبليغ الرسالة ليس الا الايمان بالمبدا والمعاد المقصود الاصلي
وحذف النبوة تنبيها للكفار على انه لا مطلب له من الرسالة الا هذا القدر الثاني
لما ذكر الصلاة والصلاة لا تتم الا بالاذان والاقامة والتشهد وهذه الاشيا
مشتملة على ذكر النبوة كان كافيا الثالث انه ذكر الصلاة والاسم المفرد المحلى بالالف
واللام ينصرف الى المعهود السابق ثم المعهود السابق في الصلاة عند المسلمين

الاعمال

471 الا الاعمال التي كان ياتي بها محمد صلى الله عليه وسلم فكان ذكر الصلاة
دليلا على النبوة من هذا الوجه الصفة الثانية قوله واقام الصلاة
والسبب فيه ان المقصود الاعظم من بنا المساجد اقامة الصلوات
فالانسان ما لم يكن مقرا بوجوب الصلوة امتنع ان يقدم على بنا المساجد
الصفة الثالثة قوله واتى الزكاة اعلم ان اعتبار اقامة الصلاة و
ايتا الزكاة في عمارة المسجد كانه يدل على ان المراد من عمارة المسجد الحضور
فيه وذلك لان الانسان اذا كان مقيما للصلاة فانه يحضر المسجد فيحصل
عمارة المسجد به واذا كان موتيا للزكاة فانه يحضر في المسجد طوايف الفقرا
والمساكين لطلب اخذ الزكاة فيحصل عمارة المسجد واما ان حملنا
العمارة على اصلاح البنا فايتا الزكاة معتبر في هذا الباب ايضا لان ايتا
الزكاة واجب وبنا المسجد نافلة والانسان ما لم يفرغ عن الواجب لم يشتغل
بالنافلة فالظاهر ان الانسان ما لم يكن موديا للزكاة لم يشتغل ببنا
المسجد الصفة الرابعة قوله ولم يخش الا الله وفيه وجوه الاول
ان ابا بكر رضي الله عنه بنا على باب داره في اول الاسلام مسجدا وكان
يصلي فيه ويقرا القران والكفار كانوا يؤذونه بسببه فيحتمل ان يكون
المراد هو تلك الحالة يعني انه وان خاف الناس في بنا المسجد الا انه لا
يلتفت اليهم ولا يخشاهم ولكنه بنى المسجد للخوف من الله الثاني يحتمل
ان يكون المراد منه ان بنى المسجد لا لاجل الريا والسمعة وان يقال ان فلانا
بنى مسجدا ولكنه يبنيه لمجرد رضوان الله ولمجرد تقوية دين الله فان قيل
كيف قال ولم يخش الا الله والمومن قد يخاف الظلمة والمفسدين قلنا المراد
من هذه الخشية الخوف والتقوى في باب الدين وان لا يختار على رضى الله رضى
غيره واعلم انه تعالى قال انما يعمر مساجد الله من امن بالله اي من كان موصوفا
بهذه الصفات الاربعة وكلمة انما تفيد الحصر وفيه تنبيه على ان المسجد يجب
صونه عن غير العبادة ويدخل فيه فضول الحديث واصلاح مهمات الدنيا
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ياتي في اخر الزمان ناس من امتي
ياتون المساجد فيقعدون فيها حلقا ذكرهم الدنيا وحب الدنيا لا تجالسوهم
فليس لله بهم حاجة وفي الحديث في المسجد ياكل الحسنات كما تاكل البهيمة
الحشيش وقال صلى الله عليه وسلم قال الله ان بيوتي في الارض المساجد
وان زواري فيها عمارها طوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في
بيتي حق على المزور ان يكرم زايره وعنه صلى الله عليه وسلم قال الله
من الف المسجد الفه الله وعنه صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الرجل يعتاد
المساجد فاشهدوا له بالايمان وعن انس من اسرج في مسجد سراجا لم تزل
الملائكة وحملة العرش تستغفر له ما دام في ذلك المسجد ضوءه هذه
الاحاديث كلها نقلتها من الكشاف ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاوصاف قال
فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين وفيه وجوه الاول قال المفسرون

عسى من الله واجب لكونه متعاليا عن الشك والتردد والثاني قال ابو مسلم
عسى ههنا راجع الى العباد وهو يفيد الرجا فكان المعنى ان الذين ياتون
بهذه الطاعات انما ياتون بها على رجا الفوز بالاهتدا لقوله تعالى يدعون
ربهم خوفا وطمعا والتحقيق فيه ان العبد عند الاتيان بهذه الاعمال
لا يقطع على الفوز بالثواب لانه يجوز انه قد اخل بقيد من القيود المعتبرة
في حصوله الثالث وهو احسن الوجوه ما ذكره صاحب الكشاف وهو
ان المراد منه تبعيد المشركين عن مواقف الاهتدا وحسم لاطماعهم
في الانتفاع باعمالهم التي استعظموها وافتخروا بها فانه تعالى بين
ان الذين امنوا وضموا الى ايمانهم العمل بالشرايع وضموا اليه الخشية
من الله فهولا صار حصول الاهتدا لهم دايرا بين لعل وعسى فما بال
هولا المشركين يقطعون بانهم مهتدون ويجزمون بفوزهم بالحسنى
من عند الله وفي هذا الكلام ونحوه لطف للمومنين في ترجيح الخشية على
الرجا والله اعلم قوله تعالى اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام
كمن امن بالله واليوم وجاهد في سبيل لا يستون عند الله والله لا
يهدى القوم الظالمين في الاية مسايل المسئلة الاولى ذكر
المفسرون اقوالا في نزول هذه الاية قال ابن عباس في بعض الروايات
عنه ان عليا لما اغلظ الكلام للعباس قال العباس ان كنتم سبقتمونا
بالاسلام والهجرة والجهاد فلقد كنا نعمر المسجد الحرام ونسقي الحاج
فنزلت هذه الاية وقيل ان المشركين قالوا لليهود نحن سقاة الحجيج
وعمار المسجد الحرام فنحن افضل ام محمد واصحابه فقالت اليهود لهم
انتم افضل وقيل ان عليا قال للعباس بعد اسلامه يا عم الا تهاجرون الا
تلحقون برسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الست في افضل من الهجرة
اسقي حاج بيت الله واعمر المسجد الحرام فلما نزلت هذه الاية قال العباس
ما اراني الا تارك سقايتنا فقال صلى الله عليه وسلم اقيموا على سقايتكم فان
لكم فيها خيرا وقيل افتخر طلحة بن شيبة والعباس وعلي فقال طلحة انا صاحب
البيت بيدي مفتاحه ولو اردت بت فيه وقال العباس انا صاحب السقاية
والقايم عليها وقال علي انا صاحب الجهاد فانزل الله هذه الاية واقول حاصل
الكلام انه يحتمل ان يقال هذه المفاضلة جرت بين المسلمين ويحتمل انها
جرت بين المسلمين والكافرين اما الذين قالوا انها جرت بين المسلمين فقد
احتجوا بقوله تعالى بعد هذه الاية في حق المومنين المهاجرين اولئك اعظم
درجة عند الله وهذا يقتضي ان يكون للمرجوح ايضا درجة عند الله وذلك
لا يليق بالمومن والكافرين فقد احتجوا على صحة قولهم بقوله تعالى كمن امن بالله
وهذا يدل على ان هذه المفاضلة انما وقعت بين من لم يومن بالله وبين من امن
بالله وهذا هو الاقرب عندي وتقرير هذا الكلام انا قد نقلنا في تفسير
قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر ان العباس احتج

على فضايل

على فضايل نفسه بانه عمر المسجد الحرام وسقى الحاج فاجاب الله تعالى عنه
بوجهين الاول بين في الاية الاولى ان عمارة المسجد الحرام انما توجب
الفضيلة اذا كانت صادرة عن المومنين اما اذا كانت صادرة عن الكفار
فلا فايدة فيها البتة الثاني ما ذكره في هذه الاية وهو ان يقال هب انا سلمنا
ان عمارة المسجد الحرام وسقي الحاج يوجب نوعا من انواع الفضيلة الا انها
بالنسبة الى الايمان بالله والجهاد خطا لانه يقتضي قليل جدا فكان ذكر هذه
الاعمال في مقابلة الايمان بالله والجهاد خطا لانه يقتضي مقابلة الشي
الشريف جدا بالشي الحقير التافه جدا وانه باطل هذا هو الوجه في تخريج
هذه الاية وبهذا الطريق يحصل النظم الصحيح لهذه الاية بما قبلها المسئلة
الثانية قال صاحب الكشاف السقاية والعمارة مصدران من سقى وعمر كالصيانة
والوقاية واعلم ان السقاية والعمارة فعل وقوله من امن بالله اشارة
الى الفاعل فظاهر اللفظ يقتضي تشبيه الفعل بالفاعل والصفة بالذات
وانه محال فلا بد من تاويل وهو من وجهين الاول ان نقول
التقدير اجعلتم اهل سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن امن بالله ويقويه
قراة عبد الله ابن الزبير سقاة الحاج وعمرة المسجد الحرام والثاني ان نقول
التقدير اجعلتم سقاية الحاج كايمان من امن بالله ونظيره قوله ليس البر
ان تولوا الى قوله ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر المسئلة الثالثة
قال الحسن كانت السقاية بنبيذ الزبيب وعن عمر انه وجد نبيذ السقا
من الزبيب شديدا فكسر منه بالما ثلاثا وقال اذا اشتد
عليكم فاكسروا منه اما عمارة المسجد الحرام فالمراد تجهيزه وتحسين صورة
جدرانه ولما ذكر تعالى وصف الفريقين قال لا يستوون ولما كان نفي المساواة
بينهما لا يفيد ان الراجح من هو نبه على الراجح بقوله والله لا يهدى القوم
الظالمين فبين ان الكافرين ظالمون لانفسهم فانهم خلقوا للايمان
وهم رضوا بالكفر فكانوا ظالمين لان الظلم عبارة وضع الشي في غير موضعه
وايضا ظلموا المسجد الحرام فانه تعالى خلقه ليكون موضعا لعبادة الله تعالى
فجعلوه موضعا لعبادة الاوثان فكان هذا ظلما قوله تعالى الذين امنوا
وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وانفسهم اعظم درجة
عند الله واولئك هم الفائزون يبشرهم ربهم برحمة منه
ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا ان الله عنده
اجر عظيم اعلم انه تعالى ذكر ترجيح الجهاد والايمان على السقاية وعمارة
المسجد الحرام على طريق التلويح ثم اتبعه بذكر هذا الترجيح على سبيل التصريح
في هذه الاية فقال ان من كان موصوفا بهذه الصفات الاربع كان اعظم درجة
عند الله ممن اتصف بالسقاية والعمارة وتلك الصفات الاربع هي هذه
فاولها الايمان وثانيها الهجرة وثالثها الجهاد في سبيل الله بالمال
ورابعها الجهاد بالنفس وانما قلنا ان الموصوفين بهذه الصفات الاربعة

في غاية الجلالة والرفعة لان الانسان ليس الا بمجموع امور ثلثة الروح والبدن والمال اما الروح فلما زال عنه الكفر وحصل فيه الايمان فقد وصل الى اعلى مراتب الكمال ولما اشتغلوا بالجهاد صاروا معرضين للهلاك والبطلان ولاشك ان النفس والمال محبوب الانسان والانسان لا يعرض عن محبوبه الا عند الفوز بمحبوب اخر اكمل من الاول فلولا ان طلب الرضوان اتم عندهم من النفس والمال لما رجحوا جانب الاخرة على جانب المال والنفس ولما رضوا باهدار النفس والمال لطلب مرضاة الله تعالى فثبت ان حصول هذه الصفات الاربعة صار الانسان واصلا الى اخر درجات البشرية واول مراتب الملكية فاي مناسبة بين هذه الدرجة وبين الاقدام على السقاية والعمارة لمجرد الاقتدا بالاباء والاسلاف ولطلب الريا والسمعة فثبت بهذا البرهان اليقيني صحة قوله تعالى ان الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وانفسهم اعظم درجة عند الله واعلم انه تعالى لم يقل انهم اعظم درجة من المشتغلين بالسقاية والعمارة لانه لا يعقل حصول سعادة وفضيلة لو عين ذكرهم لاوهم ان فضيلتهم انما حصلت بالنسبة اليهم اما لما ترك ذكر المرجوح دل ذلك على انهم افضل من كل من سواهم على الاطلاق لانه لا يعقل حصول سعادة وفضيلة للانسان اعلى واكمل من هذه الصفات واعلم ان قوله عند الله يدل على ان المراد من كون العبد عند الله الاستغراق في عبوديته وطاعته وليس المراد منه العندية بحسب الجهة والمراد وعند هذا يلوح ان الملئكة كلما حصلت لهم منقبة العندية في قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فكذلك الارواح المقدسة البشرية اذا تطهرت عن دنس الاوضار البدنية والقاذورات الجسمانية اشرقت بانوار الجلال وتجلى فيها اضواء عالم الكمال وترقت من العبودية الى العندية بل كانه لا كمال في العندية الا بمشاهدة العندية ولذلك قال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا فان قيل لما اخبرتم ان هذه المفاضلة كانت بين المسلمين والكافرين فكيف قال في وصفهم اعظم درجة مع انه ليس للكفار درجة قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان هذا ورد على حسب ما كانوا يقدرون لانفسهم من الدرجة والفضيلة عند الله تعالى ونظيره قوله تعالى الله خير اما يشركون وقوله اذلك خير نزلا ام شجرة الزقوم الثاني ان يكون المراد اولئك اعظم درجة عند الله من كل من لم يكن موصوفا بهذه الصفات تنبيها على انهم لما كانوا افضل من المؤمنين الذين ما كانوا موصوفين بهذه الصفات فبان لا يقاسوا الى الكفار اولى الثالث ان يكون المراد ان عمل المؤمن المهاجر المجاهد افضل من عمل السقاية والعمارة والمراد منه ترجيح تلك الاعمال على هذه الاعمال ولا شك ان السقاية والعمارة من اعمال الخير وانما بطل ايجابهما للثواب في حق الكفار لان قيام الكفر الذي هو اعظم الجنايات منع من ظهور ذلك الاثر واعلم انه تعالى لما بين ان الموصوفين بالايمان والهجرة اعظم درجة عند الله

بين انهم

٤٧٢

بين انهم هم الفايزون وهذا للحصر والمعنى انهم هم الفايزون بالدرجة العالية الشريفة المقدسة التي وقعت الاشارة اليها بقوله عند ربهم وهي درجة العندية وذلك لان من امن بالله وعرفه بقي قلبه غير ملتفت الى الدنيا ثم هذا يحتاج الى ازالة هذه العقد عن جوهر الروح وازالة حب الدنيا لا يتم الا بالتفريق بين النفس وبين لذات الدنيا فاذا دام ذلك التفريق انقضت ملكة الدنيا فهذا التفريق والنقص يحصلان بالهجرة ثم انه لا بد بعده من استحقار الدنيا والوقوف على معايبها وصيرورتها في عين العقل بحيث يوجب على نفسه تركها ورفضها وذلك انما يتم بالجهاد لانه تعريض للنفس والمال للهلاك والبوار ولولا استحقار الدنيا والا لما فعل ذلك وعند هذا يتميز ما قاله بعض المحققين وهو ان العرفان مبدا من توفيق ونقص وترك ورفض ثم عند حصول هذه الحالة يصير القلب مشتغلا بالنظر الى صفات الجلال والاكرام وفي مشاهدتها يحصل بذل النفس والمال فيصير الانسان شهيدا مشاهد العالم الجمال مكاشفا بنور الجلال مشهودا له بقوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا واعلم ان هذه البشارة اشتملت على انواع من الدرجات العالية وانه تعالى ابتدا فيها بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون ونحن نفسرها تارة على طريق المتكلمين واخرى على طريق العارفين الاول فنقول المرتبة الاولى منها وهي اعلاها واشرفها كون تلك البشارة حاصلة من ربهم بالرحمة والرضوان فهذا هو التعظيم والاجلال من قبل الله وقوله وجنات لهم اشارة الى حصول المنافع العظيمة وقوله فيها نعيم اشارة الى كون تلك المنافع خالصة عن الكدورات وقوله مقيم عبارة لان النعيم مبالغة في النعمة ولا معنى للمبالغة في النعمة الا خلوصها عن ممازجة الكدورات وقوله مقيم عبارة عن كونها دايمة غير منقطعة ثم انه تعالى عبر عن دوامها بثلث عبارات اولها قوله مقيم وثانيها قوله خالدين فيها وثالثها قوله ابدا فتحصل من مجموع ما ذكرنا انه تعالى يبشر هولاء المومنين المهاجرين المجاهدين بمنفعة خالصة دايمة مقرونة بالتعظيم وذلك هو حد الثواب وفايدة تخصيص هولاء المومنين كون هذا الثواب كامل الدرجة عالي المرتبة بحسب كل واحد من هذه القيود الاربعة وعن المتكلمين من قال قوله تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه المراد خيرات الدنيا وقوله ورضوان المراد كونه تعالى راضيا عنهم حال كونهم في الحياة الدنيا وقوله وجنات لهم المراد منه المنافع الاخروية وقوله فيها نعيم المراد كون تلك النعمة خالصة وقوله مقيم خالدين فيها ابدا المراد منه دوامها وقوله ان الله عنده اجر عظيم المراد منه الاجلال والتعظيم الذي يجب حصوله في الثواب واما تفسير هذه الاية على طريق العارفين المحبين المشتاقين فنقول المرتبة الاولى من الامور المذكورة في هذه الاية قوله يبشرهم ربهم

اعلم ان الفرح بالنعمة يقع على قسمين احدهما ان يفرح بالنعمة لانها نعمة والثانى
يفرح بها لا من حيث هى هى بل من حيث ان المنعم خصه بها وشرفه بها وان
عجز ذهنك عن الوصول الى الفرق بين هذين القسمين فتامل فيما اذا كان
العبد واقفا فى حضرة السلطان الاعظم وساير العبيد كانوا واقفين فى خدمته
فالقى ذلك السلطان تفاحة الى احد اولئك العبيد عظم فرحه بها فذلك الفرح
العظيم انما حصل بسبب تلك التفاحة او بسبب ان ذلك السلطان خصه
بها فهٰهنا كل عاقل يثبت بالجزم ان ذلك الفرح ما حصل بسبب حصول
تلك التفاحة وانما حصل لان ذلك السلطان خصه بذلك الاكرام فكذا ههنا
قوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان فمنهم من كان فرحه بسبب الفوز بتلك
الرحمة وانما فرح لان مولاه خصه بتلك الرحمة وحينئذ يكون فرحه لا بالرحمة
بل بمن يعطى الرحمة ثم ان هذا المقام حصل فيه ايضا درجة فمنهم من يكون فرحه بالراحم
لانه رحم ومنهم من يتوغل فى الخلوص فينسى الرحمة ولا يكون فرحه بالمولى الا لانه
هو وذلك لان العبد ما دام يكون مشغولا بالحق من حيث انه راحم فهو غير
مستغرق فى الحق بل تارة مع الحق وتارة مع الخلق فاذا تم الامر انقطع عن
الخلق وغرق فى نور الحق وغفل عن المحبة والمحنة والنقمة والبلاء والالاء
فالمحقون المحققون وقفوا عند قوله يبشرهم ربهم برحمة فكان ابتهاجهم
بهذا وسرورهم وتعويلهم عليه ورجوعهم اليه ومن لم يصل الى تلك الدرجة
العالية ولا يقنع نفسه الا بمجموع قوله يبشرهم ربهم برحمة فلا يعرف ان
الاستبشار بسماع قوله يبشرهم ربهم كيف يكون بل انما يستبشر بمجموع كونه
تعالى مبشرا بالرحمة والمرتبة الثالثة هى ان استبشاره بالرحمة وهى
المرتبة النازلة عند المحققين واللطيفة الثانية من لطايف هذه الاية
هى انه تعالى قال يبشرهم ربهم وهى مشتملة على انواع من الرحمة والكرامة
اولها ان البشارة لا تكون الا بالرحمة والاحسان والثانية ان بشارة كل
واحد يجب ان تكون لايقة بحاله فلما كان المبشر هنا هو اكرم الاكرمين
وجب ان تكون البشارة بخيرات تعجز العقول عن وصفها وتتقاصر الافهام
عن نعتها والثالث انه تعالى سمى نفسه ههنا بالرب وهو مشتق من التربية
كانه قيل الذى رباكم فى الدنيا بالنعم التى لا حد لها ولا حصر لها يبشركم بخيرات
عالية وسعادات كاملة والرابعة انه قال ربهم فاضاف نفسه اليهم
وما اضافهم اليه والخامس انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر نفسه فقال يبشرهم
ربهم والسادسة ان البشارة هى الاخبار عن حدوث شىء ما كان
معلوم الوقوع اما لو كان معلوم الوقوع لم يكن بشارة الا ترى ان الفقهاء
قالوا ان رجلا لو قال من يبشرنى من عبيدى بقدوم ولدى فهو حر
فاول من اخبره بذلك الخبر يعتق والذين يخبرونه به بعد ذلك لا يعتقون
واذا كان كذلك فقوله تعالى يبشرهم لا بد وان يكون اخبارا عن حصول
مرتبة من مراتب السعادات ما عرفوها قبل ذلك وجميع لذات الجنة

وخيراتها وطيباتها قد عرفوه فى الدنيا من القران والاخبار فلا يكون الاخبار عن
حصولها بشارة فلا بد وان تكون هذه البشارة عن سعادات لا تصل العقول
الى وصفها البتة رزقنا الله الوصول اليها بفضله واعلم انه تعالى لما قال يبشرهم
ربهم بين الشىء الذى يبشرهم به وهو امور اولها الرحمة منه وثانيها قوله ورضوان
وانا اظن والعلم عند الله ان المراد بهذين الامرين ما ذكروه فى قوله تعالى ارجعى
الى ربك راضية مرضية فالرحمة كون العبد راضيا بقضاء الله وذلك لان
من حصلت له هذه الحالة كان نظره على المنعم والمبلى لا على النعمة والبلاء ومن
كان نظره على المبلى والمنعم لم يتغير لانه ابدا منزه عن التغير ومن كان طالبا لحظ النفس كان ابدا
فى التغير من الفرح الى الحزن ومن السرور الى الغم ومن الراحة الى الجراحة ومن
اللذة الى الالم فثبت ان الرحمة التامة لا تحصل الا عند ما يصير العبد راضيا
بقضاء الله فقوله تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه هو انه يزيل عن قلبه الالتفات
الى غير هذه الحالة ويجعله راضيا بقضايه ثم انه تعالى يصير راضيا عنه وهو
قوله ورضوان وعند هذا تصير هاتان الحالتان هما المذكورتان فى قوله راضية
مرضية وهذه هى الجنة الروحانية النورانية القدسية الالهية ثم انه
تعالى بعد ذكر هذه الجنة العالية المقدسة ذكر بعدها الجنة الجسمانية
وهى قوله وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا وقد سبق شرح هذه
المبرات ولما ذكر هذه الاحوال قال ان الله عنده اجر عظيم والمقصود شرح
تعظيم هذه الاحوال ولنختم هذا الفصل ببيان ان اصحابنا يقولون الخلود
يدل على طول المكث ولا يدل على التابيد واحتجوا على صحة قولهم فى هذا
الباب بهذه الاية وهى قوله خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود يفيد التابيد
لكان ذكر التابيد بعد ذكر الخلود تكرارا وانه لا يجوز والله اعلم قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اباءكم واخوانكم اولياء ان استحبوا
الكفر على الايمان ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون اعلم
ان المقصود من ذكر هذه الاية ان تكون جوابا عن شبهة اخرى ذكروها
فى ان البراءة من الكفار غير ممكنة وتلك الشبهة انهم قالوا ان الرجل المسلم
قد يكون ابوه كافرا والرجل الكافر قد يكون ابوه واخوه مسلما وحصول
المقاطعة التامة بين الرجل وابيه وابنه واخيه كالامر الممتنع واذا كان
الامر كذلك كانت تلك البراءة التى امر الله بها كالمتعذر الممتنع فذكر الله تعالى
هذه الاية لتزول هذه الشبهة ونقل الواحدى عن ابن عباس انه تعالى لما امر المؤمنين
بالهجرة قبل فتح مكة فمن لم يهاجر لم يقبل الله ايمانه حتى يجانب الاباء والاقرباء
ان كانوا كفارا واقول هذا مشكل لان الصحيح ان هذه السورة انما نزلت
بعد فتح مكة فكيف يمكن حمل هذه الاية على ما ذكروه والاقرب عندى ان تكون
محمولا على ما ذكرته وهو انه تعالى لما امر المؤمنين بالتبرى عن المشركين وبالغ
فى ايجابه قالوا كيف تكون مع هذه المقاطعة التامة بين الرجل وابنه وابيه وامه
واخيه فذكر تعالى ان الانقطاع عن الاباء والامهات والاخوان واجب بسبب

الكفر وقوله استحبوا الكفر على الايمان الاستحباب طلب المحبة ثم يقال استحب
كذا المعنى احبه كانه طلب محبته ثم انه تعالى بعد ان نهى عن مخالطتهم وكان
لفظ النهى يحتمل ان يكون نهى تنزيه وان يكون نهى تحريم ذكر ما يزيل الشبهة
فقال ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون قال ابن عباس يريد مشركا
مثلهم لانه رضى بشركه والرضى بالكفر كفر كما ان الرضى بالفسق فسق قال القاضى
هذا النهى لا يمنع ان يبر اباه فى امر الدنيا كما لا يمنع من قضاء دين الكافر ومن
استعماله فى الاعمال قوله تعالى قل ان كان اباؤكم وابناؤكم واخوانكم
وازواجكم وعشيرتكم واموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها و
مساكن ترضونها احب اليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله
فتربصوا حتى ياتى الله بامره والله لا يهدى القوم الفاسقين اعلم
ان هذا هو تقرير الجواب الذى ذكره فى الاية الاولى وذلك لان جماعة من
المسلمين قالوا يا رسول الله كيف تمكن البراة منهم بالكلية فان هذه
البراة توجب انقطاعنا عن ابايا واخواننا وعشايرنا وذهاب
تجاراتنا وهلاك اموالنا وخراب ديارنا وبقانا ضايعين فبين
تعالى انه يجب تحمل هذه المضار فى الدنيا ليبقى الدين سالما وقال ان كانت
رعاية هذه المصالح الدنيوية اولى عندكم من طاعة الله وطاعة رسوله
ومن المجاهدة فى سبيل الله فتربصوا بما تحبون حتى ياتى الله بامره اى
بعقوبة عاجلة واجلة والمقصود منه الوعيد ثم قال والله لا يهدى القوم
الفاسقين اى الخارجين عن طاعته الى معصيته وهذا ايضا تهديد وهذه
الاية تدل على انه اذا وقع التعارض بين مصلحة واحدة من مصالح
الدين وبين جميع مهمات الدنيا وجب على المسلم ترجيح الدين
على الدنيا قال الواحدى قوله وعشيرتكم عشيرة الرجل اهله الادنون
وهم الذين يعاشرونه وقرا ابو بكر عن عاصم وعشيراتكم بالجمع والباقون
على الواحد من جمع قال ان كل واحد من المخاطبين له عشيرة فاذا
جمع قيل عشيراتكم ومن افرد قال العشيرة واقعة على الجمع فاستغنى
عن جمعها ويقوى ذلك ان الاخفش قال لا تكاد العرب تجمع عشيرة
بعشيرات انما يجمعونها عشاير وقوله واموال اقترفتموها الاقتراف
الاكتساب والله اعلم واعلم انه تعالى ذكر الامور الداعية الى مخالطة
الكفار وهى امور اربعة اولها مخالطة الاقارب وذكر منها اربعة
اصناف على التفصيل وهم الابا والابنا والاخوان والازواج ثم ذكر البقية
بلفظ واحد يتناول الكل وهو العشيرة وثانيها الميل الى امساك
الاموال المكتسبة وثالثها الرغبة فى تحصيل الاموال بالتجارة ورابعها
الرغبة الى المخالطة القرابية ثم فى المساكن ولا شك ان هذا الترتيب
ترتيب حق فان اعظم الاسباب الداعية الى المخالطة ثم ان يتوسل
بتلك المخالطة الى ابقا الاموال الحاصلة ثم ان يتوسل بالمخالطة الى

الكتاب

٤٧٤

اكتساب الاموال التى هى غير الحاصلة وفى اخر المراتب الرغبة فى البقا فى الاوطان
والدور التى بنيت لاجل السكنى فذكر هذه الاشيا على هذا الترتيب الواجب
وبين بالاخرة ان رعاية الدين خير من رعاية جملة هذه الامور قوله
تعالى لقد نصركم الله فى مواطن كثيرة ويوم حنين اذ اعجبتكم
كثرتكم فلم تغن عنكم شيا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم
مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المومنين وانزل جنودا
لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين ثم يتوب الله
من بعد ذلك على من يشا والله غفور رحيم فى الاية مسايل
المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر فى الاية المتقدمة انه يجب الاعراض
عن مخالطة الابا والابنا والاخوان والعشاير وعن الاموال والتجارات
والمساكن رعاية لمصالح الدين وعلم ان هذا يشق جدا على النفوس والقلوب
ذكر ما يدل على ان من ترك الدنيا لاجل الدين فانه تعالى يوصله الى مطلوبه
من الدنيا على احسن الوجوه ومن رجح الدنيا على الدين فاته الدين وفاته
الدنيا وضرب الله تعالى لهذا مثلا وذلك ان عسكر رسول الله صلى
الله عليه وسلم فى واقعة حنين كانوا فى غاية الكثرة فلما اعجبوا بكثرتهم
صاروا منهزمين ثم فى حال الانهزام لما تضرعوا الى الله قواهم حتى هزموا
عسكر الكفار وذلك يدل على ان الانسان متى اعتمد على الدنيا فاته
الدين والدنيا ومتى اطاع الله ورجح الدين على الدنيا اتاه الله الدنيا
على احسن الوجوه فكان هذا تسلية لاوليك الذين امرهم الله
بمقاطعة الابا والابنا والاموال والمساكن لاجل مصلحة الدين وتصبيرا
لهم عليها ووعدا لهم على سبيل الرمز بانهم اذا فعلوا ذلك فالله تعالى
يوصلهم الى اقاربهم واموالهم ومساكنهم على احسن الوجوه فهذا
تقرير النظم وهو فى غاية الحسن المسئلة الثانية قال الواحدى النصر
المعونة على الاعدا خاصة والمواطن وهو كل موضع اقام به الانسان
لامر يقال هذا موطن الحرب اى مقاماتها ومواقفها وامتناعها
عن الصرف لانه جمع على صفة لم يات عليها الواحد والمواطن الكثيرة
غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقال انها ثمانون موطنا
فاعلمهم انه تعالى هو الذى تولى نصر المومنين ومن نصره فلا غالب له ثم
قال ويوم حنين اى اذكر من جملة المواطن يوم حنين حال ما اعجبتكم
كثرتكم المسئلة الثالثة لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة
وقد بقيت ايام من شهر رمضان خرج متوجها الى حنين لقتال هوازن
وثقيف واختلفوا فى عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عطا عن ابن
عباس كانوا ستة عشر الفا وقال قتادة كانوا اثنى عشر الفا عشرة الاف
الذين حضروا مكة والفان من الطلقا وقال الكلبى كانوا عشرة الاف
وبالجملة كانوا عددا كثيرين وكانوا هوازن وثقيف اربعة الاف فلما التقوا

قال رجل من المسلمين لن نغلب اليوم من قلة فهذه الكلمة ساءت رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهي المراد من قوله اذ اعجبتكم كثرتكم وقيل انه قالها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل قالها ابو بكر واسناد هذه الكلمه
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعيد لانه كان في اكثر الاحوال متوكلا
على الله منقطع القلب عن الدنيا واسبابها ثم قال فلم تغن عنكم شيا ومعنى
الاغنا اعطا ما يدفع الحاجة فقوله تعالى فلم تغن عنكم شيا اى لم تعطكم
شيا يدفع حاجتكم والمقصود من هذا الكلام اعلامهم انهم لا يغلبون
بكثرتهم وانما يغلبون بنصر الله فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين وقوله
وضاقت عليكم الارض بما رحبت يقال رحب يرحب رحبا ورحابة ومعنى
مع رحبها وما ههنا مع الفعل بمنزلة المصدر والمعنى انكم لشدة ما لحقكم
من الخوف ضاقت عليكم الارض فلم تجدوا فيها موضعا يصلح لفراركم عن
عدوكم قال البرا بن عازب كانت هوازن رماة فلما حملنا عليهم انكشفوا
واكبينا على الغنايم فاستقبلونا بالسهام فانكشف المسلمون عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولم يبق معه الا العباس اخذ بلجام الدابة وهو يقول
انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وطفق يركض بغلته نحو الكفار لا يبالي
وكانت بغلته شهبا ثم قال للعباس ناد المهاجرين والانصار وكان العباس رجلا
صيتا فجعل ينادي يا عباد الله يا اصحاب الشجرة يا اصحاب سورة البقرة
فجا المسلمون عنقا واحدا حين سمعوا صوته واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
بيده كفا من الحصبا فرماهم بها وقال شاهت الوجوه فما زال امرهم مدبرا
وحدهم كليلا حتى هزمهم الله ولم يبق منهم احد يومئذ الا وقد امتلات عيناه
من ذلك التراب فذلك قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المومنين
واعلم انه تعالى لما بين ان الكثرة لا تنفع وان الذي اوجب النصر ما كان
الا من الله تعالى لانه انزل السكينة وسكون النفس يوجب الامنة والطمانينة
واظن ان وجه الاستعارة فيه ان الانسان اذا خاف فر وفواده متحرك واذا
امن سكن وثبت فلما كان الامن موجبا للسكون جعل لفظ السكينة كناية
عن الامن واعلم ان قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المومنين
يدل على ان الفعل موقوف على حصول الداعي ويدل على ان حصول ذلك الداعي
ليس الا من قبل الله اما بيان الاول فهو ان حال انهزامهم لم تحصل داعية
السكون والثبات في قلوبهم فلا جرم لم يحصل السكون والثبات بل فر القوم
وانهزموا ولما حصلت السكينة التي هي عبارة عن داعية السكون والثبات
رجعوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وثبتوا عنده وسكنوا فدل هذا على
ان حصول الفعل موقوف على حصول الداعية واما بيان الثاني وهو ان حصول
تلك الداعية من الله تعالى فهو صريح قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله
وعلى المومنين والعقل ايضا دال عليه وهو انه لو كان حصول ذلك الداعي
في القلب من جهة العبد لتوقف على حصول داع اخر ولزم التسلسل وهو محال ثم

قال تعا

قال تعالى وانزل جنودا لم تروها واعلم ان هذا هو الامر الثاني مما فعله الله
في ذلك اليوم ولا خلاف ان المراد انزال الملئكة ولكن ليس في الظاهر ما يدل
على عدد الملئكة كما هو مذكور في قصة بدر سعيد بن جبير امد الله نبيه بخمسة
الاف من الملئكة ولعله انما ذكر هذا العدد بنا على يوم بدر وقال سعيد بن
المسيب حدثني رجل كان في المشركين يوم حنين قال لما كشفنا المسلمين
جعلنا نسوقهم فلما انتهينا الى صاحب البغلة الشهبا تلقانا رجال بيض
الوجوه حسان فقالوا لنا شاهت الوجوه ارجعوا فرجعنا وركبوا اكتافنا
وايضا اختلفوا في ان الملئكة هل قاتلوا في ذلك اليوم فالرواية التي نقلناها
عن ابن المسيب تدل على انهم قاتلوا ومنهم من قال الملئكة ما قاتلوا الا يوم بدر
فاما فايدة نزولهم في هذا اليوم فهو القا الخواطر الحسنة في قلوب
المومنين ثم قال تعالى وعذب الذين كفروا وهو الامر الثالث الذي فعله
الله في ذلك اليوم والمراد من هذا التعذيب قتلهم واسرهم واخذ اموالهم
وسبي ذراريهم واحتج اصحابنا بهذا على ان فعل العبد خلق الله تعالى
لان المراد من هذا التعذيب ليس الا الاخذ والاسر وهو تعالى نسب تلك
الاشيا الى نفسه وبينا ان قوله ثم انزل الله سكينته على رسوله يدل على ذلك
فصار مجموع هذين الكلامين دليلا بينا في هذه المسئلة وقالت المعتزلة
انما نسب تعالى ذلك الفعل الى نفسه لانه حصل بامره وقد سبق جوابه
غير مرة ثم قال وذلك جزاء الكافرين والمراد ان ذلك التعذيب هو جزاء الكافرين
واعلم ان الحنفية تمسكوا في مسئلة الجلد مع التغريب بقوله الزانية والزاني
فاجلدوا قالوا الفا تدل على كون الجلد جزا والجزا اسم للكافي وكون الجلد كافيا
يمنع ان يكون غيره مشروعا معه فنقول في الجواب عنه الجزا ليس اسما للكافي
باعتبار انه تعالى سمى هذا التعذيب جزا مع ان المسلمين اجمعوا على ان العقوبة
الدايمة في القيمة مدخرة لهم فدلت هذه الاية على ان الجزا ليس اسما لما يقع به
الكفاية ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشا يعني ان مع كل ما جرى عليهم
من الخذلان فان الله تعالى قد يتوب عليهم قال اصحابنا انه تعالى قد يتوب عليهم
على بعضهم بان يزيل عن قلبه الكفر ويخلق فيه الاسلام وقال القاضي معناه
انهم بعد ما جرى عليهم ما جرى اذا اسلموا وتابوا فان الله يقبل توبتهم و
هذا ضعيف لان قوله ثم يتوب الله عليهم ظاهره يدل على ان تلك التوبة
انما تحصل لهم من قبل الله تعالى وتمام الكلام في هذا مذكور في سورة البقرة
في قوله فتاب الله عليه ثم قال والله غفور لمن تاب رحيم لمن امن وعمل صالحا
والله اعلم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انما المشركون نجس فلا
يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم
الله من فضله ان شا ان الله عليم حكيم في الاية مسايل المسئلة الاولى
اعلم ان هذا هو الشبهة الثالثة من الشبه التي وقعت في قلوب القوم وذلك
لانه صلى الله عليه وسلم لما امر عليا ان يقرا على مشركي مكة اول سورة براءة

وينبذ اليهم عهدهم بعلمهم وان الله برى من المشركين ورسوله قال اناس يا اهل
مكة ستعلمون ما تلقونه من الشدة لانقطاع السبل وفقد الحمولات فنزلت
هذه الاية لدفع هذه الشبهة واجاب الله عنها بقوله وان خفتم عيلة
اى فقرا وحاجة فسوف يغنيكم الله من فضله فهذا وجه النظم وهو حسن
موافق **المسئلة الثانية** قال الاكثرون لفظ المشركين يتناول عبدة الاوثان
وقال قوم بل يتناول جميع الكفار وقد سبقت هذه المسئلة وصححنا هذا
بالدلايل الكثيرة فلا نعيدها ههنا **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف
نجس مصدر نجس نجسا وقذر قذرا ومعناه ذو نجس وقال الليث النجس الشى
القذر من الناس ومن كل شى رجل نجس وقوم انجاس ولغة اخرى رجل نجس وقوم
نجس ورجل نجس وامراة نجس واختلفوا فى تفسير كون المشرك نجسا فنقل
صاحب الكشاف عن ابن عباس ان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وعن
الحسن انه من صافح مشركا توضا وهذا هو قول الهادى من ايمة الزيدية
واما الفقها فقد اتفقوا على طهارة ابدانهم واعلم ان ظاهر القران يدل
على كونهم انجاسا فلا نرجع عنه الا بدليل منفصل ولا يمكن ادعا الاجماع فيه
لما بينا ان الاختلاف فيه حاصل واحتج القاضى على طهارتهم بما روى انه
صلى الله عليه وسلم شرب من اوانيهم وايضا لو كان جسمه نجسا لما تبدل
ذلك بسبب الاسلام والقايلون بالقول الاول اجابوا عنه بان القران
اقوى من خبر الواحد وايضا بتقدير صحة الخبر وجب ان يعتقد ان حل الشرب من
انايهم كان متقدما على نزول هذه الاية وبيانه من وجهين الاول ان هذه
السورة من اخر ما نزل من القران وايضا كانت المخالطة مع الكفار جايزة
فحرمها الله وكانت المعاهدات معهم حاصلة فازالها الله فلا يبعد ان يقال
ايضا الشرب من اوانيهم كان جايزا فحرمه الله والثانى ان الاصل حل الشرب
من اى انا كان فلو قلنا انه حرم بحكم الاية ثم حل بحكم الخبر فقد حصل نسخان
اما لو قلنا انه كان حلالا بحكم الاصل والرسول صلى الله عليه وسلم شرب من
انيتهم بحكم الاصل ثم جا التحريم بحكم هذه الاية لم يحصل النسخ الا مرة واحدة
فوجب ان يكون هذا اولى واما قول القاضى لو كان الكافر نجس العين لما تبدلت
النجاسة بالطهارة بسبب الاسلام فجوابه انه قياس فى مقابلة النص الصريح
وايضا ان اصحاب هذا المذهب يقولون ان الكفار اذا اسلموا وجب عليهم الاغتسال ازالة
للنجاسة الحاصلة بسبب الكفر فهذا تقرير هذا القول واما جمهور الفقها فانهم   للنجاسة
حكموا بكون الكافر طاهرا فى جسمه ثم اختلفوا فى تاويل هذه الاية على وجوه
الاول قال ابن عباس وقتادة معناه انهم لا يغتسلون عن الجنابة ولا يتوضون
من الحدث الثانى ان المراد انهم بمنزلة الشى النجس فى وجوب البعد منه والعزل
منه الثالث ان كفرهم الذى هو صفة بمنزلة النجاسة الملتصقة بالشى واعلم
ان كل هذه الوجوه عدول عن الظاهر بغير دليل والله اعلم **المسئلة الرابعة**
قال ابو حنيفة واصحابه اعضا المحدث نجسة نجاسة حكمية وبنوا عليه ان الما

المستعمل

المستعمل فى الوضو والجنابة نجس ثم روى ابو يوسف انه نجس نجاسة خفيفة وروى
الحسن انه نجس نجاسة غليظة وروى محمد بن الحسن ان ذلك الما طاهر واعلم
ان قوله تعالى انما المشركون نجس يدل على فساد هذا القول لان كلمة انما للحصر
هذا يقتضى ان لا نجس الا المشرك فالقول بان اعضا المحدث نجسة مخالف للنص
والعجب ان هذا النص صريح فى ان المشرك نجس وفى ان المومن ليس بنجس
ثم ان قوما قلبوا القضية وقالوا المشرك طاهر والمومن مطهر وهو حال كونه
محدثا او جنبا نجس فزعموا ان المياه التى يستعملها المشركون فى اعضايهم
بقيت طاهرة ومطهرة والمياه التى يستعملها اكابر المسلمين فى اعضايهم
نجسة نجاسة غليظة وهذا من العجايب ومما يوكد القول بطهارة اعضا
المسلم قوله صلى الله عليه وسلم المومن لا ينجس حيا ولا ميتا فصار هذا الخبر
مطابقا للقران ثم الاعتبارات الحكمية طابقت القران والاخبار فى هذا الباب
لان المسلمين اجمعوا على ان انسانا لو حمل محدثا فى صلاته لم تبطل صلاته ولو كانت
يده رطبة فوصلت الى يد محدث لم تنجس يده ولو عرق المحدث ووصلت تلك
النداوة الى ثوبه لم ينجس ذلك الثوب فالقران والخبر تطابقت على القول بطهارة
اعضا المحدث فكيف تمكن مخالفته وشبهة المخالف فيه ان الوضو يسمى
طهارة لا تكون الا بعد سبق النجاسة وهذا ضعيف لان الطهارة قد تستعمل
فى ازالة الاوزار والاثام قال الله تعالى فى صفة اهل البيت انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وليست هذه الطهارة
الا عن الاثام والاوزار وقال فى صفة مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك
على نسا العالمين والمراد تطهيرها عن التهمة الفاسدة واذا ثبت هذا فنقول
جات الاخبار الصحيحة فى ان الوضو تطهر الاعضا عن الاوزار والاثام فلما
فسر الشارع كون الوضو طهارة بهذا المعنى فما الذى يحملنا على مخالفته والذهاب
الى شى يبطله القران والاخبار والاحكام الاجماعية **المسئلة الخامسة**
قال الشافعى رضى الله عنه الكفار يمنعون من المسجد الحرام خاصة وعند مالك
يمنعون من كل المساجد والاية بمنطوقها تبطل قول ابى حنيفة لا يمنعون من المسجد   من كل المساجد / عند ابو حنيفة
الحرام ولا من ساير المساجد والاية بمنطوقها تبطل قول ابى حنيفة وبمفهومها
تبطل قول مالك او نقول الاصل عدم المنع فى الكل خالفنا فى المسجد الحرام لهذا
النص الصريح فوجب ان يبقى فى غيره على وفق الاصل والله اعلم **المسئلة
السادسة** اختلفوا فى ان المراد من المسجد الحرام نفس المسجد والمراد منه
جميع الحرم والاقرب هو هذا الثانى والدليل عليه قوله تعالى وان خفتم
عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء وذلك يدل على انه موضع التجارات
ليس هو عين المسجد ولو كان المقصود من هذه الاية المنع من المسجد خاصة
لما خافوا بسبب هذا المنع من العيلة وانما يخافون العيلة اذا منعوا من حضور
الاسواق والمواسم وهذا استدلال حسن من الاية ويتاكد هذا القول
بقوله سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام مع انهم اجمعوا

انما دفع الرسول الله صلى الله عليه وسلم من بيت ام هانى وايضا بيناكه كما
روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجتمع دينان فى جزيرة
العرب واعلم ان اصحابنا قالوا الحرم حرام على المشركين ولو كان الامام
بمكة فجاء رسول المشركين فليخرج الى الحل لاستماع الرسالة وان دخل
مشرك الحرم متواريا فمرض فيه اخرجناه مريضا وان مات ودفن
ولم نعلم نبشناه واخرجنا عظامه اذا امكن **المسئلة السابعة** لا شبهة
فى ان المراد بقوله بعد عامهم هذا السنة التى حصل فيها النداء بالبراءة
من المشركين وهى السنة التاسعة من الهجرة ثم قال تعالى وان خفتم عيلة
العيلة الفقر يقال عال الرجل يعيل عيلة فهو عايل اذا افتقر والمعنى ان
خفتم فقرا بسبب منع الكفار فسوف يغنيكم الله من فضله وفيه مسايل
المسئلة الاولى ذكروا فى تفسير هذا الفضل وجوها الاول قال مقاتل
اسلم اهل جرش وصنعاء وحنين وحملوا الطعام الى مكة وكفاهم الله الحاجة
الى مبايعة الكفار الثانى قال الحسن جعل الله ما يوخذ من الجزية بدلا
من ذلك وقيل اغناهم بالفى الثالث قال عكرمة انزل الله عليهم
المطر وكثر خيرهم **المسئلة الثانية** قوله تعالى فسوف يغنيكم الله من
فضله اخبار عن غيب فى المستقبل على سبيل الجزم فى حادثة عظيمة
وقد وقع الامر مطابقا لذلك الخبر فكان معجزا ثم قال ان شاء ولسايل
ان يقول الغرض بهذا الخبر ازالة الخوف بالعيلة وهذا الشرط يمنع افادة
هذا المقصود وجوابه من وجوه الاول ان لا يحصل الاعتماد على حصول
هذا المطلوب فيكون الانسان ابدا متضرعا الى الله تعالى فى طلب الخيرات
وفى دفع الافات الثانى المقصود من ذكر هذا الشرط تعليم رعاية الادب
كما فى قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين الثالث المقصود التنبيه
على ان حصول هذا المعنى لا يكون فى كل الاوقات وفى جميع الازمنة
لان ابرهيم عليه السلام قال فى دعايه وارزق اهله من الثمرات وكلمة
من تفيد التبعيض فقوله تعالى فى هذه الاية المراد منه ذلك التبعيض
ثم قال ان الله عليم حكيم اى عليم باحوالكم حكيم لا يعطى ولا يمنع الا عن
حكمة وصواب قوله تعالى **قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر
ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا
الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون** اعلم انه تعالى
لما ذكر حكم المشركين فى اظهار البراءة عن عهدهم فى اظهار البراءة عنهم
فى انفسهم وفى وجوب مقاتلتهم وفى وجوب تبعيدهم عن المسجد الحرام واورد
الاشكالات التى ذكروها واجاب عنها بالجوابات الصحيحة ذكر بعده حكم اهل الكتاب
وهو ان يقاتلوا الا ان يعطوا الجزية فحينئذ يقروا على ما هم عليه بشرط ان
يكونوا فى ذلك ذكر ان اهل الكتاب اذا كانوا موصوفين بصفات اربعة وجب
مقاتلتهم اما الى ان يسلموا واما الى ان يعطوا الجزية فالصفة الاولى

٤٧٧ بانهم لا يؤمنون بالله **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى ان القوم يقولون
نحن نؤمن بالله الا ان التحقيق ان اكثر اليهود مشبهة والمشبهة تزعم
ان لا موجود الا الجسم وما يحل فيه فاما الموجود الذى لا يكون جسما ولا
حالا فيه فهو منكر له وما ثبت بالدليل ان الاله موجود ليس بجسم ولا حال
فى الجسم فحينئذ يكون المشبهة منكرا لوجود الاله فان قيل فاليهود
قسمان منهم مشبهة ومنهم موحدة كما ان المسلمين كذلك فهب ان
المشبهة منهم منكرون لوجود الاله فما قولكم فى موحدة اليهود قلنا
اولئك لا يكونون داخلين تحت هذه الاية ولكن ايجاب الجزية
عليهم بان يقال لما ثبت وجوب الجزية على بعضهم وجب القول به فى
حق الكل ضرورة انه لا قايل بالفرق واما النصارى فهم يقولون بالاب
والابن وروح القدس والحلول والاتحاد وكل ذلك ينافى الالهية فان قيل حاصل
الكلام ان كل من نازع فى صفة من صفات الله كان منكرا لوجود الله و
حينئذ يلزمكم ان تقولوا ان اكثر المتكلمين منكرون لوجود الله لان اكثرهم
مختلفون فى صفات الله تعالى الا ترى ان اهل السنة اختلفوا اختلافا
شديدا فى هذا الباب فالاشعرى اثبت البقا صفة والقاضى انكره وعبد
الله بن سعيد اثبت القدم صفة والباقون انكروه والقاضى اثبت لله
تعالى ادراك الطعوم وادراك الروايح وادراك الحرارة والبرودة وهى
التى تسمى فى حق البشر بادراك الشم والذوق واللمس والاستاذ ابو اسحق
انكره والقاضى اثبت الصفات احوالا سبعة معللة بتلك المعانى والباقون
انكروه وعبد الله بن سعيد زعم ان كلام الله فى الازل ما كان امرا ولا نهيا ولا
خبرا ثم صار كذلك عند الانزال والباقون انكروه وقوم من قدماء الاصحاب
اثبتوا لله خمس كلمات الامر والنهى والخبر والاستخبار والنداء والمشهور ان كلام
الله واحد واختلفوا فى ان خلاف المعلوم هل هو مقدور ام لا فثبت بهذا حصول
الاختلاف بين اصحابنا فى صفات الله من هذه الوجوه الكثيرة واما اختلافات
المعتزلة وساير الفرق فى صفات الله فاكثر من ان يمكن ذكره فى موضع واحد
اذا ثبت هذا فنقول لما ثبت الاختلاف بين المسلمين وجب ان يقال انهم انكروا
الاله وان لم يوجب ذلك لم يلزم من ذهاب بعض اليهود وذهاب بعض
النصارى الى الحلول والاتحاد كونهم منكرين الايمان بالله وايضا مذهب النصارى
ان اقنوم الكلمة حلت فى عيسى والحشوية من المتكلمين يقولون ان من قرا كلام الله
فالذى يقراه هو عين كلام الله فكلام الله قد حل فى لسان هذا القارى وفى
وفى لسان جميع القراء واذا كتب كلام الله فى جسم فقد حل عين كلام الله فى ذلك
الجسم فالنصارى انما اثبتوا الحلول والاتحاد فى حق عيسى واما هولاء الحمقا فقد
اثبتوا حلول كلام الله فى كل انسان قرا القران وفى كل جسم كتب فيه القران فان
صح فى حق النصارى انهم لا يؤمنون بالله لهذا السبب وجب ان يصح فى حق
هولاء الحروفية الحرورية والحلولية انهم لا يؤمنون بالله بان فهذا تمام تقرير هذا

السوال والجواب ان الدليل دل على ان من قال الاله جسم فهو منكر لله تعالى
وذلك لان اله العالم موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم فاذا انكر المجسم
هذا الموجود فقد انكر ذات الاله تعالى فالخلاف بين المجسم وبين الموحد
ليس في الصفة بل في الذات فصح ان المجسم لا يؤمنون بالله اما المسايل التي
حكيتموها وهي اختلافات في الصفة بل في الذات فظهر الفرق واما الزام
مذهب الحرورية والحلولية فنحن نكفرهم قطعاً فانه يقال لما كفر النصارى بسبب
انهم اعتقدوا حلول كلمة الله في عيسى ثم ان هولا الحمقى اعتقدوا حلول كلمة الله
في السنة جميع من قرا القران وفي جميع الاجسام التي كتب فيه القران فاذا كان
القول بالحلول في حق الذات الواحد يوجب التكفير فلان يكون القول بالحلول
في جميع الاشخاص والاجسام موجباً للقول بالتكفير كان اولى والله اعلم
والصفة الثانية من صفاتهم انهم لا يؤمنون باليوم الاخر واعلم
ان المنقول عن اليهود والنصارى انكار البعث الجسماني وكانهم يميلون الى
البعث الروحاني **واعلم** انا بينا في هذا الكتاب انواع السعادات والشقاوات
الروحانية ودللنا على صحة القول بها وبينا دلالة الايات الكثيرة عليها الا
انا مع ذلك نثبت السعادات والشقاوات الجسمانية ونعترف بان الله يجعل
اهل الجنة بحيث ياكلون ويشربون وبالجواري يتمتعون ولا شك ان من
انكر هذا فقد انكر صريح القران ولما كان اليهود والنصارى منكرين لهذا
المعنى ثبت انهم منكرون لليوم الاخر الصفة الثالثة من صفاتهم قوله
تعالى ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله وفيه وجهان الاول انهم لا يحرمون
ما حرم في القران وسنة الرسول والثاني قال ابو روق ولا يعملون بما في
التورية والانجيل بل حرفوها واتوا باحكام كثيرة من قبل انفسهم الصفة
الرابعة قوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب يقال فلان يدين
بكذا اذا اتخذ دينه ومعتقده فقوله ولا يدينون دين الحق اي لا يعتقدون
في صحة دين الاسلام الذي هو الدين الحق ولما ذكر تعالى هذه الصفات
الاربع قال من الذين اوتوا الكتاب فبين بهذا ان المراد من الموصوفين بهذه
الصفات من كان من اهل الكتاب والمقصود تمييزهم من المشركين في الحكم
لان الواجب في المشركين القتال او الاسلام والواجب في اهل الكتاب القتال
او الاسلام او الجزية ثم قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال الواحدي الجزية ما يعطي المعاهد على
عهده وهي فعلة من جزى يجزي اذا قضى ما عليه واختلفوا في قوله عن يد
قال الكشاف قوله عن يد اما ان يراد يد المعطي او يد الاخذ فان كان المراد
يد المعطي ففيه وجهان احدهما ان يكون المراد عن يد مواتية غير ممتنعة لان
من ابى وامتنع لم يعط يده بخلاف المطيع المنقاد ولذلك قالوا اعطى يده اذا
انقاد واطاع الا ترى الى قولهم نزع عن الطاعة يده كما يقال خلع ربقة الطاعة
عن عنقه وثانيها ان يكون المراد حتى يعطوها عن يد الى يد نقداً غير نسيئة

نقداً

ولا مبعوثا

٤٧٨

ولا مبعوثا على يد احد ولكن عن يد المعطي الى يد الاخذ واما ان كان المراد يد
الاخذ ففيه ايضا وجهان الاول ان يكون المراد حتى يعطي الجزية عن يد قاهرة
مستولية للمسلمين عليهم كما تقول اليد في هذا لفلان وثانيهما ان يكون المراد
يد انعام عليهم لان قبول الجزية منهم وترك ارواحهم عليهم نعمة عظيمة عليهم
واما قوله وهم صاغرون فالمعنى ان الجزية توخذ منهم على الصغار والذلة
والهوان يأتي بها بنفسه ماشياً غير راكب ويسلمها وهو قايم والمتسلم جالس
ويوخذ بلحيته ويقال له اد الجزية وان كان يودي بها ويزخ في قفاه وقيل
معنى الصغار ههنا هو نفس اعطا الجزية وللفقها احكام كثيرة من توابع
الذل والصغار مذكورة في كتب الفقه **المسئلة الثانية** في شي من احكام
هذه الاية الحكم الاول استدللت بهذه الاية على ان المسلم لا يقتل بالذمي والوجه
في تقريره ان قوله قاتلوهم يقتضي ايجاب مقاتلتهم وقتلهم وذلك يشتمل على
اباحة دمهم وعلى عدم وجوب القصاص بسبب قتلهم فلما قال حتى يعطوا الجزية
علمنا ان مجموع هذه الاحكام قد انتهت عند عطا الجزية ويكفي في انتها المجموع
ارتفاع احد اجزايه فاذا ارتفع وجوب قتله واباحة قتله فقد ارتفع ذلك
المجموع ولا حاجة في ارتفاع المجموع الى ارتفاع جميع اجزا المجموع اذا ثبت هذا
فنقول قوله قاتلوا الموصوفين من اهل الكتاب يدل على عدم وجوب القصاص
بقتلهم وقوله حتى يعطوا الجزية لا يوجب ذلك الحكم لانه كفى في انتفا ذلك
المجموع انتفا اجزائه وهو وجوب قتلهم فوجب ان يبقى بعد ادا الجزية عدم
وجوب القصاص كما كان الحكم الثاني للكفار فريقان فريق هم عبدة الاوثان
وفريق عبدة ما استحسنوه فهولا لا يقرون على دينهم باخذ الجزية ويجب
قتالهم حتى يقولوا لا اله الا الله وفريق هم اهل الكتاب وهم اليهود
والنصارى والسامرة والصابئون وهذان الصنفان سبيلهم في اهل الكتاب
سبيل اهل البدع فينا والمجوس ايضا سبيلهم سبيل اهل الكتاب لقوله صلى
الله عليه وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب ويروى انه صلى الله عليه وسلم
اخذ الجزية من مجوس هجر فهولا يجب قتالهم حتى يعطوا الجزية ويعاهدون
المسلمين على ادا الجزية وانما قلنا انه لا يوخذ الا من اهل الكتاب وهو قوله من
الذين لانه تعالى لما ذكر الصفات الاربعة وهي قوله الذين لا يؤمنون بالله
ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق قيدهم
بكونهم من اهل الكتاب وهو قوله من الذين اوتوا الكتاب فاثبات ذلك الحكم
في غيرهم يقتضي الغا هذا القيد المنصوص عليه وانه لا يجوز الحكم الثالث
في قدر الجزية قال انس قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم على كل محتلم ديناراً
وقسم عمر على الفقراء من اهل الذمة اثني عشر درهما وعلى الاوساط اربعة و
عشرين درهماً وعلى اهل الثروة ثمانية واربعين درهماً قال اصحابنا واقل الجزية
ديناراً ولا يزاد على الدينار الا بالتراضي فاذا رضوا والتزموا الزيادة ضربنا

على المتوسط ديناران وعلى الغني اربعة دنانير والدليل على ما ذكرنا ان الاصل ان
تحرم اخذ مال المكلف الا ان قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون يدل
على اخذ الشئ وهذا القدر الذى قلناه هو القدر الاقل فيجوز اخذه والزايد
عليه لم يدل عليه لفظ الجزية والاصل فيه الحرمة وجب ان يبقى عليها الحكم
الرابع يوخذ الجزية عند ابى حنيفة فى اول السنة وعند الشافعى فى اخرها
والخامس تسقط الجزية بالاسلام عند ابى حنيفة لقوله صلى الله عليه
وسلم ليس على مسلم جزية وعند الشافعى لا تسقط السادس قال اصحابنا
هولا انما اقروا على دينهم الباطل باخذ الجزية حرمة لابايهم الذين انقرضوا
على الحق من شريعة التورية والانجيل وايضا فكتابهم فى ايديهم فربما
يتفكرون فيعرفون صدق محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته فامهلوا لهذا
المعنى والله اعلم وبقى ههنا سوالان **السوال الاول** كان الرونذى يطعن
فى القران ويقول انه ذكر فى كفر النصارى قوله تكاد السموات يتفطرن منه
وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا فبين ان اظهارهم
لهذا القول يبلغ الى هذا الحد ثم اخذ منهم دينارا واحدا وقررهم عليه وما
منعهم منه والجواب ليس المقصود من اخذ الجزية تقريره على الكفر بل المقصود
منها حقن دمه وامهاله مدة رجاء انه ربما وقف فى هذه المدة على محاسن
الاسلام وقوة دلايله فينتقل من الكفر الى الايمان **السوال الثانى**
هل يكفى فى حقن الدم دفع الجزية ام لا والجواب انه لا بد معه
من الحاق الذل والصغار به والسبب فيه ان طبع العاقل ينفر عند تحمل
فاذا امهل الكافر مدة وهو يشاهد عز الاسلام ويسمع دلايل صحته و
يشاهد الذل والصغار فى الكفر فالظاهر انه يحمله ذلك على الانتقال
الى الاسلام فهذا هو المقصود من شرع الجزية والله اعلم **قوله تعالى**
وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك
قولهم بافواههم يضاهون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى
يوفكون وفى الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما حكم فى الاية
المتقدمة على اليهود والنصارى بانهم لا يومنون شرح ذلك فى هذه
وذلك بان نقل عنهما انهم اثبتوا لله ابنا ومن جوز ذلك فى حق الاله
فهو فى الحقيقة قد انكر الاله وايضا بين تعالى انه بمنزلة الشرك وان كانت
طرق القول بالشرك مختلفة اذ لا فرق بين من يعبد الصنم وبين من يعبد
المسيح وغيره لانه لا معنى للشرك الا ان تتخذ الا انسان مع الله معبودا فاذا
حصل هذا المعنى فقد حصل الشرك لو تاملنا لعلمنا ان كفر عابد الوثن
اخف من كفر النصارى لان عابد الوثن لا يقول ان هذا الوثن خالق
العالم بل يجريه مجرى الشئ المتوسل به الى طاعة الله تعالى اما النصرانى فانه
يثبت الحلول والاتحاد وذلك كفر صريح جدا فثبت انه لا فرق بين الحلولية

وبين

وبين ساير المشركين وانه انما خصهم الله تعالى بقبول الجزية منهم لانهم فى
الظاهر الصقوا انفسهم بموسى وعيسى وادعوا انهم يعملون بالتورية والانجيل
فلاجل تعظيم هذين الرسولين المعظمين والتعظيم لكتابيهما والتعظيم اسلاف
هولاء اليهود والنصارى بسبب انهم كانوا على الدين الحق حكم الله بقبول
الجزية منهم والا ففى الحقيقة لا فرق بينهم وبين المشركين فى قوله وقالت اليهود
عزير ابن الله اقوال الاول قال عبيد بن عمير انما قال هذا القول رجل واحد من
اليهود اسمه فنحاص بن عازوراء الثانى قال ابن عباس فى رواية سعيد بن
جبير وعكرمة ان جماعة من اليهود اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
منهم سلام بن مشكم والنعمان بن اوفى ومالك بن الصيف وقالوا كيف نتبعك
وقد تركت قبلتنا ولا تزعم ان عزير ابن الله فنزلت هذه الاية وعلى هذين القولين
فالقايل بهذا المذهب بعض الا انه نسب الله ذلك الى اليهود بنا
على عادة العرب فى ايقاع اسم الجماعة على الواحد فيقال فلان يركب الخيول
ولعله لم يركب الا واحدا منها وفلان يجالس السلاطين ولعله لم يجالس
الا واحدا منهم والقول الثالث لعل هذا المذهب كان فاشيا فيهم ثم انقطع
فحكى الله ذلك عنهم ولا عبرة بانكار اليهود لذلك فكان حكاية الله عنهم
اصدق والسبب الذى لاجله قالوا هذا القول ما رواه ابن عباس ان اليهود
اضاعوا التورية وعملوا بغير الحق فانساهم الله التورية ونسخها من صدورهم
فتضرع عزير الى الله تعالى وابتهل اليه فعاد حفظ التورية الى صدره
فانذر قومه فلما جربوه وجدوه صادقا فيه فقالوا ما هذا العزير يتسر انه هو
الا ابن الله وقال الكلبى قتلهم بخت نصر فلم يبق فيهم احد يعرف التورية
وقال السدى العمالقة قتلوهم فلم يبق منهم احد يعرف التورية
فهذا ما قيل فى هذا الباب واما حكاية النصارى انهم يقولون المسيح
ابن الله فهى ظاهرة لكن فيها اشكال قوى وهى انا نقطع ان المسيح
صلوات الله عليه واصحابه كانوا مبرين من دعوة الناس الى الابوة
والبنوة فان هذا افحش انواع الكفر فكيف يليق باكابر الانبياء واذا كان
كذلك فكيف يعقل اطباق جملة النصارى على هذا الكفر ومن الذى وضع
هذا المذهب الفاسد وكيف قدر على نسبته الى المسيح عليه الصلاة
والسلام فقال المفسرون فى الجواب عن هذا السوال ان اتباع عيسى
كانوا على الحق بعد رفع عيسى حتى وقع حرب بينهم وبين اليهود وكان
فى اليهود رجل شجاع يقال له بولس قتل جمعا من اصحاب عيسى ثم قال
لليهود ان كان الحق مع عيسى فقد كفرنا والنار مصيرنا ونحن مغبونون ان
دخلوا الجنة ودخلنا النار وانى احتال فاضلهم فعقر فرسه واظهر الندامة
مما كان يصنع ووضع على راسه التراب وقال نوديت من السماء ان ليس لك
توبة الا ان تتنصر وقد تبت فادخله النصارى الكنيسة ومكث سنة لا
يخرج وتعلم الانجيل فصدقوه واحبوه ثم مضى الى بيت المقدس واستخلف عليهم

رجلا اسمه نسطور وعلمه ان عيسى ومريم والاله كانوا ثلثة وتوجه الى
الروم وعلمهم اللاهوت والناسوت وقال ما كان عيسى انسانا ولا
جسما ولكنه الله وعلم رجلا اخر يقال له يعقوب ذلك ثم دعا هؤلا
الثلثة وقال لكل واحد منهم انت خالصتي فادع الناس الى نحلتك
ولقد رايت عيسى في المنام فرضي عني واني غدا اذبح نفسي لمرضاة
عيسى ثم دخل المذبح فذبح نفسه ثم دعا كل واحد من هؤلا الثلثة الى مذهبه
وقوله فهذا هو السبب في وقوع هذا الكفر في طوايف النصارى هذا ما
حكاه الواحدي والاقرب عندي ان يقال لعله ورد لفظ الابن في الانجيل
على سبيل التشريف كما ورد لفظ الخليل في حق ابرهيم عليه السلام
على سبيل التشريف ثم ان القوم لاجل عداوة اليهود ولاجل ان يقابلوا غلوهم
الفاسد في احد الطرفين بغلو فاسد في الطرف الثاني بالغوا وفسروا لفظ
الابن بالبنوة الحقيقية والجهال قبلوا ذلك وفشا هذا المذهب الفاسد في اتباع
عيسى والله اعلم بحقيقة الحال المسئلة الثانية قرا عاصم والكسائي وعبد الوارث
عن ابي عمرو عزير بالتنوين والباقون بغير قال الزجاج الوجه اثبات التنوين
قوله عزير مبتدا وقوله ابن الله خبره واذا كان كذلك فلابد من التنوين في
حال السعة لان عزيرا ينصرف سوا كان اعجميا او عربيا وسبب كونه
منصرفا امران احدهما انه اسم خفيف فينصرف وان كان اعجميا كهود
ولوط والثاني انه على صيغة التصغير والاسما الاعجمية لا تصغر واما الذين
تركوا التنوين فلهم فيه ثلثة اوجه احدها انه اعجمي ومعرفة فوجب ان لا ينصرف
والثاني ان قوله ابن صفة والخبر محذوف والتقدير عزير ابن الله معبودنا
وطعن عبد القاهر الجرجاني في هذا الوجه في دلايل الاعجاز وقال الاسم
اذا وصف بصفة ثم اخبر عنه فمن كذبه انصرف التكذيب الى الخبر وصار
ذلك الوصف مسلما فلو كان المقصود بالانكار قولهم عزير ابن الله معبودنا
لتوجه الانكار الى كونه معبودا لهم وحصل تسليم كونه ابنا لله ومعلوم ان
ذلك كفر وهذا الطعن عندي ضعيف اما قوله من اخبر عن ذات موصوفة
بامر من الامور فانكره منكر توجه الانكار الى الخبر فهذا مسلم فاما قوله ويكون
ذلك تسليما لذلك الوصف فهذا ممنوع لانه لا يلزم من كونه مكذبا لذلك
الخبر كونه مصدقا لذلك الوصف اللهم الا ان تخصيص ذلك الخبر بالتكذيب
يدل على ان ما سواه لا يكذبه بل يصدقه وهذا بنا على دليل الخطاب وهو
ضعيف سيما على ان ما نسلم انه لا يكذبه في مثل هذا المقام والله اعلم الوجه
الثالث قال الفرا نون التنوين ساكنة من عزير والبا في قوله ابن الله
ساكنة فحصل هنا التقا الساكنين فحذف نون التنوين للتخفيف وانشد الفرا
فالفيته غير مستعتب ولا ذاكر الله الا قليلا واعلم من وجوه الاول ان يراد انه
قول لا يعضده برهان فما هو الا لفظ يفوهون به فارغ ذلك القول اثر لان
اثبات الولد للاله مع انه منزه عن الحاجة والشهوة والمضاجعة والمباضعة

قول باطل

٤٨٠

قول باطل ليس عند العقل منه اثر ونظيره قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس
في قلوبهم والثاني ان الانسان قد يختار مذهبا اما على سبيل الكناية واما على
على سبيل الرمز والتعريض فاذا صرح به وذكره بلسانه فذلك هو الغاية
في اختياره لذلك المذهب والنهاية في كونه ذاهبا اليه قايلا به فالمراد ههنا
انهم يصرحون بهذا المذهب ولا يخفونه البتة والثالث ان المراد انهم دعوا
الخلق الى هذه المقالة حتى وقعت هذه المقالة في الافواه والالسنة والمراد
منه مبالغتهم في دعوة الخلق الى هذا المذهب ثم قال تعالى يضاهون قول
قول الذين كفروا وفيه مسايل المسئلة الاولى في تفسير هذه الاية وجوه
الاول ان المراد ان هذا القول من اليهود والنصارى يضاهي قول المشركين
عن الملئكة انهم بنات الله الثاني ان الضمير الى النصارى يعني ان قولهم
المسيح ابن الله يضاهي قول اليهود عزير ابن الله لانهم اقدم منهم الثالث
ان هذا القول من النصارى يضاهي قول قدماهم يعني انه كفر قديم فيهم غير
مستحدث المسئلة الثانية المضاهاة المشابهة قال الفرا يقال ضاهيته
ضهيا ومضاهاة وهو قول اكثر اهل اللغة في المضاهاة وقال ثعلم المضاهاة
المتابعة فلان يضاهي فلانا اي يتابعه المسئلة الثالثة قراه حمزة يضاهئون
بالهمزة وكسر الها والباقون بغير همز وضم الها يقال ضاهيته وضاهاته لغتان
كما يقال ارجيت وارجات قال احمد بن يحيى لم يتابع عاصما على الهمزة احد ثم
قال تعالى قاتلهم الله انى يوفكون اي هم احق بان يقال لهم انى يوفكون الافك الصرف
يقال افك الرجل عن الخير اي قلب هذا القول تعجبا من شناعة قولهم
كما يقال لقوم ركبوا شنعا قاتلهم الله ما اعجب فعلهم انى يوفكون الافك
الصرف يقال افك الرجل عن الخير اي قلب وصرف ورجل مافوك اي مصروف
عن الخير يقول الله تعالى يصدون ويصرفون عن الحق بعد وضوح الدليل
حتى يجعلوا لله ولدا وهذا التعجب انما هو راجع الى الخلق والله تعالى
لا يتعجب من شي ولكن هذا الخطاب على عادة العرب في مخاطباتهم والله
عجب نبيه من تركهم الحق واصرارهم على الباطل قوله تعالى اتخذوا احبارهم
ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما امروا الا ليعبدوا الها
واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون اعلم انه تعالى وصف اليهود
والنصارى بضرب اخر من الشرك بقوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا
من دون الله والمسيح ابن مريم وفيه مسايل المسئلة الاولى قال ابو عبيدة
الاحبار الفقها واختلفوا في واحده فبعضهم يقول حبر وبعضهم يقول حبر قال
الاصمعي لا ادري اهو الحبر او الحبر وكان ابو الهيثم يقول الاحبار حبر بالفتح لا غير
وينكر الكسر وكان الليث وابن السكيت يقولان الحبر والحبر العالم ذميا كان او مسلما بعد
ان يكون من اهل الكتاب وقال اهل المعاني الحبر الذي صناعته تحبير المعاني بحسن
البيان عنها والراهب الذي تمكنت الخشية والرهبة من قلبه وظهرت اثار
الرهبة على وجهه ولباسه ثم في الاستعمال صار الاحبار مختصا بعلما اليهود من

اصحاب

ولا هرون والرهبان يعلما النصارى من اصحاب الصوامع المسئلة الثانية
الاكثرون من المفسرين قالوا ليس المراد من الارباب انهم اعتقدوا فيهم انهم الهة
العالم بل المراد انهم اطاعوهم في اوامرهم ونواهيهم نقل ان عدى بن حاتم كان
نصرانيا فانتهى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقرا سورة براة فوصل
الى هذه الاية فقالت انا لسنا نعبدهم فقال اليس تحرمون ما احل الله وتحلون
ما حرم الله فقلت بلى فقال فتلك عبادتهم وقال الربيع قلت لابى العالية كيف
كانت تلك الربوبية في بنى اسرايل فقال انهم ربما وجدوا في كتاب الله ما يخالف
قول الاحبار والرهبان فكانوا ياخذون باقوالهم وما كانوا يقبلون حكم الله
فهذا هو الربوبية ولم يقبلوا حكم كتاب الله واقول قد شاهدت جماعة من
مقلدة الفقها قرأت عليهم ايات كثيرة من كتاب الله في بعض المسايل كانت
مذاهبهم بخلاف تلك الايات فلم يقبلوا تلك الايات ولم يلتفتوا اليها
وكانوا ينظرون الى كالمتعجب يعني كيف يمكن العمل بظواهر هذه الايات مع ان
الرواية عن سلفنا وردت على خلافها ولو تاملت حق التامل وجدت هذا
ساريا في عروق الاكثرين من اهل الدنيا فان قيل انه تعالى لما كفرهم بسبب ان
اطاعوا الاحبار والرهبان فالفاسق يطيع الشيطان فوجب الحكم بكفره
على ما هو قول الخوارج والجواب ان الفاسق وان كان يقبل دعوة الشيطان
الا انه لا يعظمه لكن يلعنه ويستخف به اما اولئك الاتباع فكانوا يقبلون
قول الاحبار والرهبان ويعظمونهم فظهر الفرق والقول الثاني في تفسير
هذه الربوبية ان الجهال والحشوية اذا بالغوا في تعظيم شيخهم وقدوتهم
فقد يميل طبعهم الى القول بالحلول والاتحاد وذلك الشيخ اذا كان
طالبا للدنيا بعيدا عن الدين فقد يلقى اليهم نحو الحلول والاتحاد ان الامر كما
يقولون ويعتقدون وشاهدت بعض المزورين ممن كان بعيدا عن الدين
كان يامر اصحابه واتباعه ان يسجدوا له وكان يقول لهم انتم عبيدى وكان
يلقى اليهم [illegible] من الحلول والاتحاد اشياء ولو خلا ببعض الحمقى من اتباعه
فربما ادعى الالهية فاذا كان هذا مشاهدا في هذه الامة فكيف يبعد ثبوته
في الامم السابقة وحاصل الكلام ان تلك الربوبية يحتمل ان يكون المراد منها
انهم اطاعوهم فيما كانوا مخالفين فيه لحكم الله وان يكون المراد منه انهم كانوا
يعظمونهم بالسجود لهم مع ان السجود عبادة لا يليق الا بالله ويحتمل انهم قبلوا
منهم انواع الكفر وكفروا بالله فصار ذلك جاريا مجرى انهم اتخذوا اربابا
من دون الله ويحتمل انهم اثبتوا في حقهم الحلول والاتحاد وكل هذه الاربعة
مشاهد واقع في هذه الامة ثم قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا ومعناه
ظاهر وهو ان التورية والانجيل وجميع الكتب الالهية ناطقة بذلك ثم قال
تعالى لا اله الا هو سبحانه عما يشركون اى سبحانه عن ان يكون له شريك في الامر
والتكليف وان يكون له شريك في كونه مسجودا ومعبودا وان يكون له شريك
في الاثر في وجوب نهاية التعظيم والاجلال قوله تعالى يريدون ان يطفئوا

اتباعه

نورا

نور الله بافواههم ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون
اعلم ان المقصود منه بيان نوع ثالث من الافعال القبيحة الصادرة من روسا اليهود
والنصارى وهو سعيهم في ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم وجدهم
في اخفا الدلايل الدالة على صحة شرعه وقوة دينه والمراد من النور الدلايل
الدالة على صحة نبوته صلى الله عليه وسلم وهي امور كثيرة احدها
المعجزات القاهرة التي ظهرت على يديه فان المعجز اما ان يكون دليلا على الصدق
او لا يكون فان كان دليلا على الصدق فحيث ظهر المعجز لابد من حصول الصدق
فوجب كون محمد صادقا وان لم يدل على الصدق قدح ذلك في نبوة موسى
وعيسى عليهما السلام وثانيها القران العظيم الذي ظهر على محمد صلى الله عليه
وسلم مع انه من اول عمره الى اخره ما تعلم وما طالع وما استفاد وما
نظر في كتاب وذلك من اعظم المعجزات وثالثها ان حاصل شريعته تعظيم الله
بالثنا عليه والانقياد لطاعته وصرف النفس عن حب الدنيا والترغيب في
سعادات الاخرة والعقل يدل على ان لا طريق الى الله الا من هذا الوجه
ورابعها ان شرعه كان خاليا عن جميع العيوب فليس فيه اثبات ما لا يليق
بالله تعالى وليس فيه دعوة الى غير الله وقد ملك البلاد العظيمة وما
غير طريقته في استحقار الدنيا وعدم الالتفات اليها ولو كان المقصود
طلب الدنيا لما بقي الامر كذلك فهذه الاحوال دلايل نبوته وبراهين باهرة
في صحة قوله ثم انهم بكلماتهم الركيكة وشبهاتهم السخيفة وانواع كيدهم
ومكرهم ارادوا ابطال هذه الدلايل فكان هذا جاريا مجرى من يريد
ابطال نور الشمس بسبب ان ينفخ فيه وكما ان ذلك باطل وعمل ضايع فكذا هذا
فهذا هو المراد من قوله يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم ثم انه تعالى
وعد محمدا مزيد النصرة والقوة واعلاء الكلمة وكمال المرتبة فقال ويابى الله
الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون فان قيل كيف جاز ابى الله الا كذا
ولا يقال كرهت او بغضت الا زيدا قلنا اجرى ابى مجرى لم يرد والتقدير
ما اراد الله الا ذلك الا ان الابا يفيد زيادة على عدم الارادة والدليل عليه
قوله صلى الله عليه وسلم وان ارادنا الا ذلك الا ظلما ابينا ولا يجوز
ان يمتدح بانه يكره الظلم لان ذلك يصح من القوى والضعيف ويقال فلان
ابى الظلم والمعنى ما ذكرناه وانما سمى الدلايل بالنور لان النور به يهتدى
الى الصواب فكذلك الدلايل يهتدى بها الى الصواب في الاديان قوله
تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين
كله ولو كره المشركون اعلم انه تعالى لما حكى عن الاعدا
وانه انهم يحاولون ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم بين الله تعالى انه يابى ذلك
الابطال وانه يتم امره بين كيفية ذلك الاتمام فقال ارسل رسوله بالهدى
واعلم ان كمال حال الانبيا لا يحصل الا بمجموع امور اولها كثرة الدلايل والمعجزات
وهو المراد من قوله ارسل رسوله بالهدى وثانيها كون دينه مشتملا على امور

يظهر لكل احد كونها موصوفة بالصواب والصلاح ومطابقة الحكمة وموافقة
المنفعة فى الدنيا والاخرة وهو المراد بقوله ودين الحق وثانيها صيرورة دينه
مستعليا على ساير الاديان عاليا عليها غالبا لاضدادها قاهرا لمنكريها وهو
المراد من قوله ليظهره على الدين كله واعلم ان ظهور الشىء على غيره قد يكون
بالحجة وقد يكون بالكثرة والوفور وقد يكون بالغلبة والاستيلاء ومعلوم انه
تعالى بشر بذلك ولا يجوز ان يبشر الا بامر مستقبل غير حاصل وظهور هذا
الدين بالحجة مقرر معلوم انه تعالى فالواجب حمله على الظهور بالغلبة فان قيل ظاهر قوله ليظهره على الدين كله يقتضى كونه غالبا
على جميع الاديان وليس الامر كذلك فان الاسلام لم يصر غالبا لساير الاديان
فى ارض الهند والصين والروم وساير اراضى الكفر قلنا اجابوا عنه بوجوه
الاول انه لا دين يخالف دين الاسلام الا وقد قهرهم المسلمون وظهروا عليهم
فى بعض المواضع وان لم يكن كذلك فى جميع المواضع فقهروا اليهود واخرجوهم
من بلاد العرب وغلبوا النصارى على بلاد الشام وما وراءها الى ناحية المغرب
والروم وغلبوا المجوس على ملكهم وغلبوا عباد الاصنام على كثير من بلادهم
مما يلى الترك والهند وكذلك ساير الاديان فثبت ان الذى اخبر الله عنه فى هذه
الاية قد وقع وحصل فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا الوجه
الثانى فى الجواب ان نقول روى عن ابى هريرة انه قال هذا وعد من الله
بانه يجعل الاسلام غالبا على جميع الاديان وتمام هذا انما يحصل عند خروج
عيسى وقال السدى ذلك عند خروج المهدى لا يبقى احد الا دخل فى الاسلام
او ادى الخراج الوجه الثالث ليظهر الاسلام على الدين كله فى جزيرة العرب
وقد حصل ذلك فانه تعالى ما ابقى فيها احدا من الكفار الوجه الرابع ان المراد
بقوله ليظهره على الدين كله ان يوقفه على جميع شرايع الدين ويطلعه عليها
بالكلية حتى لا يخفى عليه منها شىء الوجه الخامس ليظهره على الدين كله بالحجة
والبيان الا ان هذا الوجه الا ان هذا الوجه ضعيف لان هذا وعد بانه تعالى
سيفعله والتقوية بالحجة والبيان كانت حاصلة من اول الامر
ويمكن ان يجاب عنه بان فى مبدا الامر كثرت الشبهات بسبب ضعف المؤمنين
واستيلاء الكفار ومنع الكفار ساير الناس من التامل فى تلك الدلايل اما بعد
قوة دولة الاسلام عجزت الكفار وضعفت الشبهات فقوى ظهور دلايل
الاسلام فكان المراد من تلك البشارة هذه الزيادة قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا ان كثيرا من الاحبار والرهبان لياكلون اموال الناس
بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة
ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها فى نار
جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم
فذوقوا ما كنتم تكنزون اعلم انه تعالى لما وصف رؤسا اليهود والنصارى
بالتكبر والتجبر وادعا الربوبية والترفع على الخلق وصفهم فى هذه الاية بالطمع والحرص

على اخذ

٤٨٢

على اخذ اموال الناس تنبيها على المقصود من اظهار تلك الربوبية والتجبر والفخر اخذ
اموال الناس بالباطل ولعمرى من تامل فى احوال الناس والتزوير فى زماننا
وجد هذه الايات كانها ما نزلت الا فى شانهم وفى شرح احوالهم فترى الواحد
منهم يدعى انه لا يلتفت الى الجنة ولا يتعلق خاطره بجميع المخلوقات وانه
فى الطهارة والعصمة مثل الملائكة المقربين حتى اذا ال الامر الى الرغيف
الواحد تراه يتهالك ويتحمل نهاية الذل والدناءة فى تحصيله وفى الاية
مسايل المسئلة الاولى قد عرفت ان الاحبار والرهبان من اليهود
والنصارى بحسب العرف العلما منهم فالله تعالى حكى عن كثير منهم انهم
لياكلون اموال الناس بالباطل وفيه ابحاث المسئلة الثانية انه تعالى
قيد ذلك بقوله كثيرا ليدل بذلك على ان هذه الطريقة طريقة بعضهم لا طريقة
كلهم فان العالم لا يخلو عن المحق واطباق الكل على الباطل كالممتنع وهذا
يوهم انه كما ان اجماع هذه الامة على الباطل لا يحصل فكذلك فى ساير
الامم المسئلة الثالثة انه تعالى عبر عن اخذ اولئك بالاكل وهو
قوله لياكلون والسبب فى هذه الاستعارة ان المقصود الاعظم من
جميع الاموال الاكل فسمى الشىء باسم ما هو اعظم مقاصده او يقال من اكل
شيئا فقد ضمه الى نفسه ومنعه من الوصول الى غيره فلما حصلت هذه
المشابهة بين الاكل وبين الاخذ من هذا الوجه سمى الاخذ بالاكل او يقال
ان من اخذ اموال الناس فاذا طولب بردها قال اكلتها وما بقيت فلا قدرة
لى على ردها فلهذا السبب سمى ذلك الاخذ بالاكل المسئلة الرابعة
انه قال لياكلون اموال الناس بالباطل وقد اختلفوا فى تفسير هذا الباطل
على وجوه الاول انهم كانوا يدعون عند الحشوية والعوام منهم انه لا سبيل
لاحد بالفوز بمرضاة الله الا بخدمتهم وطاعتهم وبذل الاموال فى طلب
مرضاتهم والعوام كانوا يغترون بتلك الاكاذيب والثالث ان التوراية
كانت مشتملة على ايات دالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فاولئك
الاحبار والرهبان يذكرون فى تاويلها وجوها فاسدة ويحملونها على محامل باطلة
فكانوا يطيبون قلوب عوامهم بهذه الشبهة وياخذون الرشوة عليها
والرابع انهم كانوا يقررون عند عوامهم ان الدين الحق هو الذى هم عليه
فاذا قرروا ذلك قالوا وتقوية الدين الحق واجب ثم قالوا ولا طريق الى
تقويته الا اذا كان اولئك الفقهاء اقويا عظماء اصحاب الاموال الكثيرة
والجمع العظيم فبهذا الطريق يحملون العوام على ان يبذلوا فى خدمتهم نفوسهم
واموالهم فهذا هو الباطل الذى كانوا ياكلون اموال الناس وهى باسرها حاضرة
فى زماننا وهو الطريق لاكثر الجهال والمزورين الى اخذ اموال العوام
الحمقى من الناس ثم قال ويصدون عن سبيل الله والمراد انهم كما كانوا ياخذون
منهم اموالهم فكذلك كانوا يصدون عن سبيل الله لانهم كانوا يحملونهم
على متابعتهم ويمنعونهم عن متابعة الاخيار من الخلق فى الدنيا بالمال والجاه

والعلما من اهل الزمان وفي زمان محمد صلى الله عليه وسلم كانوا يبالغون في المنع
عن متابعته بجميع وجوه المكر والخداع واقول غاية مطلوب الخلق في الدنيا
المال والجاه فبين الله تعالى في صفة الاحبار والرهبان كونهم مشغوفين
بالامرين اما المال فهو المراد من قوله ليأكلون اموال الناس بالباطل واما الجاه
فهو المراد بقوله ويصدون عن سبيل الله فانهم لو اقروا بان محمدا صلى الله
عليه وسلم على الحق لزمهم متابعة محمد وحينئذ كان يبطل جاههم
وتزول حرمتهم فلاجل الخوف من هذا المحذور كانوا يبالغون في
المنع من متابعة محمد صلى الله عليه وسلم ويبالغون في القا الشبهات
وفي استخراج وجوه المكر والخديعة وفي منع الخلق عن قبول دينه
الحق والانتفاع بمنهجه الصحيح ثم قال والذين يكنزون الذهب والفضة
ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وفيه مسايل المسئلة
الاولى في قوله والذين احتمالات ثلثة لانه يحتمل ان يكون المراد بقوله الذين
اولئك الاحبار والرهبان ويحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدا على ما قاله
بعضهم المراد منهم مانعوا الزكاة من المسلمين ويحتمل ان يكون المراد منه
كل من كنز المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سوا كان من الاحبار والرهبان
او كان من المسلمين ولا شك ان لفظ يحتمل لكل واحد من هذه الوجوه وقد
ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه الثلثة قوم عن زيد بن وهب قال مررت
بابي ذر فقلت يا ابا ذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرات
والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه الاية في اهل الكتاب
فقلت انا فيهم وفينا فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الى عثمن
يشكو فكتب الى عثمن ان اقبل اليه فلما قدمت المدينة انحرف الناس
عني كانهم لم يروني من قبل فشكوت ذلك الى عثمن فقال تنح قريبا قلت
اني والله لا ادع ما كنت اقول وعن الاحنف قال لما قدمت المدينة رايت
ابا ذر يقول بشر الكافرين بوصف يحمى عليه في نار جهنم فيوضع على حلمة
ثدي احدهم حتى يخرج من نغض كتفه ويوضع على نغض كتفه حتى يخرج من
حلمة ثديه فلما سمع القوم ذلك تركوه فاتبعوه وقلت ما رايت هولا الا — ما
كرهوا ما قلت لهم فقال ان هولا قريش واقول ان كان المراد تخصيص هذا
الوعيد بمن سبق ذكرهم وهم اهل الكتاب كان التقدير انه تعالى وصفهم
بالحرص الشديد والامتناع من اخراج الواجبات عن اموال انفسهم بقوله
والذين يكنزون الذهب والفضة وان كان المراد مانعي الزكاة من
المسلمين كان التقدير انه تعالى وصف قبح طريقتهم في الحرص على اخذ
اموال الناس بالباطل ثم ندب المسلمين الى اخراج الحقوق الواجبة
عن مال نفسه تنبيها على انه لما كان حال من امسك مال نفسه بالباطل
كذلك فاظنك بحال من سعى في اخذ مال غيره بالباطل والتزوير والحيلة
والمكر المسئلة الثانية اصل الكنز في كلام العرب الجمع وكل شي جمع بعضه

اما الجاه

الجمع

٤٨٣

الى بعض فهو مكنوز يقال هذا جسم مكتنز الاجزا اذا كان مجتمع الاجزاء
واختلف علما الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون
هو المال الذي لم تؤد زكاته قال عمر بن الخطاب ما ادي زكاته
فليس بكنز وقال ابن عمر كل مال اديت زكاته فليس بكنز وان كان تحت
سبع ارضين وكل ما لم تؤد زكاته فهو كنز وان كان فوق الارض وقال
جابر اذا اخرجت الصدقة من مالك فقد اذهبت عنه شره وليس بكنز وقال
ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكاة
اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكاة لا سبيل اليه بل الواجب
ان يقال الكنز هو المال الذي ما اخرج عنه ما وجب اخراجه عنه اذ لا
فرق بين الزكاة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة
الحج او الجهاد وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على
الاهل والعيال وضمان المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام
ان يكون داخلا في الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز
المذموم سوا اديت زكاته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى القول الاول
على صحة مذهبهم بامور الاول عموم قوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وذلك
يدل على ان كل ما اكتسبه الانسان فهو حقه وكذا قوله تعالى ولا يسالكم
اموالكم وقوله صلى الله عليه وسلم كل امرى احق بكسبه وقوله صلى الله
عليه وسلم نعم المال الصالح للرجل الصالح وقوله صلى الله عليه وسلم ما
اديت زكاته فليس بكنز وان كان باطنا وما بلغ ان يزكى ولم يزك فهو كنز
وان كان ظاهرا الثاني انه كان في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم جماعة
من الاغنيا كعثمن بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وكان صلى الله عليه وسلم
يعدهم من اكابر المؤمنين الثالث انه صلى الله عليه وسلم ندب الى اخراج الثلث
او اقل في المرض المخوف ولو كان جمع المال محرما لكان صلى الله عليه وسلم
يامر المريض بالتصدق بكله بل كان جمع المال محرما لكان الله صلى الله
عليه وسلم يامر المريض بالتصدق بكله بل كان يامر الصحيح في حال صحته
بذلك واحتج الذاهبون الى القول الثاني بوجوه الاول عموم هذه
الاية ولا شك ان ظاهر دليل المنع من جمع المال والمصير الى ان الجمع مباح
بعد اخراج الزكاة ترك لظاهر هذه الاية فلا يصار اليه الا بدليل منفصل والثاني
ما روى سالم بن الجعد انه قال لما نزلت هذه الاية قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم تبا للذهب تبا للفضة قالها ثلثا فقالوا اي مال نتخذ فقال لسانا
ذاكرا وقلبا خاشعا وزوجة تعين احدكم على دينه وقال صلى الله عليه وسلم
من ترك صفرا او بيضا كوي بها وتوفي رجل فوجد في مئزره دينار فقال كية
والثالث ما روي عن الصحابة في هذا الباب قال علي رضي الله عنه كل ما زاد
على اربعة الاف فهو كنز اديت منه الزكاة او لم تؤد وعن ابي هريرة كل
صفرا او بيضا اوكي عليها صاحبها فهو كنز وعن ابي الدردا انه كان اذا راى
العير يقدم بالمال صعد على موضع مرتفع ويقول جات القطار تحمل النار

وبشر الكافرين بكى في الجباه والجنوب والظهور والبطون والرابع انه تعالى خلق الاموال
للتوسل بها الى دفع الحاجات فاذا حصل الانسان قدر ما يدفع به حاجته ثم جمع
الاموال الزايدة عليه فهو لا ينتفع بها لكونها زايدة على قدر حاجته ويمنعها
من الفقير الذي يمكنه ان يدفع حاجته بها فكان هذا الانسان بهذا المنع مانعا
من وجود احسان الله الى عبده واعلم ان الطريق الحق ان يقال الاولى
ان لا يجمع الرجل الطالب للدين المال الكثير الا انه لا يمنع عنه في ظاهر
الشرع فالاولى محمول على التقوى والثانية على ظاهر الفتوى اما بيان ان الاولى
الاحتراز عن المال الكثير لوجوه الاول ان الانسان اذا احب شيئا فكلما
كان وصوله اليه اكثر والتذاذه بوصاله اكثر كان حبه له اشد وميله اليه
اكثر فالانسان اذا كان فقيرا فكانه لم يذق لذة الانتفاع بالمال وكانه غافل
عن تلك اللذة فاذا ملك القليل من المال وجد بقدره لذة فصار ميله اليه اشد
وكلما صارت امواله ازيد كان التذاذه به اكثر فكان حرصه في طلبه وميله
الى تحصيله اشد فثبت ان تكثير المال سبب لتكثير الحرص في الطلب والحرص متعب
للروح والنفس والقلب وضرر شديد فوجب على العاقل ان يحترز عن الاضرار
بالنفس وايضا قد بينا انه كلما كان الملك اكثر كان الحرص اشد فلو قدرنا انه
كان ينتهي طلب المال الى حد ينقطع عنده الطلب ويزول الحرص لكان الانسان
يسعى في الوصول الى ذلك الحد اما لما ثبت بالدليل انه كلما كان يملك الاموال
اكثر كان الضرر الناشي من الحرص اكثر وانه لا نهاية له اى لهذا الضرر ولهذا
الطلب وجب على الانسان ان يتركه في اول الامر كما قال رای الامر يفضي الى اخر
فصير آخره اولا والوجه الثاني ان كسب المال شديد وحفظه
بعد وصوله اشد واشق واصعب فيبقى الانسان طول عمره تارة في
تعب التحصيل واخرى في تعب الحفظ ثم انه لا ينتفع بها الا بالقليل وبالآخرة
يتركها مع الحسرات والزفرات وذلك يقتضي الخسران المبين الوجه الثالث
ان كثرة المال والجاه يورث الطغيان كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه
استغنى والطغيان يمنع من وصول العبد الى مقام رضوان الرحمن ويوقعه في
الخسران والخذلان الوجه الرابع انه اوجب الزكاة وذلك سعي في تنقيص المال
ولو كان تكثيره فضيلة لما سعى الشرع في تنقيصه فان قيل لماذا قال صلى الله عليه
وسلم اليد العليا خير من اليد السفلى قلنا اليد العليا انما فازت بصفة الخيرية
لانه اعطى ذلك القليل فثبت انه لما حصل في ماله ذلك النقصان القل
القليل حصلت له الخيرية وبسبب انه حصل للفقير تلك الزيادة القليلة
حصلت له المرجوحية المسئلة الثالثة جاءت الاخبار الكثيرة في وعيد
مانعي الزكاة اما وعيد مانعي زكاة النقود فقوله في هذه الاية يوم يحمى عليها
في نار جهنم واما مانع زكاة المواشي فما روي في الحديث انه يعذب اصحاب
المواشي اذا لم يؤدوا زكاتها بان تسوق الله تلك كاعظم ما كانت في اجسامها
فتمر على اربابها فتطاهم باظلافها وتنطحهم بقرونها كلما نفدت اخراها

٤٨٤

كرت عليهم اولاها فلا يزال كذلك حتى يفرغ الناس من الحساب المسئلة
الرابعة الصحيح عندنا وجوب الزكاة في الحلي المباح والدليل عليه قوله والذين
يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم
فان قيل فهذا الوعيد انما يتناول الرجال لا النساء قلنا نتكلم في الرجل الذي
اتخذ الحلي لبناته وايضا ثبت ان جمع ذلك المال يمنعه من صرفه الى المحتاجين
مع انه لا حاجة به اليه اذ لو احتاج الى انفاقه لما قدر على جمعه واقدام غير
المحتاج على منع المال من المحتاج مناسب ان يمنع منه فثبت ان هذا الوعيد مرتب
على وصف مناسب والحكم المذكور عقيب وصف مناسب يجب كونه معللا به
فثبت ان هذا الوعيد معلل بذلك الجمع فاينما حصل ذلك الوصف وجب ان
يحصل معه ذلك الوعيد وايضا اكثر العمومات الواردة في ايجاب الزكاة
موجودة في الحلي المباح قال صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر اموالكم
وقال في الورق ربع العشر وقال يا علي ليس عليك زكاة فاذا ملكت عشرين
مثقالا فاخرج نصف مثقال وقال ليس في المال حق سوى الزكاة وقال لا زكاة
في مال حتى يحول عليه الحول فهذه الاية مع جميع هذه الاخبار توجب الزكاة
في الحلي ثم نقول ولم يوجد لهذا الدليل معارض من الكتاب وهو ظاهر لانه ليس في
القران ما يدل على انه لا زكاة في الحلي المباح ويوجد في الاخبار ايضا معارض
لان اصحابنا رضي الله عنهم نقلوا فيه خبرا وهو قوله صلى الله عليه وسلم
لا زكاة في الحلي ولفظ المباح الا ان ابا عيسى الترمذي قال لم يصح عن
رسول الله عليه وسلم في الحلي خبر صحيح وايضا بتقدير ان يصح هذا الخبر فنحمله
على اللآلي لانه قال لا زكاة في الحلي ولفظ الحلي لفظ مفرد محلى بالالف
واللام وقد دللنا على انه ان كان هناك للحلي سابق وجب انصرافه اليه
والمعهود في القران من لفظ الحلي اللآلي قال الله تعالى وتستخرجون
حلية تلبسونها واذا كان كذلك انصرف لفظ الحلي الى اللآلي فسقطت
دلالته وايضا نعارض هذا الخبر بتلك الاخبار الكثيرة الموجبة للزكاة
وايضا الاحتياط في القول بوجوب الزكاة وايضا لا يمكن معارضة هذا النص
بالقياس لان النص خير من القياس فثبت ان الحق ما ذكرناه والله اعلم
المسئلة الخامسة انه تعالى ذكر شيئين وهما الذهب والفضة ثم قال
ولا ينفقونها ولم يقل ينفقونهما وفيه وجهان الاول ان الضمير عائد الى
المعنى من وجوه احدها ان كل واحد منهما جملة وافية فهو كقوله وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا وثانيها المقدر ولا ينفقونها الكنوز وثالثها قال الزجاج
التقدير ولا ينفقون تلك الاموال والثاني ان يكون الضمير عائدا الى اللفظ
وفيه وجوه احدها ان يكون التقدير ولا ينفقون الفضة وحذف الذهب
لانه داخل في الفضة من حيث انهما معا يشتركان في ثمنية الاشياء وفي كونهما
جوهرين نفيسين وفي كونهما مقصودين بالكثرة فلما كانا مشتركين في اكثر
الصفات كان احدهما مغنيا عن ذكر الاخر وثانيها ان ذكر احدهما قد يغني

قد يغني عن ذكر الاخر كقوله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها فجعل
الضمير للتجارة وقال ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به فجعل الضمير للاثم
وثالثها ان يكون التقدير ولا ينفقونها الى الفضة والذهب كذلك كما ان معنى
قوله واني وقيار بها لغريب اي وقيار كذلك فان قيل ما السبب في ان خصا
بالذكر من بين ساير الاموال قلنا لانهما الاصل المعتبران في الاموال وهما
اللذان يقصدان بالكنز واعلم انه تعالى لما ذكر من يكنزون الذهب والفضة
ثم لا ينفقونها قال فبشرهم بعذاب اليم اي فاخبرهم على سبيل التهكم لان الذين
يكنزون الذهب والفضة انما يكنزونهما ليتوسلوا بهما الى تحصيل الفرح يوم
الحاجة فقيل هذا هو الفرح كما يقال تحيتهم ليس الا الضرب واكرامهم
ليس الا الشتم وايضا فالبشارة عبارة عن الخبر الذي يؤثر في القلب فيتغير بسببه
لون بشرة الوجه وهذا يتناول ما اذا تغيرت بشرة الوجه بسبب الفرح
او بسبب الغم ثم قال تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم وفي قراءة ابي وبطونهم وفيه
سؤالات **السؤال الاول** لم قال يحمى عليها ولا يقال احميت على الحديد بل يقال
احميت الحديد فما الفائدة في قوله يحمى عليها في نار جهنم والجواب ليس المراد
ان تلك الاموال يحمى على النار بل المراد ان النار تحمى على تلك الاموال التي
هي الذهب والفضة اي يوقد عليها نار ذات حمى وحر شديد وهو ما
خوذ من قولهم نار حامية ولو قيل يوم يحمى لم يفد هذه المبالغة
فان قالوا فلما كان المراد يحمى النار عليها فلم ذكر الفعل قلنا لان
النار تانيثه لفظي والفعل غير مسند في الظاهر اليه بل الى قوله عليها
فلا جرم حسن التذكير والتانيث وعن ابن عامر انه قرأ تحمى بالتا
السؤال الثاني ما الناصب لقوله يوم الجواب التقدير فبشرهم بعذاب
اليم يوم يحمى عليها السؤال الثالث لم خصصت هذه الاعضا والجواب لوجوه
احدها ان المقصود من كسب الاموال حصول فرح القلب بحيث يظهر اثره
في الوجه وحصول شبع ينتفخ بسببه الجنبان ولبس ثياب فاخرة يطرحونها
على ظهورهم فلما طلبوا تزيين هذه الاعضا الثلثة لا جرم حصل الكي على
الجباه والجنوب والظهور وثانيها ان هذه الاعضا الثلثة مجوفة وحصل في
داخلها الات ضعيفة يعظم تالمها بسبب وصول ادنى اثر بخلاف ساير الاعضا
وثالثها قال ابو بكر الوراق خصت هذه المواضع بالذكر لان صاحب المال اذا راى
الفقير قبض جبينه واذا جلس الفقير بجنبه تباعد عنه وولى عليه ظهره ورابعها
ان المعنى انهم يكوون على الجهات الاربع اما من مقدمه فعلى الجبهة واما من
خلفه فعلى الظهور واما من يمينه ويساره فعلى الجنبين وخامسها ان الطف اعضا
الانسان جبهته والعضو المتوسط في اللطافة والصلابة جنبه والعضو
الذي هو اصلب اعضا الانسان ظهره فبين تعالى ان هذه الاقسام الثلثة
من اعضائه تصير مغمورة في الكي والغرض منه التنبيه على ان ذلك الكي

يحصل في

يحصل في كل الاعضا وسادسها ان كمال حال بدن الانسان في جماله وفي قوته
اما الجمال فمحله الوجه واعز الاعضا في الوجه الجبهة فقد زال الجمال بالكلية و
اما القوة فمحلها الظهر والجنبان فاذا حصل الكي عليها فقد زالت القوة عن البدن
والحاصل ان حصول الكي في هذه الاعضا الثلثة يوجب زوال الجمال وزوال
القوة والانسان انما يطلب المال لحصول الجمال والقوة السؤال الرابع الذي
يجعل محميا على بدن الانسان هل هو كل ذلك القدر او الواجب من الزكاة والجواب
الظاهر يقتضي انه الكل لانه لما لم يخرج منه الحق لم يكن الحق منه جزا
معينا بل لا جزء الا والحق متعلق به فوجب ان يعذبه الله تعالى بكل الاجزاء ثم
انه تعالى قال هذا ما كنزتم لانفسكم والتقدير فيقال لهم هذا ما كنزتم لانفسكم والغرض
منه تعظيم الوعيد لانهم اذا عاينوا ما يعذبون به من درهم او دينار او من
صفيحة معمولة منهما او من احدهما جوزوا فيه ان يكون غير الحق الذي منعه
وجوزوا غير ذلك فعظم الله تبكيتهم بان يقال لهم هذا ما كنزتم لانفسكم
لم تؤثروا به رضى ربكم ولا قصدتم بالانفاق منه نفع انفسكم والخلاص به من
عقاب ربكم كانكم ادخرتموه ليجعل عذابا لكم على ما تشاهدونه ثم قال تعالى فذوقوا
ما كنتم تكنزون ومعناه لما لم تصرفوه في منافع دينكم على ما امركم الله به فذوقوا
وبال ذلك به لا بغيره **قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر في
كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين
القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة
واعلموا ان الله مع المتقين** اعلم ان هذا نوع ثالث من قبايح اعمال اليهود
والنصارى والمشركين وهو اقدامهم على النسي وتغيير احكام الله وذلك
لانه تعالى لما حكم في كل وقت بحكم خاص فاذا غيروا تلك الاوقات بسبب
النسي فحينئذ كان ذلك سعيا منهم في تغيير حكم الله بحسب اهوائهم وارائهم فكان
ذلك زيادة في كفرهم وحزنهم وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم
ان السنة عند العرب عبارة عن اثني عشر شهرا من الشهور القمرية
والدليل عليه هذه الاية وايضا قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضيا والقمر
نورا لتعلموا عدد السنين وذلك انما يصح اذا كانت السنة متعلقة
بسنين والحساب بجعل تقدير القمر وايضا قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة
قل هي مواقيت للناس والحج وعند ساير الطوايف عبارة عن المدة التي
تدور الشمس فيها دورة تامة والسنة القمرية اقل من السنة الشمسية
بمقدار معلوم وبسبب ذلك النقصان تنتقل الشهور القمرية من فصل
الى فصل فيكون الحج واقعا في الشتا تارة وفي الصيف مرة فكان يشق الامر
عليهم بهذا السبب وايضا اذا حضروا الحج حضروا للتجارة فربما كان ذلك
الوقت غير موافق لحضور التجار من الاطراف فكان يختل اسباب تجاراتهم
بهذا السبب فلهذا السبب اقدموا على عمل النسي على ما هو معلوم في علم
التجارات واعتبروا السنة الشمسية وعند ذلك بقي زمان الحج مختصا

بوقت واحد معين موافق لمصالحهم فهذا النسيء وان كان سببًا لحصول
المصالح الدنيوية الا انه لزم منه تغير حكم الله تعالى لانه تعالى لما خص
الحج بشهر معلوم على التعيين فكان بسبب النسي يقع في ساير الشهور و
يتغير حكم الله وتكليفه فالحاصل انهم لرعاية مصالحهم في الدنيا سعوا
في تغير احكام الله تعالى لانه وابطال تكاليفه فلهذا المعنى استوجبوا
الذم العظيم في هذه الاية واعلم ان السنة الشمسية لما كانت زايدة
على السنة القمرية جمعوا تلك الزيادات عليهم وقال ان فاذا بلغ
مقدارها الى شهر جعلوا تلك السنة ثلثة عشر شهرًا فانكر الله تعالى
ذلك عليهم وقال ان حكم الله ان تكون السنة اثني عشر شهرا لا اقل
ولا اكثر فحكمهم على بعض السنين بانه صار ثلثة عشر شهرًا واقع على
خلاف حكم الله وموجب تغيير تكاليف الله تعالى وكل ذلك
على خلاف الدين واعلم ان مذهب العرب في الزمان الاقدم ان يكون
السنة قمرية لا شمسية وهذا حكم توارثوه عن ابراهيم واسمعيل واما
عند اليهود والنصارى فليس كذلك ثم ان بعض العرب تعلم صنعة
الكبيسة من اليهود والنصارى فاظهروه في بلاد العرب المسئلة
الثانية قال ابو الفارسي لا يجوز ان يتعلق قوله في كتاب الله بقوله
عدة الشهور لانه يقتضي الفصل بين الصلة والموصول بالخبر الذي
هو اثنا عشر وانه لا يجوز واقول في اعراب هذه الاية وجوه
الاول ان نقول قوله عدة الشهور مبتدا وقوله اثنا عشر شهرًا خبر
وقوله في كتاب الله يوم خلق السموات ظرف فابدل البعض من البعض
والتقدير ان عدة الشهور عند الله في كتاب الله يوم خلق السموات
والارض والفايدة في ذكر هذه الابدالات المتوالية تقرير ان ذلك
العدد واجب مقرر في علم الله وفي اول ما خلق الله العالم والثاني
ان يكون قوله في كتاب الله متعلق بمحذوف يكون صفة للخبر وتقديره
اثنا عشر شهرًا في كتاب الله اي في حكمه الواقع يوم خلق السموات والوجه
الثالث ان يكون الكتاب اسمًا ويوم خلق السموات متعلق بفعل محذوف
والتقدير ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا مكتوبا في كتاب الله يوم
خلق السموات والارض **المسئلة الثالثة** في تقرير احكام الاية ان عدة
الشهور عند الله اي في علمه اثنا عشر شهرًا في كتاب الله وفي تفسير
كتاب الله وجوه الاول قال ابن عباس انه اللوح المحفوظ الذي
كتب فيه احوال مخلوقاته باسرها على التفصيل وهو الاصل للكتب
التي انزلها على جميع الانبياء الثاني قال بعضهم المراد من الكتاب
القران وقد ذكرنا ان الكتاب هو القرآن وذكرنا ان السنة المعتبرة في
دين محمد صلى الله عليه وسلم السنة القمرية واذا كان كذلك
فهذا الحكم مكتوب في القران الثالث قال ابو مسلم في كتاب الله اي فيما

اوجبه

٤١٦

اوجبه الله وحكم به والكتاب في هذا الموضع هو الايجاب والحكم كقوله تعالى
كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام كتب ربكم على نفسه الرحمة قال
القاضي هذا الوجه بعيد لانه تعالى جعل الكتاب في هذه الاية كالظرف واذا
حمل الكتاب على الايجاب لم يستقم الا على طريق المجاز ويمكن ان يجاب عنه
بانه وان كان مجازا الا انه مجاز متعارف يقال ان الامر كذا وكذا في
حكمه واما قوله يوم خلق السموات والارض فقد ذكرنا في المسئلة الثانية
وجوهًا فيما يتعلق به والاقرب ما ذكرناه في الوجه الثالث وهو ان يكون
المراد انه كتب هذا الحكم وحكم به يوم خلق السموات والمقصود بيان
ان تكون هذا الحكم حكم محكوم به من اول خلق العالم وذلك يدل على
المبالغة والتاكيد واما قوله منها اربعة حرم فقد اجمعوا على ان هذه
الاربعة منها ثلثة سرد وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم وواحد
فرد وهو رجب ومعنى الحرم ان المعصية فيها اشد عقابًا والطاعة
فيها اكثر ثوابًا والعرب كانوا يعظمونها جدا حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه لم يتعرض
له فان قيل اجزاء الزمان متشابهة فما السبب في التمييز قلنا هذا المعنى غير
مستبعد في الشرايع فان امثلته كثيرة الا ترى انه تعالى ميز البلد الحرام عن
ساير البلاد بمزيد الحرمة وميز يوم الجمعة من ساير الاسبوع بمزيد
الحرمة وميز يوم عرفة عن ساير الايام بتلك العبادة المخصوصة
وميز شهر رمضان عن ساير الشهور بمزيد التكليف وهو وجوب الصوم
فيه وميز بعض الليالي عن سايرها وهي ليلة القدر وميز بعض الاشخاص
عن ساير الناس باعطا خلعة الرسالة فاذا كان هذه الامثلة ظاهرة
مشهورة فاي استبعاد في تخصيص بعض الاشهر بمزيد الحرمة ثم نقول
لا يبعد ان يعلم الله ان وقوع الطاعة في هذه الاوقات اكثر تاثيرًا في
طهارة النفس ووقوع المعاصي فيها تاثيرًا في خبث النفس وهذا غير
مستبعد عند الحكما الا ترى انهم من صنف كتبًا في الاوقات التي ترجى
فيها اجابة الدعوة وذكروا ان تلك الاوقات المعينة حصلت فيها
اسباب توجب ذلك وسيل النبي صلى الله عليه وسلم اي الصيام
افضل فقال صلى الله عليه وسلم افضل الصيام بعد شهر رمضان صيام
شهر الله المحرم وقال من صام يومًا من اشهر الحرم كان له بكل
يوم ثلثون يومًا وكثير من الفقها غلظوا الدية على القاتل بسبب
وقوع القتل في هذه الاشهر وفيه فايدة اخرى وهي ان الطباع
مجبولة على الظلم والفساد وامتناعهم عن هذه القبايح على الاطلاق
شاق عليهم فالله سبحانه خص بعض الاوقات بمزيد التعظيم والاحترام
وخص بعض الاماكن بمزيد التعظيم والاحترام حتى ان الانسان ربما
امتنع في تلك الازمنة وفي تلك الامكنة عن القبايح والمنكرات وذلك
يوجب انواعًا من الفوايد احدها ان ترك القبايح الاوقات في تلك ...

امر مطلوب لانه ترك القبايح وثانيها انه لما تركها في تلك الاوقات فربما صار
تركها في تلك الاوقات سببا لميل طبعه الى الاعراض عنها والاحتراز منها
وثالثها ان الانسان اذا اتى بالطاعات في تلك الاوقات واعرض عن المعاصي
فيها فبعد انقضا تلك الاوقات لو شرع في القبايح والمعاصي صار شروعه فيها
سببا لبطلان ما تحمله من العنا واكد المشقة في ادا تلك الطاعات في تلك
الاوقات والظاهر من حال العاقل انه لا يرضى بذلك فيصير ذلك سببا
لاجتنابه عن المعاصي بالكلية فهذا هو الحكم في تخصيص بعض الاوقات وبعض
البقاع بمزيد التعظيم والاحترام والله اعلم ثم قال تعالى ذلك الدين القيم
وفيه بحثان الاول في قوله ذلك هو اشارة اما الى قوله ان عدة الشهور
عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب لا ازيد ولا انقص او الى قوله منها اربعة
حرم وعندي ان الاول اولى لان الكفار سلموا ان الاربعة منها حرم
الا انهم بسبب الكبيسة ربما جعلوا السنة ثلثة عشر شهرا وكانوا
يغيرون مواقع الشهور والمقصود من هذه الاية الرد على هؤلا
فوجب حمل اللفظ عليه البحث الثاني في تفسير لفظ الدين
وفيه وجوه الاول ان الدين قد يراد به الحساب يقال الكيس من
دان نفسه اي حاسبها والقيم معناه المستقيم فتفسير الاية
على هذا التقدير ذلك الحساب المستقيم الصحيح والعدل المستوي
الثاني قال الحسن ذلك الدين القيم الذي لا يبدل ولا يغير فالقيم
ههنا بمعنى القايم الدايم الذي لا يزول وهو الدين الذي فطر الناس
عليه الثالث قال بعضهم المراد ان هذا التعبد هو الدين اللازم في
الاسلام قال القاضي حمل لفظ الدين على العبادة اولى من حمله
على الحساب لانه مجاز فيها ويمكن ان يقال لفظ الدين في الاصل
هو الانقياد يقال يا من دانت له الرقاب اي انقادت والحساب
سمي دينا لانه يوجب الانقياد والعبادة تسمى دينا لانها توجب
الانقياد فلم يكن حمل هذا اللفظ على العبادة اولى من حمل على الحساب
• اهل العلم الواجب على المسلمين بحكم هذه الاية ان يعتبروا في
بيوعهم ومدد ديونهم واحوال زكاتهم وساير احكامهم السنة
العربية بالاهلة ولا يجوز لهم اعتبار السنة العجمية والرومية
ثم قال فلا تظلموا فيهن انفسكم وفيه بحثان الاول الضمير في قوله
فيهن فيه قولان الاول وهو قول ابن عباس ان المراد فلا تظلموا في
الشهور الاثني عشر انفسكم والمقصود منع الانسان من الاقدام على
الفساد مطلقا في جميع العمر والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان الضمير
في قوله فيهن عايد الى الاربعة الحرم قالوا والسبب فيه ما ذكرنا ان لبعض
الاوقات اثرا في زيادة الثواب على الطاعات والعقاب على المحظورات
والدليل على ان هذا القول اولى لوجوه الاول ان الضمير في قوله فيهن

عايد الى

عايد الى المذكور السابق فوجب عوده الى اقرب المذكورات وما ذاك الا قوله
منها اربعة حرم الثاني ان الله خص هذه الاشهر بمزيد الاحترام في
اية اخرى وهي قوله الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذه الاشيا غير جايزة في غير الحج الا انه تعالى
اكد المنع منها في هذه الايام تنبيها على زيادتها في الشرف الثالث قال
الفرا الاولى رجوعها الى الاربعة لان العرب تقول فيما بين الثلثة الى
العشرة فيهن فاذا جاوز هذا العدد قالوا فيها قال والاصل فيه ان
جمع القلة مكني عنه كما يكنى عن جماعة مونثة ويكنى عن جميع الكثرة
كما يكنى عن واحدة مونثة قال حسان

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى   واسيافنا يقطرن من نجدة دما

فقال يلمعن ويقطرن لان الاسياف والجفنات جمع قلة ولو جمع
جمع الكثرة لقال تلمع وتقطر هذا هو الاختيار ثم يجوز اجرا احدهما
مجرى الاخر كقوله النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم   بهن فلول من قراع الكتايب

فقال بهن والسيوف جمع كثرة

البحث الثاني في تفسير هذا الظلم وفيه اقوال
الاول المراد منه النسي الذي كانوا يعملونه فينقلون الحج من شهر
الذي امر الله باقامته فيه الى شهر اخر ويغيرون تكاليف الله
تعالى والثاني انه نهي عن المقاتلة في هذه الاشهر والثالث انه نهي
عن جميع المعاصي بسبب ما ذكرنا ان لهذه الاشهر مزيد اثر في تعظيم
الثواب والعقاب والاقرب عندي حمله على المنع من النسي لانه تعالى
ذكره عقيب الاية ثم قال تعالى وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم
كافة وفيه مباحث الاول قال الفرا كافة اي جميعا والكافة لا تكون
مذكرة ولا مجموعة على عدد الرجال فتقول كافين او كافات للنسوة
ولكنها كافة بالها والتوحيد لانها وان كانت على لفظ فاعلة فانها في
مذهب مصدر مثل الخاصة والعامة ولذلك لم تدخل العرب فيها الالف
واللام لانها في مذهب قولك قاموا معا وقاموا جميعا وقال الزجاج كافة
منصوب على الحال ولا يجوز ان يثنى ويجمع كما انك اذا قلت قاتلوهم عامة
لم تثن ولم تجمع وكذلك خاصة **البحث الثاني** في قوله كافة قولان
الاول ان يكون المراد قاتلوهم باجمعكم مجتمعين غير متفرقين في مقاتلة الاعدا
والثاني قال ابن عباس قاتلوهم بكليتكم ولا تحابوا بعضهم بترك القتال
كما انهم يستحلون قتال جميعكم والقول الاول اقرب حتى يصح قياس احد
الجانبين على الاخر **البحث الثالث** ظاهر قوله وقاتلوا المشركين
كافة اباحة قتالهم في جميع الاشهر ومن الناس من يقول المقاتلة
مع الكافر محرمة بدليل قوله منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن
انفسكم اي فلا تظلموا فيهن انفسكم باستحلال القتل والغارة فيهن وقد

الكافر

ذكرنا هذه المسئلة في سورة البقرة في تفسير قوله يسئلونك عن الشهر الحرام
قتال فيه ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين يريد مع اوليايه الذين يخشونه
في ادا الطاعات والاجتناب عن المحرمات قال الزجاج انه ضامن لهم النصر

قوله تعالى انما النسي زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما ليواطيوا عدة ما حرم فيحلوا ما حرم الله زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين

وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** في النسي قولان الاول التاخير قال
ابو زيد نسات الابل عن الحوض انساها نسا اذا اخرتها وانسته اذا
اخرته عنه والاسم النسية والنسيا ومنه انسى الله فلانا اجله قال ابو علي
الفارسي النسي مصدر كالنذير والنكير ويحتمل ايضا ان يكون نسيا بمعنى منسو
كقتيل بمعنى مقتول الا انه لا يمكن ان يكون المراد منه هنا المفعول لانه
ان حمل على ذلك كان معناه ان المؤخر زيادة في الكفر والمؤخر الشهر فيلزم
كون الشهر كفرا وذلك باطل المراد من النسي هنا المصدر بمعنى الانسا
وهو التاخير فكان النسي في الشهور عبارة عن تاخير حرمة شهر الى
شهر اخر ليست له تلك الحرمة وروى عن ابن كثير في طريق شبل
النسي بوزن النسع وهو المصدر الحقيقي لقولهم نسات اي اخرت وروى
عنه ايضا النسي مخففة اليا ولعله لغة في النسي بالهمزة مثل ارجيت وارجات
وروى عنه النسي مشددة اليا بغير همز وهذا على التخفيف القياسي والقول
الثاني قال قطرب النسي اصله من الزيادة يقال نسا في الاجل وانسا
اذا زاد فيه ولذلك قيل للبن النسي لزيادة الما فيه ونسيت المراة
اذا حبلت جعل الولد فيها كزيادة الما في اللبن وقيل للناقة نسائها
اي زجرتها ليزداد سيرها وكل زيادة حدثت في شي فهو نسي قال
الواحدي والصحيح هو القول الاول وهو ان اصل النسي التاخير ونسيت
المراة اذا حبلت حيضها ونسات الناقة اي اخرتها عن غيرها ليلا يصير
اختلاط بعضها ببعض مانعا من حسن السير ونسات اللبن اذا اخرته
حتى كثر الماء فيه اذا عرفت هذين القولين فنقول ان القوم علموا انهم لو رتبوا
حسابهم على السنة القمرية يقع حجهم تارة في الصيف وتارة في
الشتا فكان يشق عليهم الاسفار ولم ينتفعوا بها في المرابحات والتجارات
لان سابر الناس من ساير البلاد ما كانوا يحضرون الا في الاوقات اللايقة
الموافقة فعلموا ان بنا الامر على رعاية السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا
فتركوا ذلك واعتبروا السنة الشمسية ولما كانت السنة الشمسية زايدة
على السنة القمرية بمقدار معين احتاجوا الى الكبيسة وحصل لهم بسبب
تلك الكبيسة امران احدهما انهم كانوا يجعلون بعض السنين ثلثة عشر شهرا
بسبب اجتماع تلك الزيادات والثاني انه كان ينتقل الحج من بعض الشهور
القمرية الى غيره وكان الحج يقع في سنين في ذي الحجة وبعده في المحرم وبعده

في صفر وهكذا في الدور حتى ينتهي بعد مدة مخصوصة مرة اخرى الى ذي الحجة ٤٨٨
فحصل بسبب الكبيسة هذان الامران احدهما الزيادة على في عدد الشهور والثاني
تاخير الحاص لشهر الى شهر اخر وقد بينا ان لفظ النسي يفيد التاخر عند الاكثرين
ويفيد الزيادة عند الباقين وعلى التقديرين فانه منطبق على هذين الامرين
والحاصل من هذا الكلام ان بنا العبادات على رعاية السنة القمرية
يخل بمصالح الدنيا وبناها على السنة الشمسية يفيد رعاية مصالح الدنيا
والله تعالى امرهم من وقت ابرهيم واسمعيل ببنا الامر على رعاية السنة
القمرية وهم تركوا امر الله في رعاية السنة القمرية واعتبروا السنة
الشمسية رعاية لمصالح الدنيا واوقعوا الحج في شهر اخر سوى الاشهر الحرم فلهذا
السبب عاب الله عليهم ذلك وجعله سببا لزيادة كفرهم وانما كان ذلك
سببا لزيادة الكفر لانه تعالى لما امرهم بايقاع الحج في الاشهر الحرم ثم انهم بسبب
هذه الكبيسة اوقعوه في غير هذه الاشهر وذكروا لاتباعهم ان الذي
عملناه هو الواجب وان ايقاعه في الشهور القمرية غير واجب فكان هذا انكارا
منهم لحكم الله مع العلم به وتمردا عن طاعته وذلك يوجب الكفر باجماع المسلمين
فثبت ان عملهم في ذلك النسي يوجب زيادة في الكفر واما الحسابات التي بها يعرفون مقادير
الزيادات الحاصلة بسبب تلك الكبايس فمذكورة في الزيجات واما المفسرون
فانهم ذكروا في سبب هذا التاخير وجها اخر فقالوا ان العرب كانت تحرم الشهور
الاربعة وكان ذلك شريعة ثابتة في زمان ابرهيم واسمعيل عليهما السلام وكانت العرب
اصحاب الحروب والغارات فشق عليهم ان يمكثوا ثلثة اشهر متوالية لا يغزون
فيها وقالوا لئن توالت علينا ثلثة اشهر حرم لا نصيب فيها شيا لنهلكن فكانوا
يوخرون تحريم المحرم الى صفر فيحرمونه ويستحلون المحرم قال الواحدي واكثر
العلما على ان هذا التاخير كان بسبب من المحرم الى صفر وقال جماعة من العلما
هذا التاخير ما كان مختصا بشهر واحد بل كان حاصلا في كل الشهور وهذا
القول عندنا هو الصحيح على ما قررناه واتفق انه صلى الله عليه وسلم لما اراد الحج
في سنة الوداع عاد الحج الى ذي الحجة في نفس الامر فقال صلى الله عليه وسلم
الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا
واراد ان الاشهر الحرام رجعت الى موضعها والله اعلم **المسئلة الثانية**
قوله زيادة في الكفر معناه انه تعالى حكى عنهم انواعا من الكفر فلما ضموا اليها هذا
العمل ونحن قد بينا ان هذا العمل كفر كان ضم هذا العمل الى تلك الانواع المذكورة
سابقا من الكفر زيادة في الكفر واحتج الجبائي بهذه الاية على فساد قول من يقول
الايمان مجرد الاعتقاد والاقرار قال لانه تعالى بين ان هذا العمل زيادة في الكفر
والزيادة على الكفر يجب ان يكون كفرا فهذا العمل كفر واذا كان هذا التاخير كفرا وجب
ان يكون ضده ايمانا لان ضد الكفر يجب ان يكون ايمانا فكان ترك هذا التاخير
ايمانا وظاهر ان هذا الترك ليس بمعرفة ولا اقرار فثبت ان غير المعرفة والاقرار

قد يكون ايمانا واقول هذا الاستدلال ضعيف بينا انه تعالى اوجب عليهم ايقاع الحج
في الحرم في شهر ذي الحجة مثلا من الاشهر القمرية فاذا اعتبرنا السنة الشمسية
فربما وقع الحج في المحرم تارة وفي صفر اخرى فقولهم بان هذا الحج يجزي وانه
لا يجب عليهم ايقاع الحج في ذي الحجة انكار منهم لحكم معلوم بالضرورة كونه
من دين ابرهيم واسمعيل عليهما الصلاة والسلام فكان هذا كفرا لسبب عدم
العلم وبسبب عدم الاقرار والله اعلم اما قوله تعالى يضل به الذين كفروا
فهذه قراءة العامة وهي حسنة لاسناد الضلال الى الذين كفروا لانهم كانوا
ضالين في انفسهم فقد حسن اسناد الضلال الى الذين كفروا لانهم كانوا ضالين
مضلين لغيرهم حسن ايضا لان المضل لغيره ضال في نفسه لا محالة وقرا اهل الكوفة
يضل بضم اليا وفتح الضاد ومعناه ان كبراهم يضلونهم على هذا التاخير في الشهور
فاسند الفعل الى المفعول كقوله في هذه الاية زين لهم سوء اعمالهم اي زين لهم
ذلك حاملوهم عليه وقرا ابو عمرو في رواية من طريق ابن مقسم يضل به
الذين كفروا بضم اليا وكسر الضاد وله ثلثة اوجه احدها يضل الله به الذين
كفروا وثانيها يضل الشيطان به الذين كفروا وثالثها وهو اقواها يضل به
الذين كفروا تابعيهم والاخذين باقوالهم وانما كان هذا الوجه اقوى لانه لم يجر
ذكر الله ولا ذكر الشيطان واعلم ان الكناية في قوله به يعود الى
النسي وقوله يحلونه عاما ويحرمونه عاما فالضمير عايد الى النسي والمعنى يحلون
ذلك الانسا عاما ويحرمونه عاما قال الواحدي اي يحلون التاخير عاما
وهو العام الذي يريدون ان يقاتلوا في المحرم ويحرمون التاخير عاما
اخر وهو العام الذي يدعون المحرم على تحريمه واقول هذا التاويل انما
انما يصح اذا فسرنا النسي بانهم كانوا يوخرون المحرم في بعض السنين
دون بعض اما اذا فسرنا بالتاخير الحاصل بسبب الكبايس كان هذا التاخير
حاصلا في جميع الشهور في جميع السنين وذلك يوجب ان ينقلب الاشهر
الحرم الى الحل وبالعكس لا ان هذا انما يصح ان لو حملنا النسي على المفعول
وهو الشهر الموخر وقد ذكرنا انه يشكل لانه يقتضي ان يكون الشهر الموخر
كفروا انه غير جاير الا اذا قلنا ان المراد من النسي المنسو وهو المفعول وحملنا
قوله انما النسي زيادة في الكفر على ان المراد ان العمل الذي به يصير الشهر نسيا زيادة
في الكفر بسبب هذا الاضمار فتقوى هذا التاويل والله اعلم اما قوله ليواطيوا عدة
ما حرم الله قال قال اهل اللغة تواطوا يقال واطات فلانا على كذا اذا
وافقته عليه قال المبرد تواطا القوم على كذا اجتمعوا عليه كان كل واحد
منهم يطا صاحبه والايطا في الشعر من هذا وهو ان ياتي في القصيدة بقافيتين
على لفظ واحد ومعنى واحد قال ابن عباس انهم ما احلوا شهرا من الاشهر الحرم
الا حرموا مكانه شهرا اخر من الحلال ولم يحرموا شهرا من الحلال الا احلوا
مكانه شهرا اخر لاجل ان يكون عدد الاشهر الحرم اربعة مطابقة لما ذكره الله

فهذا هو المراد بالمواطاة ولما بين كون هذا العمل كفرا ومنكرا قال زين لهم سوء اعمالهم
والله لا يهدي القوم الكافرين قال ابن عباس والحسن يريد زين لهم
الشيطان هذا العمل والله لا يرشد كل كفار اثيم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم
بالحيوة الدنيا من الاخرة فما متاع الحيوة الدنيا في الاخرة الا قليل
وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما شرح معايب هولاء
الكفار وفضايحهم عاد الى الترغيب في مقاتلتهم فقال يا ايها الذين امنوا ما لكم
اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم وتقرير الكلام انه تعالى ذكر في الايات
السابقة اسبابا كثيرة موجبة لقتالهم وذكر منافع كثيرة تحصل في مقاتلتهم
كقوله قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم وذكر اقوالهم
المنكرة واعمالهم القبيحة في الدين والدنيا فعند هذا لا يبقى للانسان مانع من
قتالهم الا مجرد ان يخاف القتل ويحب الحياة فبين تعالى ان هذا المانع حقير
خسيس لان سعادة الدنيا بالنسبة الى سعادة الاخرة كالقطرة في
البحر وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل جهل وسفه المسئلة الثانية
المروي عن ابن عباس ان هذه الاية نزلت في غزوة تبوك وذلك لانه صلى الله
عليه وسلم لما رجع عن الطايف اقام بالمدينة فامر بجهاد الروم وكان
ذلك الوقت زمان شدة الحر وقد طابت ثمار المدينة فاهتزوا وابتعث
واستعظم الناس غزو الروم واستهابوه فنزلت هذه الاية قال
المحققون وانما استثقل الناس ذلك لوجوه احدها شدة الزمان في
الضيق والقحط وثانيها بعد المسافة والحاجة الى الاستعداد الكثير
الزايد على ما جرت به عادتهم في ساير الغزوات وثالثها ادراك الثمار بالمدينة
في ذلك الوقت ورابعها شدة الحر في ذلك الوقت وخامسها مهابة عسكر
الروم فهذه الجهات الكثيرة اجتمعت فاقتضت تثاقل الناس عن ذلك
الغزو المسئلة الثالثة يقال استنفر الامام الناس لجهاد العدو
فنفروا ينفرون نفرا ونفيرا اذا حثهم ودعاهم اليه ومنه قول النبي صلى
الله عليه وسلم اذا استنفرتم فانفروا واصل النفر الخروج الى مكان لامر هاج
عليه واسم اولئك القوم الذين يخرجون النفير ومنه قولهم فلان لا في
العير ولا في النفير وقوله اثاقلتم اصله تثاقلتم وبه قرا الاعمش ومعناه
تباطاتم ونظيره قوله تعالى فادارءتم وقوله اطيرنا وقال صاحب الكشاف
وضمن معنى الميل والاخلاد فعدي بالى والمعنى ملتم الى الدنيا وشهواتها
وكرهتم مشاق السفر ومتاعبه ونظيره اخلد الى الارض واتبع هواه
وقيل المعنى ملتم الى الاقامة بارضكم والبقاء فيها وقوله ما لكم اذا قيل لكم
وان كان في الظاهر استفهاما الا ان المراد منه المبالغة في الانكار
لقوله تعالى ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة فما متاع الحيوة الدنيا

فى الاخرة الا قليل والمعنى كانه قيل قد ذكرنا الموجبات الكثيرة الداعيه الى القتال
وقد شرحنا المنافع العظيمة التى تحصل عند القتال وبينا انواع فضايحهم وقبايحهم
التى تحمل العاقل على مقاتلتهم فاتركوا هذه الامور اليس ان معبود لم يامركم
بمقاتلتهم وتعلمون ان طاعة المعبود توجب الثواب العظيم فى الاخرة فهل يليق
بالعاقل ترك الثواب العظيم فى الاخرة لاجل المنفعة البشرية الحاصلة فى الاخرة
فى الدنيا والدليل على ان متاع الدنيا فى الاخرة قليل ان لذات الدنيا خسيسة
فى نفسها ومشوبة بالافات والبليات ومنقطعة عن قرب لا محالة ومنافع الاخرة
شريفة عالية خالصة عن كل الافات دايمة ابدية سرمدية وذلك يوجب القطع
بان متاع الدنيا فى جنب متاع الاخرة قليل حقير خسيس **المسئلة الرابعة**
اعلم ان هذه الاية تدل على وجوب الجهاد فى كل حال لانه تعالى نص على ان تثاقلهم
عن الجهاد منكر ولو لم يكن الجهاد واجبا لما كان هذا التثاقل منكرا وليس
لقايل ان يقول الجهاد انما يجب فى الوقت الذى يخاف هجوم الكفار عليه
لانه صلى الله عليه وسلم ما كان يخاف هجوم الروم عليه ومع ذلك اوجب
الجهاد معهم ومنافع الجهاد مستقصاة فى سورة ال عمران وايضا هو
واجب على الكفاية فاذا قام به البعض سقط عن الباقين **المسئلة الخامسة**
لقايل ان يقول ان قوله يا ايها الذين امنوا خطاب مع كل المومنين ثم قال
مالكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم فهذا يدل على ان كل المومنين
كانوا متثاقلين فى ذلك التكليف وذلك التثاقل معصية فهذا يدل
على اطباق كل الامة على المعصية وذلك يقدح فى ان اجماع الامة حجة
والجواب ان خطاب الكل لارادة البعض مجاز مشهور فى القران وفى ساير انواع
الكلام كقوله اياك اعنى واسمعى يا جاره **قوله تعالى الا تنفروا يعذبكم عذابا
اليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شئ قدير**
اعلم انه تعالى لما رغبهم فى الاية الاولى فى الجهاد بناء على الترغيب فى ثواب
الاخرة رغبهم فى هذه الاية بناء على انواع اخر من الامور المقوية للدواعى
وهى ثلثة انواع الاول قوله ويستبدل قوما غيركم عذابا اليما واعلم انه يحتمل
ان يكون المراد منه عذاب الدنيا وان يكون المراد منه عذاب الاخرة وقال
ابن عباس استنفر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس فتثاقلوا فامسك الله
عنهم المطر وقال الحسن الله اعلم بالعذاب الذى كان ينزل عليهم وقيل المراد
منه عذاب الاخرة فان الاليم لا يليق الا به وقيل انه تهديد بكل الاقسام
وهى عذاب الدنيا وعذاب الاخرة وقطع منافع الدنيا ومنافع الاخرة
الثانى قوله ويستبدل قوما غيركم والمراد تنبيههم على انه تعالى متكفل
بنصره على اعدايه فان سارعوا معه الى الخروج حصلت النصرة بهم وان
تخلفوا وقعت النصرة بغيرهم وحصل العتب عليهم لئلا يتوهموا ان غلبة
اعدا الدين وعز الاسلام لا يحصل الا بهم وليس فى النص دلالة على

٤٩٠
ان ذلك الغير من هم ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه
فسوف ياتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ثم اختلف المفسرون فقال ابن عباس هم
التابعون وقال سعيد بن جبير ابنا فارس وقال ابو روق هم اهل اليمن وهذه
الوجوه ليست تفسيرا للاية لان الاية ليس فيها اشعار بها بل حمل لذلك
الكلام المطلق على صورة معينة شاهدوها وقال الاصم معناه انه يخرجه
من بين اظهركم وهو المدينة قال القاضى هذا ضعيف لان اللفظ لا دلالة
فيه على انه صلى الله عليه وسلم ينتقل من المدينة الى غيرها فلا يمتنع
ان يظهره الله فى المدينة اقواما يعينونه على الغزو ولا يمتنع ان
يعينه باقوام من الملئكة ايضا حال كونه هناك والنوع الثالث
قوله ولا تضروه شيئا والكناية فى قول الحسن يرجع الى الله
اى لا تضروا الله لان الله غنى عن العالمين وفى قول الباقين
يعود الى الرسول اى لا تضروه لان الله على كل شئ قدير
عصمه عن الناس ولان الله لا يخذله ان تثاقلتم عنه ثم قال والله
على كل شئ قدير وهو تنبيه على شدة الزجر من حيث انه تعالى قادر
لا يجوز عليه العجز فاذا توعد بالعقاب فعل **المسئلة السادسة** قال
الحسن وعكرمة هذه الاية خطاب لمن استنفروهم منسوخة بقوله
وما كان المومنون لينفروا كافة قال المحققون الصحيح ان هذه
الاية خطاب لمن استنفره رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلم ينفروا وعلى هذا التقدير فلا نسخ **المسئلة السابعة**
قال الجبائى هذه الاية تدل على وعيد اهل الصلاة حيث بين ان
المومنين ان لم ينفروا يعذبهم عذابا اليما وهو عذاب النار فان
ترك الجهاد لا يكون من المومنين فيبطل بذلك قول المرجيه
ان اهل الصلاة لا وعيد لهم واذا ثبت الوعيد عليهم فى
ترك الجهاد فكذا فى غيره لانه لا قايل بالفرق واعلم ان مسئلة
الوعيد ذكرناها بالاستقصا فى سورة البقرة **المسئلة الثامنة**
قال القاضى هذه الاية دالة على وجوب الجهاد سواء كان مع الرسول
عليه الصلاة والسلم اولا معه لانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا ما لكم
اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله ولم ينص على ان ذلك القايل هو الرسول
عليه الصلاة والسلم فان قالوا فيجب ان يكون المراد لقوله تعالى ويستبدل
قوما غيركم ولقوله ولا تضروه شيئا اذ لا يمكن ان يكون المراد بذلك
الا الرسول عليه الصلوة والسلم قلنا خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم
اولها على ما قررناه فى اصول الفقه **قوله تعالى الا تنصروه فقد
نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثانى اثنين اذ هما فى الغار اذ يقول
لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده**

بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي
العليا والله عزيز حكيم اعلم ان هذا ذكر طريق آخر في ترغيبهم
في الجهاد وذلك لانه تعالى لما ذكر في الاية الاولى انهم ان لم ينفروا الم
يضروه شيئا فبين في هذه الاية ما يجري مجرى التفسير لذلك فانهم
ان لم ينفروا باستنفاره ولم يشتغلوا بنصرته فان الله ينصره بدليل
ان الله نصره وقواه حال ما لم يكن معه الا رجل واحد فههنا اولى
وفي الاية آ مسايل المسئلة الاولى لقايل ان يقول كيف يكون قوله فقد
نصره الله جوابا للشرط وجوابه ان التقدير الا تنصروه فسينصره من نصره
حين ما لم يكن معه الا رجل واحد ولا اقل من واحد والمعنى ان الله ينصره
الان كما نصره في ذلك الوقت المسئلة الثانية اذ اخرجه الذين كفروا يعني
قد نصره الله في الوقت الذي لخرج من مكة وقوله ثاني اثنين نصب على الحال
اي في الحال التي كان فيها ثاني اثنين وتفسير قوله سبق في قوله ثالث
ثلثة وتحقيق القول انه اذا حضر اثنان فكل واحد منهما يكون ثانيا من ذلك
الاخر فلهذا السبب قالوا يقال فلان ثاني اثنين اي هو احدهما قال صاحب
الكشاف وقرئ ثاني اثنين بالسكون وقوله اذ هما بدل من قوله اذ اخرجه
والغار نقب عظيم في الجبل وكان ذلك الجبل يقال له ثور في يمنى مكة هو
على مسير ساعة مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه مع ابي بكر
ثلثا وقوله اذ يقول بدل ثاني المسئلة الثالثة ذكروا ان هو
قريشا ومن بمكة من المشركين تعاقدوا على قتل رسول الله صلى الله
عليه وسلم فنزل واذ يمكر بك الذين كفروا فهم ان يهتن فامره الله ان يخرج
هو وابو بكر الى الغار فالمراد من قوله اذ اخرجه الذين كفروا هموا انهم
جعلوه كالمضطر الى الخروج وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم
اول الليل الى الغار وامر عليا ان يضطجع على فراشه ليمنعهم السواد
من طلبه حتى يبلغ هو وصاحبه الى ما امر الله به فلما وصلا الى الغار هو
دخل ابو بكر الغار اولا يلتمس ما في الغار فقال له الرسول صلى الله
عليه وسلم ما لك فقال بابي انت وامي الغيران ماوى السباع والهوام
فان كان فيه شي كان لابي بكر وكان في الغار حجر فوضع عقبه عليه
لئلا يخرج منه يوذي الرسول فلما طلب المشركون الاثر وقربوا بكى ابو بكر
خوفا على رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم فقال صلى الله عليه وسلم
لا تحزن ان الله معنا قال ابو بكر وابو بكر ان الله لمعنا فقال الرسول
صلى الله عليه وسلم نعم فجعل يمسح الدموع عن خده وروي عن الحسن انه
كان اذا ذكر بكاء ابي بكر بكى واذا ذكر مسحه الدموع مسح هو الدموع عن
خده وقيل لما طلع المشركون فوق الغار اشفق على رسول الله هو
صلى الله عليه وسلم وقال ان تصب اليوم ذهب دين الله

فقال صلى

491 فقال صلى الله عليه وسلم ما ظنك باثنين الله ثالثهما وقيل لما دخل
الغار وضع ابو بكر ثمامه على باب الغار وبعث الله حمامتين فباضتا
في اسفله والعنكبوت نسجت عليه فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم اللهم اعم ابصارهم فجعلوا يترددون
حول الغار ولا يرون احدا المسئلة الرابعة دلت هذه الاية
على فضل ابي بكر رضي الله عنه من وجوه الاول انه صلى الله عليه
وسلم انما ذهب الى الغار لاجل انه كان يخاف الكفار من ان يقدموا
على قتله فلولا انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا على باطن ابي بكر
بانه من المومنين المحقين الصادقين الصديقين والا لما صحبه في ذلك
الموضع لانه لو جوز ان يكون باطنه بخلاف ظاهره مخافة من ان
يدل عليه اعداه وايضا لخافه من ان يقدم هو على قتله فلما هو
استخلصه لنفسه في تلك الحالة دل على انه كان قاطعا بان باطنه
على وفق ظاهره الثاني ان الهجرة كانت باذن الله تعالى وكان
في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم جماعة من المخلصين
وكانوا في النسب الى شجرة الرسول الله صلى الله عليه وسلم اقرب
من ابي بكر فلولا ان الله تعالى امره بان يستصحب ابا بكر في تلك الواقعة هو
الصعبة الهايلة والا لكان الظاهر ان لا يخصه بهذه الصحبة وتخصيص الله
تعالى بهذا التشريف دل على منصب عال له في الدين الثالث ان كل
من سوى ابي بكر فارق رسول الله صلى الله عليه وسلم اما هو فما سبق
رسول الله صلى الله عليه وسلم كغيره وما تخلف عنه كغيره بل
صبر على موانسته وملازمته وخدمته عند هذا الخوف الشديد الذي لم
يبق معه فيه احد غيره وذلك يوجب الفضل العظيم له والرابع انه تعالى
سماه ثاني اثنين ثاني محمد حال كونهما في الغار والعلما بينوا انه كان ثاني
محمد صلى الله عليه وسلم في اكثر المناصب الدينية فانه صلى الله عليه و
سلم لما ارسل الى الخلايق وعرض الاسلام على ابي بكر امن ابو بكر وعرض الايمان
على طلحة والزبير وعثمن بن عفان وجماعة اخرين من اجل الصحابة والكل امنوا
على يديه ثم انه جابهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ايام قلايل
فكان هو رضي الله عنه ثاني اثنين في الدعوة الى الله تعالى وايضا كلما
وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزو كان يقف ابو بكر في خدمته هو
ولا يفارقه فكان ثاني اثنين هناك في المواقف كلها وكلما رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقف خلفه فكان ثاني اثنين في الموا هناك وكلما جلس رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان ثاني اثنين هناك في مجلسه ولما مرض رسول الله صلى الله
عليه وسلم قام مقامه في الامامة في الصلوة فكان ثاني اثنين هناك
ولما توفي دفن بجنب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ثاني اثنين

هناك ايضا وطعن بعض الحمقى من الروافض في هذا الوجه فقال كونه ثاني
اثنين لرسول الله لا يكون اعظم من كون الله رابعا لكل ثلثة في قوله تعالى
ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ثم ان هذا الحكم
عام في حق الكفار والمؤمنين فلم يكن هذا المعنى من الله تعالى دالا على
على فضيلة الانسان فلان لا يدل من النبي صلى الله عليه وسلم
على فضل الانسان كان اولى والجواب ان هذا تعسف بارد لان
المراد هناك كونه تعالى الكل بالعلم والتدبير وكونه مطلعا على ضمير كل
احد ماهمنا المراد بكونه ثاني اثنين تخصيصه بهذه الصفة في معرض
التعظيم وايضا قد دللنا بالوجوه الثلثة المتقدمة على ان يكون معه
في هذا الموضع دليل قاطع على انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا
بان باطنه كظاهره فاين احدا لبابين من الاخر والوجه
الخامس من التمسك بهذه الاية ماجا في الاخبار ان
ابا بكر لما حزن قال صلى الله عليه وسلم ما ظنك باثنين الله
ثالثهما ولا شك ان هذا منصب علي ودرجة رفيعة واعلم
ان الروافض في الري كانوا اذا حلفوا قالوا وحق خمسة سادسهم
جبريل وارادوا به ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان
قاطعا بان باطنه وعليا وفاطمة والحسن والحسين احتجبوا تحت
عباة يوم المباهلة فجا جبريل وجعل نفسه سادسا لهم فذكروا
للشيخ الامام الوالد رحمة الله ان القوم هكذا يقولون فقال رحمة الله
لهم بما هو خير منكم بقوله وحق ثاني اثنين ثالثهما ومن المعلوم بالضرورة
ان هذا افضل واكمل الوجه السادس انه تعالى وصف ابا بكر بكونه
صاحبا للرسول صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كمال الفضل
قال الحسين والفضل البجلي من انكر ان يكون ابو بكر رضي الله عنه
صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كافرا لان الامة مجمعة
على ان المراد من قوله اذ يقول لصاحبه هو ابو بكر رضي الله عنه
وذلك يدل على ان الله وصفه بكونه صاحبا له اعترضوا وقالوا
ان الله تعالى وصف الكافر بكونه صاحبا للمؤمن وهو قوله
قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب
والجواب ان هناك وان وصفه بكونه صاحبا له اردفه
بما يدل على الاهانة والاذلال وهو قوله اكفرت اما ههنا
بعد ان وصفه ذكر ما يدل على الاجلال والتعظيم وهو قوله لا
تحزن ان الله معنا فاي مناسبة بين البابين لولا فرط العداوة
الوجه السابع في دلالة هذه الاية على فضل ابي بكر رضي الله عنه
قوله لا تحزن ان الله معنا ولا شك ان المراد من هذه المعية

بالحفظ

٤٩٢

بالحفظ والنصرة والحراسة والمعونة وبالجملة فالرسول
عليه الصلوة والسلام شرك بين نفسه وبين ابي بكر
في هذه المعية فان حملوا هذه المعية على وجه فاسد لزمهم ادخال
الرسول صلى الله عليه وسلم فيه وان حملوها على محمل رفيع
شريف لزمهم ادخال ابي بكر رضي الله عنه فيها ونقول بعبارة
اخرى دلت الاية على ان ابا بكر رضي الله عنه كان معه وكل من
كان الله معه فانه يكون من المتقين المحسنين لقوله
تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون والوجه
الثامن في تقرير هذا المطلوب ان قوله تعالى ان الله معنا يدل
على كونه ثاني اثنين في الشرف الحاصل من هذه المعية كما كان
اثنين اذ هما في الغار وذلك ايضا مناصب في غاية الشرف
والوجه التاسع ان ابا بكر رضي الله عنه بعد ذلك قبل الموت
وعند الموت وبعد الموت والوجه العاشر قوله فانزل سكينته
عليه ومن قال الضمير في قوله عليه عايد الى الرسول فهذا باطل
الوجه الاول ان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات واقرب
المذكورات المتقدمة في هذه الاية هو ابو بكر رضي الله عنه
لانه تعالى قال اذ يقول لصاحبه والتقدير اذ يقول محمد
لصاحبه ابي بكر لا تحزن وعلى هذا التقدير فاقرب والخوف
المذكورات السابقة هو ابو بكر فوجب عود الضمير اليه والثاني
ان الحزن والخوف كان حاصلا لابي بكر لا للرسول عليه الصلوة
والسلام فانه عليه الصلوة والسلام كان آمنا ساكن القلب بما
وعده الله ان ينصره على قريش فلما قال لابي بكر لا تحزن
صار آمنا فصرف السكينة الى ابي بكر ليصير ذلك سببا
لزوال خوفه اولى من صرفها الى الرسول صلى الله عليه وسلم
مع انه قبل ذلك ساكن القلب قوي النفس الثالث لو كان
المراد انزل السكينة على الرسول لوجب ان يقال ان الرسول
كان قبل ذلك خايفا ولو كان الامر كذلك لما امكنه ان يقول
لابي بكر ان الله معنا فمن كان خايفا كيف يمكنه ان يزيل الخوف عن
قلب غيره ولو كان الامر على ما قالوه لوجب ان يقال فانزل الله
سكينته عليه فقال لصاحبه لا تحزن ولما لم يكن كذلك بل ذكر
اولا انه عليه الصلوة والسلام قال لصاحبه لا تحزن ثم ذكر بفا
التعقيب نزول السكينة وهو قوله فانزل الله سكينته عليه
علمنا ان نزول هذه السكينة مسبوق بحصول السكينة في قلب

الرسول الصلوة والسلام ومتى كان الامر كذلك وجب ان تكون هذه
السكينة نازلة على قلب ابى بكر فان قيل وجب ان يكون قلبه فانزل
الله سكينته عليه المراد منه انه انزل سكينته الرسول صلى الله عليه
وسلم والدليل عليه انه عطف عليه قوله وايده بجنود لم تروها وهذا
لا يليق الا بالرسول عليه الصلوة والسلام والمعطوف عليه يجب كونه
مشاركا للمعطوف عليه فلما كان هذا المعطوف عايدا الى الرسول
وجب في المعطوف ايضا ان يكون عايدا الى الرسول صلى الله عليه
وسلم قلنا هذا ضعيف لان قوله وايده بجنود لم تروها اشارة
الى قصة بدر وهو معطوف على قوله فقد نصره الله وتقدير الاية
الا تنصروه فقد نصره الله في واقعة الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن
ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده بجنود لم تروها في
واقعة بدر واذا كان الامر كذلك فقد سقط هذا السؤال
الوجه الحادي عشر من الوجوه الدالة على فضل ابى بكر رضي الله
عنه من الاية اطباق الكل على ان ابا بكر هو الذي اشترى
الراحلة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى ان عبد
الرحمن بن ابى بكر واسما بنت ابى بكر هما اللذان كانا ياتيانهما
بالطعام روى انه عليه السلام قال لقد كنت انا وصاحبى في
بضعة عشر يوما وليس لنا طعام الا التمر وذكروا ان جبريل
اتاه وهو جايع فقال هذه اسما قد اتتك بحيسة ففرح رسول
الله صلى الله عليه وسلم وعلى ان عبد الرحمن ابن ابى بكر هو الذي اشترى
الراحلة بذلك واخبر ابا بكر رضي الله عنه ولما امر الله
رسوله صلى الله عليه وسلم بالخروج الى المدينة اظهره لابى
بكر فامر ابنه عبد الرحمن ان يشتري جملين في رحلين وكسوتين
ويفضل احدهما للرسول صلى الله عليه وسلم فلما قربا من المدينة
وصل الخبر الى الانصار فخرجوا مسرعين فخاف ابو بكر انهم
لا يعرفون الرسول عليه الصلوة والسلام فالبس رداء رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثوبه ليعرفوا ان الرسول هو هو فلما دنوا
خروا له سجدا فقال لهم اسجدوا لربكم واكرموا
اخاكم ثم اناخت ناقته بباب ابى ايوب روينا هذه
الروايات من تفسير ابى بكر الاصم والوجه الثاني
عشر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دخل المدينة
ماكان معه الا ابو بكر والانصار ما راوا مع رسول الله صلى الله

عليه وسلم

٤٩٣٠ عليه وسلم الا ابا بكر وذلك يدل على انه كان يصطفيه لنفسه من بين اصحابه
في السفر والحضر وان اصحابنا زادوا عليه وقالوا لما لم يحضر معه في ذلك
السفر لزم ان لا يكون وصيه على امته الا ابو بكر وان لا يبلغ ما حدث من
الوحي والتنزيل في ذلك الطريق الى امته الا ابو بكر وكل ذلك يدل
على الفضايل العالية والدرجات الرفيعة لابى بكر رضي الله عنه
واعلم ان الروافض احتجوا بهذه الاية وبهذه الواقعة
على الطعن في ابى بكر رضي الله عنه من وجوه ضعيفة حقيرة
جارية مجرى اخفا الشمس بكف من طين فالاول قالوا انه عليه الصلوة و
السلام عنه وان كان خطا قال لابى بكر لا تحزن فذلك الحزن
ان كان حقا فكيف نهى الرسول عليه السلام عنه وان كان
لزم ان يكون ابو بكر مذنبا وعاصيا في ذلك الحزن والثاني قالوا
كما احتمل ان يقال انه استخلصه لنفسه لانه كان يخاف منه انه
لو تركه في مكة ان يدل الكفار عليه وان يوقفهم على اسراره
ومعايبه فاخذه مع نفسه رفيقا لهذا السر والثالث انه وان
دلت هذه الحالة على فضل ابى بكر الا انه امر عليا بان يضطجع
على فراشه ومعلوم ان الاضطجاع على فراش رسول الله صلى الله
عليه وسلم في مثل تلك الليلة الظلما مع كون الكفار قاصدين قتل
رسول الله صلى الله عليه وسلم تعريض النفس للفدا فهذا العمل
من على اعلى واعظم من كون ابى بكر صاحبا للرسول صلى الله عليه وسلم
فهذه جملة ما ذكروه في ذلك الباب والجواب عن الاول ان ابا على الجبائى
لما حكى عنهم تلك الشبهة قال فيقال لهم يجب في قوله تعالى
لموسى عليه السلام لا تخف انك انت الاعلى ان يدل على انه كان عاصيا
في خوفه وذلك طعن في الانبيا ويجب في قوله تعالى في ابراهيم
حيث قالت الملايكة له لا تخف في قصة العجل المشوى مثل ذلك
في قولهم للوط لا تخف ولا تحزن انا منجوك واهلك مثل ذلك
فان قالوا اليس انه تعالى قال والله يعصمك من الناس فكيف خاف
مع سماع نزولها وايضا فهب انه كان امنا على عدم القتل ولكنه
ماكان امنا من الضرب والجرح والايلام الشديد والعجب منهم
فانا لو قدرنا ان ابا بكر ما كان خايفا لقالوا انه فرح بسبب وقوع
الرسول صلى الله عليه وسلم في البلاء ولما خاف وبكى قالوا هذا
السؤال الركيك وذلك يدل على انهم لا يطلبون الحق انما مقصودهم
هم محض الطعن والجواب عن الثاني ان الذي قالوا احسن من

شبهات السوفسطائية فان ابابكر لو كان قاصداله لصاح
بالكفار عند وصولهم الى باب الغار وقال لهم نحن هيهنا
ولقال لهم ابنه عبد الرحمن واسما للكفار نحن نعرف مكان
محمد فندلكم عليه ونسا لا لله العصمة من عصبية تحمل الانسان
على مثل هذا الكلام والجواب عن الثالث انا لا ننكر ان اضطجاع
على ابن ابى طالب كرم الله وجهه فى تلك الليلة على فراش رسول
الله صلى الله عليه وسلم طاعة عظيمة ومنصب رفيع الا انا ندعى
ان مصاحبة ابى بكر رضى الله عنه مع الرسول عليه السلام
اعلى منه واشرف ويدل عليه وجوه الاول ان ابابكر كان
حاضرًا فى خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى كان غائبا
والحاضر اعلى حالًا من الغائب الثانى ان عليا ما تحمل المحنة
الا فى تلك الليلة اما بعدها لما عرفوا ان محمدًا غاب تركوه ولم
يتعرضوا له ما ابو بكر رضى الله عنه فانه بسبب كونه
مع محمد عليه الصلوة والسلام ثلثة ايام فى الغار
كان فى اشد اسباب المحنة وكان بلاؤه اشد الثالث
ان ابابكر رضى الله عنه كان مشهورًا فيما بين الناس بانه
يرغب الناس فى دين محمد عليه الصلوة والسلام ويدعوهم
اليه وشاهدوا منه انه دعا جمعًا من اكابر الصحابة رضوان الله
عليهم الى ذلك الدين وانهم انما قبلوا ذلك الدين لسبب
دعوته وكان يخاصم الكفار بقدر الامكان وكان يذب
عن الرسول صلى الله عليه وسلم بالنفس والمال واما على ابن
ابى طالب رضى الله عنه فانه كان فى ذلك الوقت صغير السن
وما ظهر عنه لا دعوة بالدليل والحجة ولا جهاد بالسيف
والسنان لان محاربته مع الكفار انما ظهرت عنه لا بعد
انتقالهم الى المدينة بمدة فحال الهجرة ما ظهر منه شىء من
هذه الاحوال واذا كان كذلك كان غضب الكفار على
على ابى بكر رضى الله عنه لا محالة اشد من غضبهم على على ولهذا
السبب فانهم لما عرفوا ان المضطجع على ذلك الفراش هو
لم يتعرضوا له البتة ولم يقصدوه بضرب ولا الم فعلمنا ان خوف
ابى بكر رضى الله عنه على نفسه فى خدمة محمد اشد من خوف على فكانت
تلك الدرجة افضل واكمل هذا ما نقوله فى هذا الباب

على سبيل

على سبيل الاختصار اما قوله تعالى وايده بجنود لم تروها
فاعلم ان تقدير الاية ان يقال الا تنصروه فقد نصره الله بدليل صورتين
الصورة الاولى انه نصره فى واقعة الهجرة اذا
اخرجه الذين كفروا ثانى اثنين اذ هما فى الغار اذ يقول
لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه والصورة
الثانية واقعة بدر وهى المراد بقوله وايده بجنود لم تروها معطوف
على قوله فقد نصره الله اذا اخرجه الذين كفروا ثم قال وجعل
كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا وهى قول لا اله الا
الا الله قال الواحدى والمعنى انه تعالى جعل يوم بدر
كلمة الشرك سافلة دنية حقيرة وكلمة الله هى العليا وهى
قول لا اله الا الله قال الواحدى والاختيار فى قوله وكلمة
الله بالرفع وهى قراءة العامة على الاستيناف قال الفراء ويجوز
وكلمة الله بالنصب ولا احب هذه القراءة لانه لو نصبها
لكان الاجود ان يقال وكلمته هى العليا الا ترى انك تقول
اعتق ابوك غلامه ولا تقول اعتق غلام ابوك ثم قال والله
عزيز حكيم اى قاهر غالب لا يفعل الا الصواب قوله تعالى
انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا باموالكم وانفسكم ذلكم
خير لكم ان كنتم تعلمون اعلم انه تعالى لما
توعد من لا ينفر مع الرسول صلى الله عليه وسلم وضرب له
من الامثال ما وصفنا اتبعه بهذا الامر الجزم فقال انفروا
خفافا وثقالا والمراد انفروا سواء كنتم على الصفة التى يخف عليكم
الجهاد او على الصفة التى يثقل وهذا الوصف يدخل تحت
قوله اقسام كثيرة وللمفسرين ذكروها فالاول خفافا النفور
لنشاطكم له وثقالا عنه لمشقته عليكم الثانى خفافا لقلة
عيالكم وثقالا لكثرتها الثالث خفافا من السلاح وثقالا منه
الرابع ركبانا ومشاة الخامس شبانا وشيوخا السادس داخل
مهازيل وسمانا السابع صحاحًا ومراضًا والصحيح ما ذكرنا ان الكل
داخل فيه لان الوصف المذكور وصف كلى يدخل فيه هذه الجزئيات
فان قيل اتقولون ان هذا الامر يتناول جميع الناس
حتى المرضى والعاجزين قلنا ظاهره يقتضى ذلك عن
ابن ام مكتوم انه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم
على انا ابعد على ان انفر قال ما انت الا خفيف او ثقيل فرجع الى

اهله ولبس سلاحه ووقف بين يديه فنزل ليس على الاعمى حرج
وقال مجاهد ان ابا ايوب شهد بدرًا مع الرسول صلى الله
عليه وسلم ولم يتخلف عن غزوات المسلمين ويقول قال
الله انفروا خفافًا وثقالًا فلا احدنى الا خفيفًا او ثقيلًا
وعن صفوان بن عمرو قال كنت واليًا على حمص فلقيت
شيخًا قد سقط حاجباه من اهل دمشق على راحلته يريد
الغزو قلت يا عم معذور عند الله فرفع حاجبيه وقال
يا ابن اخي استنفرنا الله خفافًا وثقالًا الا انه من احبه ابتلاه
وعن الزهري خرج سعيد بن المسيب الى الغزو وقد ذهبت
احدى عينيه فقيل انك عليل صاحب ضرر فقال استنفر الله
الخفيف والثقيل فان عجزت عن الجهاد كثرت السواد وحفظت
المتاع وقيل للمقداد بن الاسود وهو يريد الغزو انت
معذور فقال اتت علينا سورة براة انفروا خفافًا وثقالًا
واعلم ان القائلين بهذا القول الذي قررناه يقولون هذه
الاية صارت منسوخة بقوله تعالى ليس على الاعمى حرج وقال
عطا الخراساني منسوخ بقوله وما كان المؤمنون
لينفروا كافة ولقايل ان يقول اتفقوا على ان هذه
الايات نزلت في غزوة تبوك واتفقوا على انه عليه الصلوة
والسلام خلف النسا والرجال اقوامًا وذلك يدل على ان
هذا الوجوب ليس على الاعيان التخلف واما ابتدا الى
طريقة اقامة العذر في التخلف ثم بين تعالى انهم
يهلكون انفسهم بسبب ذلك الكذب والنفاق
وهذا يدل على الايمان الكاذبة توجب الهلاك
ولهذا قال عليه الصلاة والسلام اليمين الغموس
تدع الديار بلاقع المسئلة الثالثة دلت
الاية على ان قوله انفروا خفافًا وثقالًا انما يتناول
من كان قادرًا متمكنًا اذ لو لم يكن الاستطاعة عذرًا
في التخلف المسئلة الرابعة استدل ابو علي الجبائي

بهذه الاية

بهذه الاية على بطلان ان الاستطاعة مع الفعل فقال
لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يخرج الى
القتال لم يكن مستطيعًا للقتال ولو كان الامر كذلك
كانوا صادقين في قولهم ما كنا نستطيع ذلك ولما
كذبهم الله في هذا القول علمنا ان الاستطاعة قبل الفعل
واستدل الكعبي بهذا الوجه ايضا وسال نفسه لا يجوز ان
يكون المراد انه ما كان لهم زاد وراحلة وما اراد
دوابهم نفس القدرة واجاب ان كل نازل لا راحلة
له تعذر في ترك الخروج فمن الاستطاعة اولى بالعذر
وايضا الظاهر من الاستطاعة قوة البدن دون وجود
المال واذا اريد به المال فانما يراد لانه يعين على ما يفعله الانسان
بقوة البدن فلا معنى لترك الحقيقة من ضرورة واجاب
اصحابنا بان المعتزلة مسلموا ان القدرة على لا تتقدم
الا بوقت واحد فاما ان تتقدم عليه باوقات كثيرة
فذلك ممتنع فان الانسان الجالس في المكان لا يكون قادرًا
في هذا الزمان ان يفعل فعلا في مكان بعيد عنه بل انما يقدر على
ان يفعل في المكان الملاصق لمكانه فاذا ثبت ان القدرة عند
القوم لا تتقدم الفعل الا بزمان واحد فالقوم الذين تخلفوا
عن رسول الله ما كانوا قادرين على اصول المعتزلة
فيلزمهم من هذه الاية ما الزموه علينا وعند هذا اجب علينا
وعليهم ان نحمل الاستطاعة على الزاد والراحلة وحينئذ يسقط
الاستدلال المسئلة الخامسة قالوا الرسول عليه الصلوة
والسلام اخبر عنهم انهم سيحلفون وهذا اخبار عن غيب
في المستقبل والامر لما وقع كما اخبر وكان هذا اخبارًا عن الغيب
فكان معجزًا قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى
يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين اعلم انه تعالى

بين بقوله لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك
انه تخلف قوم من ذلك الغزو ليس فيه بيان ان ذلك التخلف كان
باذن الرسول ام لا فلما قال بعده عفا الله عنك لم اذنت
لهم دل هذا على ان منهم من تخلف باذنه وفيه مسايل

المسيلة الاولى احتج بعضهم بهذه الاية على صدور
الذنب من الرسول صلى الله عليه وسلم من وجهين الاول انه
انه تعالى قال عفا الله عنك والعفو يستدعي سابقة ذنب
والثاني انه تعالى قال لم اذنت لهم وهذا استفهام
بمعنى الانكار فدل هذا على ان ذلك الاذن كان معصية وذنبا
قال قتادة وعمرو بن ميمون اثنان فعلهما الرسول
لم يومر بشيء منهما اذنه للمنافقين واخذه الفداء من الاسارى
فعاتبه الله كما تسمعون والجواب عن الاول لا نسلم ان قوله
عفا الله عنك يوجب الذنب ولم لا يجوز ان يقال ان ذلك
يدل على مبالغة الله في تعظيمه وتوقيره كما يقول الرجل لغيره
اذا كان معظما عنده عفا الله عنك يوجب الذنب وما صنعت
في امري ورضي الله عنك ما جوابك عن كلامي وعافاك الله ما
عرفت حقي فلا يكون من هذا الكلام الا مزيد التبجيل والتعظيم
وقال علي بن الجهم فيما يخاطب به المتوكل وقد امر بنفسه

عفا الله عنك الا حرمة ... بجود بفضلك ابن العلاء
الم تر عبدا عدا طوره ... ومولى عفا ورشدا اهدى
اقلني اقالك من لم يزل ... يقيل ويصرف عنك الاذى

والجواب عن الثاني ان نقول لا يجوز ان يكون المراد بقوله
لم اذنت لهم الانكار لانا نقول اما ان يكون صدر عن الرسول
ذنب في هذه الواقعة او لم يصدر عنه ذنب فان قلنا انه
ما صدر عنه ذنب امتنع على هذا التقدير ان نقول قوله
لم اذنت لهم انكارا عليه وان قلنا انه كان قد صدر عنه ذنب
فقوله عفا الله عنك يدل على حصول العفو منه وبعد حصول

العفو

العفو يستحيل ان يتوجه الانكار عليه فثبت ان على جميع المقادير
يمتنع ان يقال ان قوله لم اذنت لهم يدل على كون الرسول مذنبا
وهذا جواب شاف قاطع وعند هذا يحمل قوله لم اذنت لهم على
ترك الاولى والاكمل لا سيما هذه الواقعة كانت من جنس ما
يتعلق بالحروب ومصالح الدنيا المسيلة الثانية
من الناس من قال ان الرسول صلى الله عليه وسلم
كان يحكم بمقتضى الاجتهاد في بعض الوقايع واحتجوا
عليه بان قوله فاعتبروا يا اولي الابصار امر لاولي الالباب
بالاعتبار والاجتهاد والرسول كان سيدا لهم وكان
داخلا تحت هذا الامر ثم اكدوا ذلك بهذه الاية فقالوا اما
ان يقال انه تعالى اذن له في ذلك الاذن او منعه عنه وما اذن له
فيه وما منعه عنه فالاول باطل والا امتنع ان يقول له لم اذنت
لهم والثاني باطل ايضا لان على هذا التقدير يلزم ان يقال انه
حكم بغير ما انزل الله فيلزم دخوله تحت قوله ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فاولئك هم
الفاسقون فاولئك هم الظالمون وذلك باطل بصريح العقل
فلم يبق الا القسم الثالث وهو انه عليه الصلوة والسلام اذن في تلك
الواقعة من تلقاء نفسه فاما ان يكون مبنيا على الاجتهاد وما كان
كذلك والاول باطل لانه حكم بمجرد التشهي وهو باطل لقوله
تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات
فلم يبق الا انه عليه الصلاة والسلام كان يحكم بمقتضى الاجتهاد
فان قيل فهذا بان يدل على انه لا يجوز له الحكم بالاجتهاد اولى
لانه تعالى منعه من هذا الحكم بقوله لم اذنت لهم قلنا انه تعالى ما منعه
من ذلك الاذن مطلقا لانه قال حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم
الكاذبين والحكم الممدود الى غاية بكلمة حتى يجب انتهاؤه عند
حصول تلك الغاية فهذا يدل على صحة قولنا فان قالوا فلم لا يجوز
ان يكون المراد من ذلك التبيين بطريق الوحي قلنا ما ذكرتموه
محتمل الا على التقدير الذي ذكرناه يصير تكليفه ان لا يحكم البتة وان
يصبر حتى ينزل الوحي ويظهر النص فلما ترك ذلك كان
ذلك كبيرة على التقدير الذي ذكرناه كان ذلك الخطا واقعا في

ايضا

الاجتهاد فدخل تحت قوله ومن اجتهاد فاخطا فله اجر واحد فكان
حمل الكلام عليه اولى المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على
وجوب الاحتراز عن العجلة ووجوب التثبت والتانى وترك
الاغترار بظواهر الامور والمبالغة فى التفحص حتى يمكنه ان يعامل
كل فريق بما يستحقه من التقرب والابعاد المسئلة
الرابعة قال قتادة عاتبه الله كما تسمعون فى هذه الاية
ثم رخص له سورة النور فقال استاذنوك لبعض شانهم
فاذن لمن شئت منهم المسئلة الخامسة قال ابو مسلم
الاصفهانى قوله لم اذنت لهم ليس فيه ما يدل على ان ذلك
الاذن فيماذا يحتمل ان بعضهم استاذن فى القعود فاذن ويحتمل
ان بعضهم اذن فى الخروج فاذن مع انه ما كان خروجهم
معه صوابا لاجل انهم كانوا عيونا للمسلمين على المسلمين
وكانوا يثيرون الفتن ويبتغون الغوايل فلهذا السبب ما كان
خروجهم مع الرسول مصلحة قال القاضى هذا
بعيد لان هذه الاية نزلت فى غزوة تبوك على وجه
الذم للمتخلفين والمدح للمبادرين وايضا ما بعد هذه
الاية يدل على ذم القاعدين وبيان حالهم
قوله تعالى لا يستاذنك الذين يومنون بالله
واليوم الاخر ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم والله
عليم بالمتقين انما يستاذنك الذين لا يومنون
بالله واليوم الاخر وارتابت قلوبهم فهم فى ريبهم يترددون
ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله
انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين فى الاية
مسايل المسئلة الاولى قال ابن عباس قوله لا يستاذنك اى
بعد غزوة تبوك وقال الباقون هذا اعتراض لان ما قبل
هذه الاية وما بعدها وردت فى قصة تبوك والمقصود من هذا
الكلام تمييز المومنين عن المنافقين فان المومنين متى امر بالخروج
الى الجهاد يبادر اليه ولم يتوقف والمنافق يتوقف ويتعلل ويأتى
بالعلل والاعذار وهذا المقصود حاصل سواء عبر عنه بلفظ
المستقبل او الماضى والمقصود انه تعالى جعل علامة النفاق

فى ذلك

497 فى ذلك الوقت الاستيذان والله اعلم المسئلة الثانية قوله
لا يستاذنك الذين يومنون بالله واليوم الاخر ان يجاهدون فيه
محذوف والتقدير فى ان يجاهدوا والا انه حسن الحذف لظهوره ثم ههنا
قولان الاول اجرا هذا الكلام على ظاهره من غير اضمار اخر وعلى هذا
التقدير فالمعنى انه ليس من عادة المومنين ان يستاذنوك فى ان يجاهدوا
وكان الـ[illegible] من المجاهدين والانصار يقولون لا يستاذن
النبى صلى الله عليه وسلم فى الجهاد فان ربنا اليه مرة بعد اخرى
فاى فائدة فى الاستيذان وكانوا بحيث لو امرهم الرسول بالقعود
لشق عليهم ذلك الا ترى ان على ابن ابى طالب لما امره رسول
الله صلى الله عليه وسلم بان يبقى فى المدينة شق عليه ذلك
ولم يرض الا ان قال له الرسول صلى الله عليه وسلم
انت منى بمنزلة هرون من موسى والقول الثانى انه لا بد من اضمار
اخر قالوا لان ترك استيذان الامام فى الجهاد غير جائز وهولاء
ذمهم الله فى ترك هذا الاستيذان فثبت انه لا بد من الاضمار
والتقدير لا يستاذنك هولا فى ان لا يجاهدوا الا انه حذف
حرف النفى ونظيره قوله يبين الله لكم ان تضلوا والذى دل على هذا
المحذوف ان ما قبل الاية وما بعدها يدل على ان حصول هذا الذم
انما كان على الاستيذان فى القعود والله اعلم ثم قال تعالى
انما يستاذنك الذين لا يومنون بالله واليوم الاخر
وارتابت قلوبهم فهم فى ريبهم يترددون وفيه مسائل
المسئلة الاولى بين هذا الاستيذان لا يصدر الا
عند عدم الايمان بالله واليوم الاخر ثم لما كان عدم الايمان قد
يكون بسبب الشك او الريب وعلى يدل على ان الشاك المرتاب
غير مومن بالله وتحقيقنا ههنا سوالان الاول ان العلم اذا كان
استدلاليا كان وقوع الشك فى المدلول ووقوع الشك فى
المدلول ووقوع الشك فى مقدمة واحدة من مقدمات الدليل
يكفى فى حصول الشك فى صحة الدليل فهذا يقتضى ان الرجل
المومن اذا وقع له سوال واشكال فى مقدمات دليله ان يصير
شاكا فى المدلول وهذا يقتضى ان يخرج المومن عن ايمانه للتثبت
على التكليل فى كل لحظة بسبب انه يخطر بباله سوال واشكال

فيه وقد يكون بسبب الجزم والقطع انما
نعلمه نحن تعالى ان علمه هو

ومعلوم ان ذلك باطل فثبت ان بناء الايمان ليس على الدليل بل على التقليد كان مؤمنا فصارت هذه الاية دالة على ان الاصل في الايمان هو التقليد من هذا الوجه والجواب ان المسلم وان عرض له الشك في صحة بعض المقدمات في دليل واحد الا ان سائر الدلايل سليمة عنه من الطعن فلهذا السبب يبقى ايمانه دائما مستمرا السوال الثاني اليس ان اصحابكم يقولون انا مومن ان شاء الله تعالى وذلك يقتضي حصول الشك والجواب انا استقصينا في تحقيق هذه المسئلة في سورة الانفال في تفسير قوله اولئك هم المؤمنون حقا المسئلة الثانية قالت الكرامية الايمان هو مجرد الاقرار مع انه تعالى شهد عليهم في هذه الاية بانهم ليسوا مؤمنين المسئلة الثالثة قوله وارتابت قلوبهم يدل على ان محل الريب هو القلب فقط ومتى كان محل الريب هو القلب كان محل المعرفة والايمان هو القلب لان محل التصديق يجب ان يكون هو محل للضد الاخر ولهذا السبب قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان واذا كان محل المعرفة والنكرة القلب كان المثاب والمعاقب في الحقيقة هو القلب والبواقي تكون تبعا له المسئلة الرابعة قوله في ريبهم يترددون معناه ان الشاك المرتاب يبقى مترددا بين النفي والاثبات غير حاكم باحد الطرفين ولا جازم باحد النقيضين وتقريره ان الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا يكون فالجازم ان كان غير مطابق فالجهل وان كان مطابقا فان كان لموجب حسي او نظري فهو العلم والا فهو اعتقاد المقلد وان كان غير جازم فان كان احد الطرفين راجحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وان اعتدل الطرفان فهو الريب والشك وحينئذ يبقى الانسان مترددا بين الطرفين ثم قال تعالى ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة قرئ عدة وقرئ ايضا عده بكسر العين بغير اضافة وباضافة قال ابن عباس يريد من الزاد والماء والراحلة لان سفرهم بعيد وفي زمان شديد بتركهم العدة دليل على انهم ارادوا التخلف وقال اخرون هذا اشارة الى انهم كانوا مياسير قادرين على تحصيل الاهبة والعدة قال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وفيه مسائل المسئلة الاولى الانبعاث الانطلاق في الامر يقال بعثت البعير فانبعث وبعثته لامر كذا فانبعث اي نفذ فيه والتثبيط رد الانسان عن الفعل الذي هم به والمعنى انه تعالى كره خروجهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم فصرفهم عنه فان خروجهم مع الرسول ما كان مصلحة فان قلنا انه كان مفسدة فلم عاتب الرسول في اذنه اياهم في القعود وان قلنا انه كان مصلحة فلم قال انه تعالى كره

انبعاثهم وخروجهم

٤٩٨

انبعاثهم وخروجهم والجواب الصحيح ان خروجهم مع الرسول ما كان مصلحة بدليل انه تعالى صرح بعد هذه الاية وشرح تلك المفاسد وهو قوله لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا بقي ان يقال فلم كان الاصوب الاصلح ان لا يخرجوا فلم عاتب الرسول صلى الله عليه وسلم في الاذن فنقول قد حكينا عن ابي مسلم انه قال ليس في قوله لم اذنت لهم انه عليه الصلوة والسلام كان قد اذن في القعود بل يحتمل ان يقال انهم استاذنوه في الخروج معه فاذن لهم وعلى هذا التقدير فانه يسقط السوال قال ابو مسلم والدليل على صحة ما قلنا ان هذه الاية دلت على ان خروجهم معه كان مفسدة فوجب حمل ذلك العتاب على انه عليه السلام اذن لهم في الخروج معه وتاكد ذلك بساير الايات منها قوله تعالى فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستاذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ومنها قوله سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى قوله قل لن تتبعونا فهذا دفع هذا السوال على طريقة ابي مسلم الوجه الثاني من الجواب ان نسلم ان العتاب في قوله لم اذنت لهم انما توجه لانه عليه السلام اذن لهم في القعود فنقول ذلك العتاب ما كان لاجل ان ذلك القعود كان مفسدة بل لاجل ان اذنه عليه السلام بذلك القعود مفسدة وبيانه من وجوه الاول انه عليه السلام اذن قبل اتمام التفحص واكمال التامل والتدبر ولهذا السبب قال تعالى لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين والثاني ان التقدير انه عليه السلام ما كان ياذن لهم في القعود فهم كانهم يقعدون من تلقاء انفسهم وكان يصير ذلك القعود علامة على نفاقهم واذا ظهر نفاقهم احترز المسلمون منهم ولم يغتروا بقولهم فلما اذن الرسول في ذلك القعود بقي نفاقهم مخفيا وفاتت تلك المصالح الثالث انهم لما استاذنوا رسول الله غضب عليهم فقال اقعدوا مع القاعدين على سبيل الزجر كما حكاه الله في اخر هذه الاية وهو قوله اقعدوا مع القاعدين ثم انهم اغتنموا هذه اللفظة وقالوا قد اذن لنا فقال تعالى لم اذنت لهم اي لم ذكرت عندهم هذا اللفظ الذي امكنهم ان يتوسلوا به الى تحصيل غرضهم الرابع ان الذين يقولون الاجتهاد غير جائز على الانبياء عليهم السلام قالوا انه انما اذن بمقتضى الاجتهاد وذلك غير جائز فلا جرم كان ذلك المسئلة الثانية قالت المعتزلة البصرية الاية دالة على انه تعالى كما هو موصوف بصفة المريد فكذلك موصوف بصفة الكراهية بدليل قوله تعالى ولكن كره الله انبعاثهم قال اصحابنا معنى كره الله تعالى اراد عدم ذلك الشيء قالت البصرية العدم لا يصلح الخال محال وجعل العدم ان يكون متعلق الارادة ضد ذلك الشيء من تعالى عبارة عن صفة تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر والعدم نفي محض وايضا فالعدم المستمر لا تعلق للارادة بالعدم بل لان تحصيل الحاصل محال وجعل العدم عدما محال فثبت ان تعلق الارادة بالعدم محال فامتنع القول بان المراد الكراهة ارادة العدم اجاب اصحابنا بانا نفسر الكراهة في حق الله بارادة ضد ذلك الشيء فهو تعالى اراد منهم السكون فوقع التعبير عن هذه الارادة بكونه تعالى كارها لخروجهم مع الرسول عليه السلام المسئلة الثالثة احتج اصحابنا في مسئلة القضاء والقدر بقوله تعالى فثبطهم اي كسلهم وضعف رغبتهم في الانبعاث وحاصل الكلام فيه لا يتم الا اذا صرحنا بالحق وهو ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي اليه فاذا صارت الداعية فاترة مرجوحة امتنع صدور الفعل عنه ثم ان صيرورة تلك الداعية فاترة ان كانت من العبد لزم التسلسل وان كان من الله فحينئذ لزم المقصود لان الداعية ليست الا من الله ومتى حصلت تلك الفترة لزم حصول الثقل وحينئذ

لا يخرجوا

وجب

كما

يصح قولنا مسلمة القضا والقدر ثم انه تعالى ختم الاية بقوله وقيل اقعدوا مع القاعدين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المقصود منه التنبيه على ذمهم والحاقهم بالنساء والصبيان والعاجزين الذين شانهم القعود في البيوت هم القاعدون والخالفون والحالف على ما ذكره في قوله رضوا بان يكونوا مع الخالف المسئلة الثانية اختلفوا في ان هذا القول ممن كان فيحتمل ان يكون القائل بذلك هو الشيطان على سبيل الوسوسة ويحتمل ان يكون بعضهم قال ذلك لبعض لما اراد والاجتماع على التخلف لان من هولى الفساد البكير باشكاله ويحتمل ان يكون القائل هو الرسول صلى الله عليه وسلم لما اذن لهم في التخلف فعاتبه الله ويحتمل ان يكون هو الله سبحانه لانه قد كره خروجهم للافساد وكان المراد ان كنتم مفسدين فقد كره الله انبعاثكم على هذا الوجه فامركم بالقعود عن هذا الخروج المخصوص ثم بين ذلك والله اعلم

قوله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولا وضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين اعلم انه تعالى بين في هذه الاية انواع المفاسد الحاصلة من خروجهم وهي ثلثة الاول قوله لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا وفيه مسائل المسئلة الاولى الخبال الشر والفساد في كل شي ومنه يسمى العته بالخبل والمعتوه بالمخبل وللمفسرين عبارات قال الكلبي الا شرا وقال يمان الا مكرا وقيل الا غشا وقال الضحاك الا غدرا وقيل الخبال الاضطراب في الراي وذلك بتزيين امر لقوم وتقبيحه لقوم اخرين ليختلفوا وتفترق كلمتهم المسئلة الثانية قال بعض النحويين قوله الا خبالا من الاستثناء المنقطع وهو ان لا يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كقولك ما زادوكم خيرا الا خبالا ومنها المستثنى منه غير مذكور وان لم يذكر وقع الاستثناء من اعم العام وهو الشي فكان الاستثناء متصلا والتقدير ما زادوكم شيا الا خبالا المسئلة الثالثة قالت المعتزلة انه تعالى بين في الاية الاولى انه كره انبعاثهم وبين في هذه الاية انه انما كره ذلك الانبعاث لكونه مشتملا على هذا الخبال والشر والفتنة بقوله يبغونكم الفتنة وفي لا ايضاع قولان نقلهما الواحدي الاول وهو قول اكثر اللغويين ان الايضاع حمل البعير على العدو ولا يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا من غير ان يراد وضع ناقته روى ابو عبيد ان النبي صلى الله عليه وسلم افاض من عرفة وعليه السكينة واوضع وادي محسر قال لبيد ارانا موضعين لحتم غيب ونسحر بالطعام وبالشراب اراد مسرعين ولا يجوز ان يريد موضعين الابل لانه لم يرد السير في الطريق وقال عمر بن ابي ربيعة تبالهن بالعرفان لما عرفنني وقلن امرؤ باغ اكل واوضعا قال الواحدي والاية تشهد لقول الاخفش وابي عبيد واعلم ان على القولين فالمراد بلاية السعي بين المسلمين بالضرب والنمائم فان اعتبرنا القول الاول كان المعنى ولا وضعوا ركائبهم بينكم والمراد الاسراع بالنمائم لان الراكب اسرع من الماشي

بينكم والمراد الاسراع بالنمائم لان الراكب اسرع من الماشي وان اعتبرنا بالقول الثاني كان المراد انهم يسرعون في هذا التضريب المسئلة الرابعة نقل صاحب الكشاف عن ابن الزبير انه قرا ولا رفضوا من رفضت الناقة رفضا اذا اسرعت فارفضها وقرى ولا اوفضوا فان قيل كيف كتبت في المصحف ولا اوضعوا بزيادة الف اجاب صاحب الكشاف بان الفتحة كانت الفا قبل الخط العربي والخط العربي اخترع قريبا من نزول القران وقد بقي من ذلك الالف اثر في الطباع فكتبوا صورة الهمزة الفا وفتحها اخرى ونحوه اولا اذبحنه المسئلة الخامسة قوله خلالكم اي فيما بينكم ومنه قوله وفجرنا خلالهما نهرا وقوله فجاسوا خلال الديار واصله من الخلل وهو الفرجة بين الشيئين وجمعه خلال ومنه قوله فترى الودق يخرج من خلاله وقرى من خلله وهي مخارج صب القطر وقال الاصمعي تخللت القوم اذا دخلت بين خللهم وخلالهم ويقال جلسنا خلال بيوت الحي وخلال دورهم اي جلسنا بين البيوت ووسط الدور واذا عرفت هذا فقوله ولا وضعوا خلالكم اي بالنميمة والافساد وقوله يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم وقال الاصمعي ابغني كذا اي اطلبه لي ومعنى ابغني وابغ لي سوا واذا قال ابغني فمعناه اعني على ما بغيته ومعنى الفتنة ههنا افتراق الكلمة وظهور التشويش واعلم ان حاصل الكلام هو انهم لو خرجوا فيهم ما زادوهم الا خبالا والخبال هو الافساد الذي يوجب اختلاف الراي وهو من اعظم الامور التي يجب الاحتراز عنها في الحروب لان عند حصول الاختلاف في الراي يحصل الانهزام والانكسار على اسهل الوجوه ثم بين تعالى انهم لا يقتصرون على ذلك بل يمشون بين الاكابر بالنميمة فيكون الافساد اكثر وهو المراد بقوله ولا وضعوا خلالكم فاما قوله وفيكم سماعون لهم ففيه وجهان الاول المراد فيكم عيون لهم ينقلون اليهم ما يسمعون منكم وهذا قول مجاهد وابن زيد والثاني قال قتادة فيكم من يسمع كلامهم ويقبل قولهم فاذا القوا اليهم انواعا من الكلمات الموجبة لضعف القلب قبلوها وفتروا بسببها عن القيام بامر الجهاد كما ينبغي فان قيل كيف يجوز ذلك على المؤمنين مع قوة دينهم ونيتهم في الجهاد قلنا لا يمتنع فيمن قرب عهده بالاسلام ان يوثر قول المنافقين فيهم ولا يمتنع كون بعض الناس مجبولين على الجبن والفشل ضعف القلب فيوثر قولهم ولا يمتنع ان يكون بعض المسلمين من اقارب رؤسا المنافقين وينظرون اليهم بعين الاجلال والتعظيم فلهذا السبب يوثر قول هولا الاكابر من المنافقين فيهم ولا يمتنع ايضا ان يقال المنافقون على قسمين منهم من يقتصر على النفاق ولا يسعى في الارض بالفساد بسبب القاء الشبهات والاراجيف اليهم ثم انه تعالى ختم الاية بقوله والله عليم بالظالمين الذين ظلموا انفسهم بسبب كفرهم ونفاقهم فظلموا غيرهم بسبب انهم سعوا في القاء غيرهم في وجوه الافات والمخالفات والله اعلم قوله تعالى لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الامور حتى جاء الحق وظهر امر الله وهم كارهون ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني الا في الفتنة سقطوا وان جهنم لمحيطة بالكافرين اعلم ان المذكور بهذه الاية نوع اخر من مكر المنافقين وخبث باطنهم فقال لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الامور اي من قبل واقعة تبوك قال ابن جريج هو ان اثني عشر رجلا من المنافقين وقفوا على ثنية الوداع ليلة العقبة ليفتكوا بالنبي صلى الله عليه وسلم وقيل المراد ما فعله عبد الله بن ابي يوم احد حين انصرف عن النبي صلى الله عليه وسلم مع اصحابه وقيل طلبوا

صدا صحابه عن الدين ويردهم الى الكفر وتحديد الناس للمسلمين وسلمهم الله منه وقوله وقلبوا لك
الامور تقليب الامر تصريفه وترديده لاجل التدبر والتامل فيه يعني اجتهدوا في الحيلة عليك
والكيدبك وقال في الرجل المتصرف في وجوه الحيل فلان حول قلب اي يتقلب في وجوه
الحيل ثم قال تعالى حتى جاء الحق وظهر امر الله وهم كارهون والمعنى ان هولاء المنافقين كانوا
مواظبين على وجه الكيد والمكر واثارة الفتنة وتنفير الناس عن قبول الدين
حتى جاء الحق الذي كان في حكم الذاهب والمراد منه القران ودعوة محمد فظهر
من الله الذي كالمستور والمراد بامر الله الاسباب التي اظهرها الله تعالى
وجعلها مؤثرة في قوة شرع محمد عليه الصلوة والسلام وهم لها كارهون اي وهم
لمجي هذا الحق وظهور امر الله كارهون وفيه تنبيه على انه لا اثر لمكرهم وكيدهم وما
لعلهم اثارة الشر فانهم منذ كانوا في طلب هذا المكر والكيد والله تعالى رد في نحرهم
وقلب مرادهم واتى بضد مقصودهم فلما كان الامر كذلك في الماضي وهذا يكون
في المستقبل ثم قال تعالى ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني يريد ائذن لي في
القعود ولا تفتني بسبب الامر بالخروج واذكروا فيه وجوها الاول لا تفتني اي
توقعني في الفتنة وهي الاثم بان لا تاذن لي فانك ان منعتني من القعود عملت
بغير اذنك فوقعت في الاثم وعلى هذا التقدير فيحتمل ان يكونوا ذكروه على سبيل
السخرية وان يكون ايضا ذكروه على سبيل الجد فان كان ذلك المنافق منافقا
كان يغلب على ظنه كون محمد عليه الصلوة والسلام صادقا وان كان غير قاطع
بذلك والثاني لا تفتني اي لا تلقني في الهلاك فان الزمان زمان شدة الحر ولا طاقة
لي بها والثالث لا تفتني لاني ان خرجت معك هلك مالي وعيالي والرابع قال
جد بن قيس قد علمت الانصار اني مشتهر بالنساء فلا تفتني ببنات الاصفر يعني نساء الروم
ولكني اعينك بمال فاتركني وقرئ ولا تفتني من افتنه الا في الفتنة سقطوا
والمعنى انهم يحترزون عن الوقوع في الفتنة وهم في الحال ما وقعوا الا في الفتنة
فان اعظم انواع الفتنة الكفر بالله ورسوله والتمرد على قبول التكليف وايضا
فهم يبقون خائفين من ان يفضحهم الله وينزل آيات في شرح نفاقهم وفي مصحف
ابي سقط لان لفظة من موحد اللفظ مجموع المعنى قال اهل المعاني وفيه تنبيه
على ان من عصى الله لغرض ما فانه تعالى يبطل عليه ذلك الغرض الا ترى ان القوم
انما اختاروا القعود في الفتنة والله تعالى بين انهم في عين الفتنة واقعون
ساقطون ثم قال وان جهنم لمحيطة بالكافرين قيل انها تحيط بهم يوم القيمة وقيل
ان اسباب تلك الاحاطة حاصلة في الحال فكانهم في وسطها وقال حكماء الاسلام انهم
كانوا محرومين عن نور معرفة الله وملائكته ورسله واليوم الاخر وما كانوا يعتقدون
لانفسهم كمالا وسعادة سوى الدنيا وما فيها من المال والجاه ثم انهم اشتهروا بين
الناس بالنفاق والطعن في الدين وقصد الرسول صلى الله عليه وسلم وكانوا هم
يشاهدون ان دولة الاسلام ابدا في الترقي والاستعلاء والتزايد وكانوا في اشد

الناس

الخوف انفسهم وامولهم واولادهم والحاصل انهم كانوا محرومين عن كل السعادات
الروحانية وكانوا في اشد الخوف بسبب احوال العاجلة والخوف مع الجهل اشد بدا عظم
انواع العقوبات الروحانية ففسر الله عن تلك الاحوال بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين
قوله تعالى إِنْ تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا
مِنْ قَبْلُ وَيَتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا
وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ اعلم ان هذا نوع اخر من كيد المنافقين ومن
خبث بواطنهم والمعنى ان تصبك في بعض الغزوات حسنة سواء كان
ظفرا وغنيمة او كان انقيادا لبعض ملوك الاطراف يسوهم ذلك وان تصبك
مصيبة من نكبة وشدة ومصيبة ومكروه يفرحوا به ويقولوا قد اخذنا امرنا
الذي نحن مشهورون به وهو الحذر والتيقظ والعمل بالحزم من قبل اي من
قبل ما وقع ويتولوا عن مقام التحدث بذلك والاجتماع له الى اهاليهم وهم فرحون
مسرورون ونقل عن ابن عباس ان الحسنة وعند كل مصيبة بالوصف الذي
في يوم احد فان ثبت بخبر ان هذا هو المراد عاد جب المصير اليه والا فالواجب حمله على
كل حسنة وعلى كل مصيبة اذ المعلوم من حال المنافقين انهم في كل حسنة وعند
كل مصيبة بالوصف الذي ذكره الله ههنا ثم قال قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا
وفيه اقوال الاول ان المعنى انه لا يصيبنا خير ولا شر ولا رجاء ولا خوف ولا رخاء
ولا شدة الا وهو مقدر علينا مكتوب عند الله مقضيا به عند الله فان ما سواه ممكن
والممكن لا يترجح الواجب والممكنات باسرها منتهية الى قضائه وقدره واعلم
ان اصحابنا يتمسكون بهذه الاية في ان قضاء الله شامل لكل المحدثات وان تغير الشي
عما قضى الله محال وتقرير هذا الكلام من وجوه احدها ان الموجود اما واجب
واما ممكن والممكن يمتنع ان يترجح احد طرفيه على الاخر لنفسه فوجب انتهاؤه
الى ترجيح الواجب لذاته وما سواه فواجب فايجاده وتاثيره وتكوينه ولهذا المعنى
قال النبي عليه السلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة وثانيها ان الله تعالى
لما كتب جميع الاحوال في اللوح المحفوظ فقد علمها وحكم بها فلو وقع الامر بخلافها لزم
انقلاب العلم جهلا والحكم الصدق كذبا وكل ذلك محال وقد اطنبنا في هذه المناظرة
في تفسير انما ذكر هذا قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
فان قيل انه تعالى انما ذكر هذا الكلام تسلية للرسول عليه الصلوة والسلام في فرحهم
بحزنه ومكارههم فاي تعلق لهذه المذاهب بذلك قلنا السبب فيه قوله صلى الله عليه وسلم
من علم سر الله في القدر هانت عليه المصائب فانه اذا علم الانسان ان الذي وقع
امتنع ان لا يقع زالت المنازعة من النفس وحصل الرضى به القول الثاني في تفسير هذه
الاية ان يكون المعنى لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو عاقبة امرنا من الظفر بالعدو
والاستيلاء عليهم والمقصود ان يظهر للمنافقين ان احوال الرسول صلى الله عليه وسلم
والمسلمين وان كانت مختلفة في الشر والنعم الا ان العاقبة الدولة لهم والفتح والنصر
والظفر من جانبهم فيكون ذلك اغتياظا للمنافقين وردا عليهم في فرحهم ذلك الفرح
والقول الثالث قال الزجاج المعنى اذا صرنا مغلوبين صرنا مستحقين للاجر العظيم والثواب

الكبير وان صرنا غالبين صرنا مستحقين للثواب فى الاخرة وقرنا بالمال الكثير والثنا الجميل
فى الدنيا واذا كان الامر كذلك صارت تلك المصايب والمحرمات فى حيث الفوز
بهذه الدرجات العالية متحملة وهذه الاقوال وان كانت حسنة الا ان الحق الصحيح
هو الاول ثم قال تعالى هو مولانا والمراد مايقوله اصحابنا انه يحسن منه المتصرف
فى اهل العالم كيف شا واراد لاجل انه مالك لهم وخالق لهم ولانه لا اعتراض عليه فى
افعل الفاعل فى شى من افعاله فهذا الكلام ينطبق على ما تقدم واذ قلنا انه تعالى مولاهم
وهم عبيده تحسن منه تعالى تلك التصرفات بمجرد كونه مولى لهم ولا اعتراض لاحد
عليه فى شى من افعاله ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون معناه انه وان لم يجب عليه
لاحد من العبيد شى من الاشيا ولا امر من الامور الا انه مع هذا عظيم الرحمة
كثير الفضل والاحسان فوجب ان لا يتوكل المومن الا عليه وان يقطع طمعه الا من
فضله ورحمته لان قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر وهذا كالتنبيه
على ان حال المنافقين بالضد من ذلك وانهم لا يتوكلون الا على الاسباب الدنيوية
واللذات العاجلة الفانية قوله تعالى قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ
وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا
مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ اعلم ان هذا هو الجواب الثانى عن فرح المنافقين بمصايب
المؤمنين وذلك لان المسلم اذا ذهب الى الغزو فان صار مغلوبا مقتولا .
فاز بالاسم الحسن فى الدنيا والثواب العظيم الذى اعده الله للشهدا فى الاخرة
وان صار غالبا فاز فى الدنيا بالمال الحلال والاسم الجميل وهى الرجولية والشوكة
والقوة وفى الاخرة بالثواب العظيم واما المنافق اذا قعد فى بيته مذموما منسوبا
الى الجبن والفشل وضعف القلب والقناعة بالامور الخسيسة من الدنيا
على وجه يشاركه فيها النسوان والصبيان والعاجزون ثم يكونون ابدا خايفين
على انفسهم واولادهم واموالهم وبالاخرة ان ماتوا فقد انتقلوا فى العذاب الاليم
فى القيمة وان اذن الله فى قتلهم وقعوا فى القتل والاسر والنهب وانتقلوا من
الدنيا الى عذاب النار والمنافق لا يتربص بالمومن الا احدى الحالتين المذكورتين
وكل واحد منهما فى غاية الجلالة والرفعة والشرف والمسلم يتربص بالمنافق احدى
الحالتين المذكورتين اعنى البقا فى الدنيا مع الخزى والذل والهوان ثم الانتقال الى
عذاب القيمة والوقوع فى القتل والنهب مع الخزى والذل وكل واحد من هاتين
الحالتين فى غاية الخساسة والدناءة ثم قال تعالى للمنافقين تربصون بنا الا احدى
الحالتين الشريفتين انا معكم متربصون وقوعكم فى احدى الحالتين الخسيستين
النازلتين قال الواحدى يقال فلان يتربص بفلان الدوائر اذا كان ينتظر وقوع
المكروه به هذا قد سبق الكلام فيه وقال اهل المعانى التربص التمسك بما ينتظر به
مجيئه ولذلك قيل فلان يتربص بالطعام اذا تمسك به الى حين زيادة سعره
والحسنى تانيث الاحسن واختلفوا فى تفسير قوله بعذاب من عنده او بايدينا قال من
عند الله اى بعذاب ينزل الله عليهم فى الدنيا باذن لنا فى قتلكم وقيل بعذاب من عند الله
يتناول عذاب الدنيا والاخرة او بايدينا القتل فان قيل اذا كانوا منافقين لا حل

واموالهم

بالطعام

٥٠١

فلم منع اظهارهم الايمان فكيف يقول تعالى ذلك قلنا قال الحسن المراد بايدينا ان اظهرتم نفاقكم
اذا اظهر كانوا كساير المشركين فى كونهم حربا بالمومنين وقوله فتربصوا وان كان صيغة
الامر الا ان المراد منه التهديد كما فى قوله ذق انك انت العزيز الكريم قوله تعالى قُلْ أَنْفِقُوا
طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَّلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ فَاسِقِينَ وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ
كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ اعلم انه تعالى
لما بين فى الاية الاولى ان عاقبة هولا المنافقين هى العذاب فى الدنيا وفى الاخرة بين انهم وان اتوا بشى
من الاعمال البر فانهم لا ينتفعون به فى الاخرة والمقصود بيان ان اسباب العذاب فى الدنيا
وفى الاخرة مجتمعة فى حقهم وان اسباب الراحة والخير زايلة عنهم فى الدنيا وفى الاخرة
وفى الاية مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائى كرها بضم الكاف ههنا وفى النسا
والاحقاف وقرا عاصم وابن عامر فى الاحقاف بالضم من المشقة وفى النسا والتوبة بالفتح
من الاكراه والباقون بفتح الكاف فى جميع ذلك فقيل هما لغتان وقيل بالضم المشقة و
بالفتح ما اكرهت عليه المسئلة الثانية قال ابن عباس نزلت فى قيس حين قال النبى صلى الله
عليه وسلم ايذن لى فى القعود وهذا مالى اعينك به واعلم ان السبب وان
كان خاصا الا ان الحكم عام بقوله انفقوا طوعا او كرها وان كان لفظه لفظ امر الا ان
معناه معنى الشرط والجزا والمعنى سوا انفقتم طايعين او مكرهين فلن يقبل منكم
ذلك واعلم ان الخبر نفى كما هنا وكما فى قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم وفى
قوله قل من كان فى الضلالة فليمدد له الرحمن مدا واما اقامة الخبر مقام الامر فكقوله
والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن كثير آيتنا او احسنى لا ملومة
لدينا ولا مقلوبة ان يقلب وقوله طوعا او كرها يريد طايعين او كارهين وفيه
وجهان الاول طايعين من غير الزام من الله ورسوله او مكرهين من قبل الله ورسوله
وسمى الالزام اكراها لانهم منافقون فكان الزام الله اياهم الانفاق شاقا عليهم كالاكراه
والثانى ان يكون التقدير طايعين من غير اكراه من رؤسايكم لان رؤسا اهل النفاق
كانوا يحملون الاتباع على الانفاق لما يرون من المصلحة فيه او مكرهين من جهتهم ثم
قال لن يتقبل منكم يحتمل ان يكون المراد انها لا تصير مقبولة عند الله ثم قال انكم كنتم قوما فاسقين
وهذه اشارة الى ان عدم القبول معلل بكونهم فاسقين قال الجبائى دلت الاية على ان الفسق
يحبط الطاعات لانه تعالى بين ان نفقتهم لا تقبل البتة وعلل ذلك بكونهم فاسقين ومعنى
التقبل هو الثواب والمدح واذا لم يتقبل ذلك كان معناه لا ثواب ولا مدح فلما علل ذلك
بالفسق دل على ان الفسق يؤثر فى ازالة هذا المعنى ثم ان الجبائى اكد ذلك بدليلهم
المشهور فى هذه المسئلة وهو ان النفس يوجب الذم والعقاب الدايمين والطاعة توجب
المدح والثواب الدايمين والجمع بينهما محال فكان الجمع بين استحقاقهما محالا واعلم انه كان الواجب
عليه ان لا يذكر هذا الاستدلال بعد ما ازال الله هذه الشبهة على ابلغ الوجوه وهو قوله وما منعهم
ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله ولد افين تعالى بهذا اللفظ انه لا موثر فى منع قبول
هذه الاعمال الا الكفر وعند هذا يصير هذا الكلام من اوضح الدلايل
الطاعات لانه تعالى لما قال انكم قوما فاسقين فكانه ساله سايل وقال هذا الحكم معلل
بعموم كون تلك الاعمال فسقا ام بخصوص كون تلك الاعمال موصوفة بتلك الفسقة .

قوما

كالوجهين تتقاربان فيجعل اقامة كل واحد منهما مقام الاخر اما اقامة الامر مقام

الفسق

فيبين

فبين تعالى ما ازال هذه الشبهة وهو ان عدم القبول غير معلل بعموم كونه فسقا بل بخصوص صفة وهو كون ذلك الفسق كفرا فتبين ان هذا الاستدلال باطل قال تعالى وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم كارهون وفيه مسايل المسئلة الاولى دل صريح هذه الاية على انه تاثير للفسق من حيث هو فسق في هذا المنع وذلك صريح ببطلان قول المعتزلة على ما لخصناه وبيناه المسئلة الثانية ظاهر اللفظ يدل على ان القبول بمجموع الامور الثلثة وهي الكفر بالله وبرسوله وعدم الاتيان بالصلاة الا على وجه الكسل والانفاق على سبيل الكراهية ولقايل ان يقول الكفر بالله سبب مستقل في المنع من القبول وعند حصول السبب المستقل لا يبقى لغيره اثر فكيف يمكن اسناد هذا الحكم الى السببين الباقيين وجوابه ان هذا الاشكال انما يتوجه على قول المعتزلة حيث قالوا ان الكفر لكونه كفرا يوثر في هذا الحكم اما عندنا فان شيئا من الافعال لا يوجب ثوابا ولا عقابا البتة وانما هي معرفات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد محال بل نقول ان هذا من اقوى الدلايل اليقينية على ان هذه الافعال غير موثرة في هذه الاحكام لوجوه عايدة عليها والدليل عليه انه تعالى بين ان حصلت هذه الامور الثلثة في حقهم فلو كان كل واحد منها موجبا تاما لهذا الحكم لزم ان يجتمع على الاثر الواحد اسباب مستقلة وذلك محال لان المعلول يستغنى بكل واحد منها عن كل واحد منها فيلزم افتقاره اليها باسرها استغناءه عنها باسرها وذلك محال فثبت ان القول بكون هذه الافعال موثرة في هذه الاحكام يفضي الى هذا المحال فكان القول به باطلا المسئلة الثالثة دلت هذه الاية ان شيئا من الاعمال البر لا يكون مقبولا عند الله مع الكفر بالله فان قيل فكيف الجمع بينه وبين قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قلنا وجب ان يصرف ذلك الى تاثيره في تخفيف العقاب دلت الاية على ان الصلاة لازمة للكافر ولولا ذلك لما ذمهم الله على فعلها على وجه الكسل فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الموجب للذم ليس هو ترك الصلاة بل الموجب للذم هو الاتيان بها على وجه الكسل جاريا مجرى ساير تصرفاتهم من قعود وقيام وكما لا يكون قعودهم على وجه الكسل مانعا من تقبل طاعتهم فكذلك كان يجب في صلاتهم لو لم يجب عليهم المسئلة الرابعة مضى تفسير الكسالى في سورة النساء قال صاحب الكشاف كسالى بالضم والفتح جمع الكسلان نحو سكارى وعيارى في سكران وعيران قال المفسرون هذا الكسل معناه انه ان كان في جماعة صلى وان وحده لم يصل قال المصنف وهذا المعنى انما اثر في منع قبول الطاعات لان هذا المعنى يدل على انه لا يصلي طاعة لامر الله وانما يصلي خوف ذم الناس وهذا القدر لا يدل على الكفر اما لما ذكره الله تعالى بعد ان وصفهم بالكفر دل ذلك على ان الكسل انما كان لانهم يعتقدون انه غير واجب وذلك يوجب الكفر اما قوله ولا ينفقون الا وهم كارهون فالمعنى انهم لا ينفقون لغرض الطاعة بل لرعاية المصلحة الظاهرة لانهم كانوا يعدون الانفاق مغرما وضيعة بينهم وهذا يوجب ان تكون النفس طيبة عند اداء الزكاة والانفاق في سبيل الله لان الله تعالى ذم المنافقين بكراهتهم الانفاق وهذا معنى قوله عليه الصلاة والسلام ادوا زكاة اموالكم طيبة بها نفوسكم فان اداها وهو زكاة اذ ذلك كان من علامات الكفر والنفاق

قال المصنف

٥٠٢ كاره

قال المصنف رضي الله عنه حاصل هذه المباحث يدل على ان روح الطاعات الاتيان بها لغرض العبودية والانقياد في الطاعة فان لم يوت بها لهذا الغرض فلا فايدة فيه بل ربما صارت وبالا على صاحبها المسئلة الخامسة وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم قرا حمزة والكسائي ان يقبل بالياء والباقون بالتاء على التانيث وجه الاولين ان النفقات في معنى الانفاق قوله فمن جاءه موعظة ووجه من قرا بالتانيث ان الفعل مسند الى مونث قال صاحب الكشاف قري نفقتهم على الجمع والتوحيد وقرا السلمي ان يقبل منهم نفقاتهم على اسناد الفعل الى الله عز وجل قوله تعالى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون اعلم انه تعالى لما قطع في الاية الاولى رجاء المنافقين عن جميع منافع الاخرة بين ان الاشياء التي يظنونها من باب المنافع في الاخرة الدنيا فانه تعالى جعلها اسباب تعظيمهم في الدنيا واسباب اجتماع المحن والافات عليهم ومن تامل في هذه الايات عرف انها مرتبة على احسن الوجوه وانه تعالى لما بين قبايح افعالهم وفضايح اعمالهم بين ما لهم في الاخرة من العذاب الشديد وما لهم في الدنيا من وجوه المحنة والبلية ثم بين بعد ذلك ان ما يفعلونه من اعمال البر لا ينتفعون به في يوم القيمة البتة ثم بين في هذه الايات ان ما يظنونه من منافع الدنيا فهو في الحقيقة سبب لعذابهم وبلايهم وتشديد المحنة عليهم عند هذا يظهر ان النفاق جالب لجميع الافات في الدين والدنيا ومبطل لجميع الخيرات في الدين والدنيا واذا وقف الانسان على هذا الترتيب عرف انه لا يمكن ترتيب الكلام على وجه احسن من هذا ومن الله التوفيق وفيه مسايل المسئلة الاولى هذا الخطاب وان كان في الظاهر مختصا بالرسول صلى الله عليه وسلم الا ان المراد منه كل المومنين اي لا ينبغي ان تعجبوا باموال هولاء المنافقين والكافرين ولا باولادهم ولا بساير نعم الله عليهم ونظيره قوله تعالى ولا تمدن عينيك المسئلة الثانية الاعجاب السرور بالشي مع نوع من الافتخار ومع اعتقاد انه ليس لغيره ما يساويه وهذه الحالة تدل على استغراق النفس بذلك الشي وانقطاعه عن الله فانه لا يبعد في حكم الله ان يزيل ذلك الشي عن ذلك الانسان بحصل لغيره والانسان متى كان متذكرا لهذا المعنى زال اعجابه بالشي ولذلك قال عليه الصلوة والسلام ثلثة مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بنفسه وكان عليه الصلاة والسلام يقول هلك المكثرون وقال عليه الصلوة والسلام ما لك من مالك الا ما اكلت فافنيت او لبست فابليت او تصدقت فابقيت وذكر عبيد بن عمير ورفعه الى الرسول عليه الصلوة والسلام من كثر ماله اشتدت حياته ومن كثر تبعه كثرت شياطينه ومن ازداد من السلطان قربا ازداد من الله بعدا والاخبار المناسبة لهذا الباب كثيرة والمقصود منها الزجر عن الاطناب الى الدنيا والمنع من الميل الى حبها والافتخار بها قال بعض المحققين الموجودات بحسب القسمة العقلية على اربعة اقسام الاول الذي يكون ازليا ابديا وهو الله جل جلاله والثاني الذي لا يكون ازليا ولا ابديا وهو محال الوجود لانه ثبت بالدليل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والرابع الذي يكون ابديا وهذا محال ولا يكون ازليا وهو الاخرة وجميع المكلفين فان الاخرة لها اول لكن لا اخر لها وكذلك المكلف سواء كان مطيعا ام عاصيا فلحياته اول ولا

اخرها واذا ثبت هذا ثبت ان المناسبة الحاصلة بين الانسان المكلف شنفا ايمان
وبين الاخرة اشد من المناسبة بينه وبين الدنيا ويظهر من هذا انه خلق الدنيا
للاخرة فينبغي ان لا يشتد عجبه بالدنيا وان لا يميل قلبه اليها فان المنكر الاصلح
له هو الاخرة لا الدنيا اما قوله انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا ففيه مسايل
المسئلة الاولى قال النحويون في الاية محذوف كانه قيل انما يريد الله ان يملي لهم فيها
ليعذبهم ويجوز ايضا ان تكون هذه اللام بمعنى ان كقوله يريد الله ليبين لكم اي
ان يبين لكم **المسئلة الثانية** قال مجاهد والسدي وقتادة في الاية تقديم وتاخير
والتقدير فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم في الحيوة الدنيا انما يريد الله ليعذبهم في الاخرة
قال القاضي ههنا سوال وهو ان يقال المال والولد لا يكونان عذابا بل هما من جملة النعم
التي من الله بها على عباده فعند هذا التزم لا يدفع هذا السوال لانه يقال وبعد هذا
التقديم والتاخير فكيف يكون المال والولد عذابا فلا بد لهم من تقدير حذف في الكلام بان
يقولوا اراد التعذيب بها من حيث كانتا سببا للعذاب واذا قالوا ذلك فقد استغنوا
عن التقديم والتاخير لانه يصح ان يقال يريد ان يعذبهم بها في الدنيا من حيث كانتا سببا
للعذاب وايضا فلو انه قال ايضا فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم في الحيوة الدنيا لم يكن لهذه الزيادة
كثير فايدة لان من المعلوم ان الاعجاب بالمال والولد لا يكون الا في الدنيا وليس كذلك والتبقي
حال العذاب فانه قد يكون في الدنيا كما يكون في الاخرة فثبت ان القول بهذا التقديم والتاخير
ليس بشي **المسئلة الثالثة** الاموال والاولاد يحتمل ان يكون سببا للعذاب في الدنيا
ويحتمل ان يكون سببا للعذاب في الاخرة اما كونه سببا للعذاب في الدنيا من وجوه
الاول ان كل من كان حبه لشي وافر كان حزنه وتالم قلبه على فواته اعظم واصعب
وكان حزنه على فواته اشد واصعب فالذين حصلت لهم الاموال الكثيرة والاولاد
ان كانت تلك الاشيا باقية عندهم كانوا في الم الخوف الشديد لسبب فواتها والثاني
ان هذه تحتاج في اكتسابها وتحصيلها الى تعب شديد ومشقة عظيمة ثم عند حصولها
تحتاج الى متاعب اشد واشق واصعب واعظم في حفظها فكان حفظ المال بعد حصوله
اصعب من فالمشغوف بالمال والولد ابدا يكون في تعب الحفظ والصون عن الهلاك
ثم انه لا ينتفع الا بالقليل من تلك الاموال فالتعب كثير والنفع قليل والثالث ان
الانسان اذا عظم حبه لهذه الاموال والاولاد الى اخر عمره فاما ان تبقى عليه هذه
الاموال والاولاد الى اخر عمره او لا يبقى بل يهلك ويبطل فان كان الاول فعند
الموت يعظم حزنه وتشتد حسرته لان مفارقة المحبوب شديدة وترك المحبوب على
اشد واشق وان كان الثاني وهو ان هذه الاشيا تهلك وتبطل حال حياة الانسان
عظم اسفه عليها ويشتد تالم قلبه بسببها فثبت ان حصول الاموال والاولاد سبب
لحصول العذاب في الدنيا الرابع ان الدنيا حلوة خضرة والحواس مايلة اليها فاذا
كثرت وتوالت استغرقت فيها وانصرفت بكليتها اليها فيصير ذلك سببا لحرمانه
عن ذكر الله ثم انه يحصل في قلبه نوع قسوة وقوة وقهر وكلما كان المال والجاه واكثر
كانت تلك القسوة اقوى واليه الاشارة بقوله تعالى ان الانسان ليطغى ان راه
استغنى فظهر ان كثرة الاموال والاولاد سبب قوي في زوال حب الله وحب الاخرة

عن القلب

اكتابه

٥٠٣

عن القلب وفي حصول حب الدنيا وشهواتها في القلب فعند الموت كان الانسان ينتقل
من البستان الى السجن ومن مجالسة الاقربا والاحبا الى موضع الغربة والكربة فيعظم
تالمه ويقوى حزنه ثم عند الحشر حلالها حساب وحرامها عقاب فان قيل هذا
المعنى حاصل للكل فما الفايدة في تخصيص هولا المنافقين بهذا العذاب قلنا
المنافقون مخصوصون بزيادات في هذا الباب احدها ان الرجل اذا امن بالله واليوم
الاخر علم انه خلق للاخرة لا للدنيا فهذا العلم يفتر حبه للدنيا واما المنافق لما اعتقد
انه لا سعادة الا في هذه الخيرات العاجلة عظمت رغبته فيها واشتدت محبته
لها الالام الحاصلة بسبب فوتها اكثر في حقه وتقوى عند قرب الموت بظهور علاماته
فهذا النوع من العذاب حاصل لهم في الدنيا بسبب حب الاموال والاولاد وثانيها
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكلفهم انفاق تلك الاموال في وجوه الخيرات و
يكلفهم ارسال اولادهم الى الجهاد والغزو وذلك تعريض اولادهم للقتل والقوم
كانوا يعتقدون ان محمدا ليس بصادق في كونه رسولا من عند الله وكانوا يعتقدون ان
انفاق تلك الاموال تضييع لها من غير فايدة وان تعريض اولادهم للقتل التزام لهذا
المكروه الشديد من غير فايدة ولا شك انه هذا اشق على القلب جدا فهذا الزيادة من التعذيب
كانت حاصلة للمنافقين وثالثها انهم كانوا يبغضون محمدا عليه الصلاة والسلام بقلوبهم
ثم كانوا يحتاجون الى بذل اموالهم واولادهم ونفوسهم في خدمته ولا شك ان هذه
الحالة شاقة شديدة ورابعها انهم كانوا خايفين من ان يفتضحوا ويظهر نفاقهم
وكفرهم ظهورا تاما فيصيرون امثال ساير اهل الحرب من الكفار حينئذ يتعرض
الرسول لهم بالقتل وسبي الاولاد وذهب الاموال وكلما نزلت انه خافوا من انه ربما
وقف على وجه من وجوه مكرهم وخبثهم وكل ذلك مما يوجب تالم القلب ومزيد العذاب و
خامسها ان كثيرا من المنافقين كان لهم اولاد اتقيا كحنظلة بن عامر غسيل الملايكة وعبد الله
بن ابي شهد بدرا وكان من الله بمكان وهم خلق كثير مبرون عن النفاق وهم كانوا لا يرتضون
طريقة ابايهم في النفاق وهذا في النفاق وهذا خوف فيهم ويعترضون عليهم والابن
اذا صار هكذا عظم تادي الاب به واستيحاشه منه فصارت تلك الاولاد سببا
لعذابهم وسادسها ان فقرا الصحابة وضعفاهم كانوا يرهبون في خدمة الرسول الى
الغزوات ثم يرجعون مع الاسم الشريف والثنا العظيم والفوز بالغنايم وهولا المنافقون
مع كثرة الاموال والاولاد الاقويا كانوا يبقون في دواسه سوءهم اشباه الزمنى
والضعفا من الناس ثم ان الخلق ينظرون اليهم بعين المقت والازدرا والتهمة
بالنفاق كان كثرة الاموال والاولاد تصير سببا لحصول هذه الاحوال فثبت بهذه
الوجوه ان كثرة اموالهم واولادهم صارت سببا لمزيد العذاب في الدنيا **المسئلة الرابعة**
احتج اصحابنا في اثبات ان كلما دخل في الحدوث فهو مراد الله تعالى لقوله وتزهق انفسهم
وهم كافرون قالوا الان معنى الاية ان الله تعالى اراد ازهاق انفسهم مع الكفر ومن اراد
ذلك فقد اراد الكفر اجاب الجبايي فقال معنى الاية انه تعالى اراد ازهاق انفسهم
حال ما كانوا كافرين وهذا لا يقتضي كونه تعالى يريد الكفر الا ترى ان المريض قد يقول
للطبيب اريد ان تدخل علي في وقت مرضي فهذه الارادة لا توجب كونه مريد المريض

والاولاد

كونه نفسه وقد يقول للطبيب اريد ان تنظر جراحتي وهذا لا يقتضي ان يكون مريدا
لانتقاض لحصول تلك الجراحة وقد يقول السلطان لعسكره اقتلوا البغاة على اقدامهم
على الحراب وهذا يدل على كونه مريدا لذلك فكذا هاهنا الجواب ان الذي قاله غريب عجيب
وذلك لان جميع الامثلة التي ذكرها حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو انه يريد ازالة
ذلك الشيء فاذا قال المريض للطبيب اريد ان تدخل علي وقت مرضي كان معناه اريد ان
تسعى في ازالة مرضي واذا قال له اريد ان تنظر جراحتي كان معناه ان تزيل عني
هذه الجراحة واذا قال السلطان اقتلوا البغاة حال اقدامهم على الحراب كان معناه
طلب ازالة تلك المحاربة وابطالها واعدامها فثبت ان في كل هذه الامثلة المراد
والمطلوب اعدام ذلك الشيء وازالته فيمتنع ان يكون وجوه مراد الخلاق هذه
الاية وذلك لان ازهاق نفس الكافر ليس عبارة عن ازالة كفره وليس ايضا مستلزما
لتلك الارادة بل هما امران متباينان ولا منافاة بينهما البتة فلما ذكر الله في هذه
الاية انه اراد ازهاق انفسهم حال كونهم كافرين وجب ان يكون مريدا لكونهم كافرين
حال حصول ذلك الازهاق كما انه لو قال اريد اتي فلانا حال كونه في الدار فيمتنع
حصوله الا حال حصوله فانه يقتضي ان يكون قد اراد كونه في الدار وتمام التحقيق
في هذه التقادير ان الازهاق في حال الكفر يمتنع حصوله الا حال حصول الكفر ومريد
الشيء مريد لما هو من ضروراته فلما اراد الله الازهاق حال الكفر وثبت ان الازهاق
يمتنع حصوله الا حال حصول الكفر ومريد الشيء مريد لما هو من ضروراته فلما اراد الله
الازهاق حال الكفر يمتنع حصوله الا عند حصول الكفر وثبت ان من اراد شيئا
فقد اراد جميع ما هو من ضروراته لزم كونه تعالى مريدا لذلك الكفر فثبت ان
الامثلة التي اوردها الجبائي محض التمويه قوله تعالى ويحلفون بالله انهم لمنكم
وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون لو يجدون ملجا او مغارات او مدخلا لولوا اليه
وهم يجمحون اعلم انه تعالى لما بين كونهم مستحقين لكل مضار الدنيا والاخرة
خائبين عن جميع منافع الاخرة والدنيا عاد الى ذكر فضائحهم وبين اقدامهم
على الايمان الكاذبة فقال ويحلفون بالله اي المنافقون للمؤمنين اذا جالسوهم
انهم لمنكم اي على دينكم ثم قال تعالى وما هم منكم اي ليسوا على دينكم ولكنهم قوم يفرقون
القتل فاظهروا الايمان ولبسوا النفاق وهو كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا
امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن والفرق الخوف
ومنه يقال رجل فروقة وهو الشديد الخوف ومنها انهم لو وجدوا مفرا يتحصنون فيه
امنين على انفسهم منكم لفروا اليه ولفارقوكم فلا تظنوا ان مفارقتهم اياكم في الدار
والمسكن عن القلب فقوله لو يجدون ملجا الملجا المكان الذي يتحصن فيه ومثله الملجا
مقصور مهموز واصله من لجا الى كذا يلجا لجا بفتح اللام وسكون الجيم ومثله الالتجا
والجاته الى كذا اي جعلته مضطرا اليه وقوله او مغارات هي جمع مغارة وهي الموضع
الذي يغور الانسان فيه اي يستتر قال ابو عبيد كل شيء جزت فيه فغبت فهو مغارة لك
ومنه غار الماء في الارض وغارت العين وقوله او مدخلا قال الزجاج اصله مدتخلا
والتاء بعد الدال تبدل دالا لان التاء مهموسة والدال مجهورة وهما من مخرج واحد

وهو مفتعل

وهو مفتعل من الدخول كالمتلج من الولوج ومعناه المسلك الذي يستتر بالدخول فيه
قال الكلبي وابن زيد نفقا كنفق اليربوع والمعنى انهم لو وجدوا مكانا على احد هذه الوجوه
الثلاثة مع انها شر الامكنة لولوا اليه اي رجعوا اليه يقال ولى اليه بنفسه اذا
انصرف وولى غيره اذا صرفه وقوله وهم يجمحون اي يسرعون اسراعا لا يرد وجوههم
شيء ومن هذا يقال جمح الفرس وهو فرس جموح وهو الذي اذا حمل لم يرده اللجام والمراد
من الاية انهم من شدة تاذيهم من الرسول ومن المسلمين صاروا بهذه الحالة واعلم
انه تعالى ذكر ثلاثة اشيا وهو الملجا والمغارات والمدخل والاقرب ان يحمل كل واحد منها على
غير ما يحمل الاخر عليه فالملجا يحتمل الحصون والمغارات الكهوف في الجبال والمدخل السرب
تحت الارض نحو الابار قال صاحب الكشاف قرئ مدخلا من دخل ومدخلا من ادخل وهو مكان
يدخلون فيه انفسهم وقرا ابي بن كعب متدخلا وقرئ لوالوا اليه اي لالتجاوا اليه وقرا انس يجمزون
فسئل عنه فقال يجمحون ويجمزون ويشتدون واحد قوله تعالى ومنهم من يلمزك
في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو
انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله
ورسوله انا الى الله راغبون اعلم ان المقصود من هذا شرح نوع اخر من
قبائح المنافقين وفضائحهم وهو طعنهم في الرسول صلى الله عليه وسلم بسبب اخذ
الصدقات من الاغنيا ويقولون انه يؤثر بها من يشا من اقاربه واهله وينسبونه الى
انه لا يراعي العدل وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال ابو سعيد الخدري رضي الله
عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم مالا اذ جاءه حرقوص بن الخويصرة التميمي وهو حرقوص
بن زهير اصل الخوارج فقال اعدل يا رسول الله فقال ويلك ومن لم يعدل اذا لم اعدل فنزلت
هذه الاية قال الكلبي قال رجل من المنافقين يقال له ابو الجواظ لرسول الله تزعم ان الله امرك
ان تضع الصدقات في الفقرا والمساكين ولم تضعها في رعاء الشاء فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا ابا لك انما كان موسى راعيا انما كان داود راعيا فلما ذهب قال
عليه الصلوة والسلام احذروا هذا واصحابه فانهم منافقون وروى ابو بكر الاصم في
تفسيره انه صلى الله عليه وسلم قال لرجل من اصحابه ما علمك بفلان فقال ما لي به علم
الا انك تدنيه في المجلس وتجزل له العطا فقال عليه الصلوة والسلام انه منافق اداري
به عن نفاقه واخاف ان يفسد علي غيره فقال لو اعطيت فلانا بعض ما تعطيه فقال عليه
انه مؤمن اكله الى ايمانه واما هذا فمنافق اداريه خوف فساده المسئلة الثانية قوله يلمزك
قال الليث اللمز كالغمز في الوجه يقال رجل لمزة يعيبك في وجهك ورجل همزة يعيبك
بالغيب وقال الزجاج يقال لمزت الرجل المزه بكسر الميم والمزه بضم الميم اذا عبته
وكذلك همزته اهمزه قال الازهري واصل الهمز واللمز الدفع يقال همزته ولمزته اذا دفعته
وفرق ابو بكر الاصم بينهما فقال اللمز ان يشير الى صاحبه بعيب جليسه والهمز ان يكسر
عينه على جليسه الى صاحبه اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس يلمزك يغتابك
وقال قتادة يطعن عليك وقال الكلبي يعيبك في امرها ولا تفاوت بين هذه الروايات
الا في الالفاظ قال ابو علي الفارسي هاهنا محذوف والتقدير يعيبك في تفريق الصدقات قال مولانا
العلامة الداعي الى الله لفظ القرآن وهو قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات لا يدل على ان

ذلك اللمز كان لهذا السبب الا ان الروايات التي ذكرها دلت على ان سبب اللمز
هو كذلك ولولا هذه لكان يحتمل وجوهاً اخر سواها فاحدها ان يقول اخذ الزكاة
مطلقاً غير جايز لان انتزاع كسب الانسان من يده غير جايز اقصى ما في الباب ان يقال
ياخذها ليصرفها الى الفقراء الا ان الجهال منهم كانوا يقولون ان الله تعالى اغنى الاغنيا
يوجب ان يكون هو المتكفل بمصالح عبيده الفقرا فاما ان يامرنا بذلك فهو غير معقول
فهذا هو الذي حكاه الله تعالى عن بعض اليهود وهو انهم قالوا ان الله فقير ونحن اغنيا وثانيها
ان يقولوا هب انك تاخذ الزكوات الا ان الذي ياخذه كثير وجب ان تقنع باقل من
ذلك وثالثها ان يقولوا هب انك تاخذ هذا الكثير الا انك تصرفه الى غير مصرفه
وهذا هو الذي دلت عليه الاخبار على ان لك قال اهل المعاني هذه الاية تدل
على ثكالة اخلاق اولئك المنافقين ودناة طباعهم وذلك لانه لشدة شرههم الى
اخذ الصدقات عابوا الرسول فنسبوه الى الجور في القسمة مع انه كان ابعد الخلق عن
الميل الى الدنيا قال الضحاك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم بينهم ما اتاه الله
من قليل المال وكثيره وكان المومنون يرضون بما اعطوا ويحمدون الله عليه واما المنافقون
فان اعطوا كثيراً فرحوا وان قليلا سخطوا وذلك يدل على ان رضاهم وسخطهم لطلب
النصيب لا لاجل الدين وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان استعطف اهل مكة يومئذ
بتوفر الغنايم عليهم فضج المنافقون وقوله اذا هم يسخطون كلمة اذا للمفاجاة اى وان لم
يعطوا منها فاجاوا السخط ثم قال ولو انهم رضوا ما اتاهم الاية والمعنى انهم رضوا بما
اعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغنيمة وطابت نفوسهم وان قل وقالوا كفانا
ذلك وسيرزقنا الله غنيمة اخرى فيعطينا رسول الله صلى الله عليه وسلم اكثر مما
اعطانا اليوم انا الى طاعة الله وافضاله واحسانه لراغبون واعلم ان جواب لو محذوف
والتقدير لكان خيراً لهم من النفاق ولم يخف عليهم النفاق ولم يخف الايمان في قلوبهم
فيتوكلوا على الله حق توكله وترك الجواب في هذا المعرض ادل على التعظيم والتهويل
وهو كقولك للرجل لو جئتنا ثم لا تذكر الجواب اى لو فعلت ذلك لرايت امراً عظيماً
المسئلة الثالثة الاية تدل على ان من طلب الدنيا آل امره الى النفاق واما
من طلب الدنيا بقدر ما اذن الله فيه وكان غرضه من الدنيا ان يتوسل الى
مصالح الدين فهذا هو الطريق الحق والاصل في هذا الباب ان يكون راضياً بقضاء الله
الا ترى انه قال ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيوتينا
الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون فذكر فيه مراتب اربعة اولها الرضى بما
اتاهم الله ورسوله لعلمه انه تعالى حكم منزه عن العيب والخطا وحكيم بمعنى انه عالم بعواقب
الامور وكل ما كان حكماً له او قضاء كان حقاً وصواباً ولا اعتراض عليه والمرتبة الثانية
ان يظهر اثار ذلك الرضى على لسانهم وهو قوله وقالوا حسبنا الله يعني ان لم يكن غيرنا
اخذ المال ونحن لما حرمنا كان رضينا بحكم الله وقضائه فقد فزنا بهذه المرتبة العظيمة في
العبودية فحسبنا الله والمرتبة الثالثة وهي ان الانسان اذا لم يبلغ الى تلك
الدرجة العالية عنده نقول حسبنا الله نزل منها الى مرتبة اخرى وهي ان يقول سيوتينا
الله من فضله ورسوله اما في الدنيا ان اقتضاه التقدير والا في الاخرة وهي اولى وافضل

والمرتبة

توجيه ادراج كلمة مقدارى
تحريفا او لتبيان ركه فى نسخه
الخطا او لتنبيه الناقص

والمرتبة الرابعة ان يقول انا الى الله راغبون فنحن لا نطلب
من الايمان والطاعة اخذ الاموال والفوز بالمناصب في الدنيا وانما المراد
اكتساب سعادات الاخرة وانما استغراق في العبودية على ما دل لفظ الاية
فانه قال انا الى الله راغبون ولم يقل انا الى ثواب الله راغبون ونقل ان عيسى مر
بقوم يذكرون الله تعالى فقال ما الذي يحملكم عليه فقالوا الخوف من عقاب
الله فقال اصبتم ومر على قوم ثالث مشتغلين بالذكر فسالهم فقالوا لا نذكره
للخوف من العقاب ولا للرغبة في الثواب بل لاظهار ذلة العبودية وعزة
الربوبية وتشريف القلب بمعرفته وتشريف اللسان بالالفاظ الدالة على صفات
قدمه وعزته فقال انتم المحقون المحققون قوله تعالى انما الصدقات للفقرا
والمساكين والعاملين عليها والمولفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين
وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم اعلم ان المنافقين
لما لمزوا الرسول في الصدقات بين لهم ان مصرف الصدقات هولاء لا تعلق لي بها
ولا اخذ لنفسي نصيباً منها فلم يبق لهم طعن في الرسول بسبب اخذ الصدقات و
ههنا مقامان المقام الاول بيان الحكمة في اخذ القليل من اموال الاغنيا وصرفها
الى المحتاجين من الناس والمقام الثاني بيان حال هولاء الاصناف الثمانية
المذكورين في هذه الاية اما المقام الاول فنقول الحكمة في ايجاب الزكاة امور بعضها
مصالح عايدة الى معطي الزكاة وبعضها عايد الى اخذ الزكاة اما القسم الاول فهو امور
الاول ان المال محبوب بالطبع والسبب فيه ان القدرة من صفات الكمال المحبوبة
لذاتها ولعينها لا لغيرها لانه لا يمكن ان يقال ان كل شي فهو محبوب لمعنى اخر والا لزم
التسلسل واما الدور وهما محالان فوجب الانتهاء في الاشيا المحبوبة الى ما يكون محبوباً
لذاته والكمال محبوب لذاته والنقصان مكروه لذاته فلما كانت القدرة صفة
كمال وصفة الكمال محبوبة لذاتها كانت القدرة محبوبة لذاتها والمال سبب لحصول
تلك القدرة ولكمالها في حق البشر هو المال والذي يتوقف عليه المحبوب فكان المال
محبوباً فهذا هو السبب في كونه محبوباً الا ان الاستغراق في حبه يذهل
النفس عن حب الله وعن التاهل للاخرة فاقتضت حكمة الشرع تكليف مالك
المال باخراج طائفة منه من يده ليصير ذلك الاخراج كسراً من شدة الميل
الى المال ومنعاً من انصراف النفس بالكلية اليها وتنبيهاً لها على ان السعادة للانسان
لا تحصل عند الاشتغال بطلب المال وانما تحصل بانفاق المال في طلب مرضاة الله تعالى فايجاب
الزكاة علاج متعين وان المرض حب الدنيا للقلب فالله سبحانه اوجب الزكاة لهذه
الحكمة وهو المراد من قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها عن الاستغراق
في طلب الدنيا الوجه الثاني وهو ان كثرة المال يوجب شدة وكمال القدرة وتزايد
المال يوجب تزايد القدرة يوجب تزايد الالتذاذ بتلك القدرة وتزايد تلك اللذات
تدعوا الانسان الى ان يسعى في تحصيل المال الذي صار سبباً لحصول هذه اللذات
المتزايدة وبهذا الطريق تصير المسئلة مسئلة الدور لانه اذا بلغ في السعي
ازداد المال وذلك يوجب ازدياد القدرة وهو يوجب ازدياد اللذة وهو

يحمل الانسان على ان يزيد في طلب المال ولما صارت المسئلة مسئلة الدور لم يظهر لها مقطع ولا اخر فاثبت الشرع لها مقطعا واخرا وهو انه اوجب على صاحبه صرف طائفة من تلك الاموال الى الانفاق في طلب مرضاة الله تعالى ليصرف النفس عن ذلك الطريق الظلماني الذي لا اخر له ويتوجه الى عالم عبودية الله وطلب رضوانه والوجه الثالث ان كثرة المال سبب لحصول الطغيان والقسوة في القلب وسببه ما ذكرنا ان كثرة المال سبب لحصول القدرة والقدرة محبوبة لذاتها فالعاشق اذا وصل الى معشوقه استغرق فيه الانسان يصير غرقا في طلب المال فان عرض له مانع يمنعه عن طلبه استعان بماله وقدرته على دفع ذلك المانع وهذا هو المراد بالطغيان واليه الاشارة بقوله سبحانه ان الانسان ليطغى ان رءاه استغنى فايجاب الزكاة يقلل الطغيان ويزول ويقلب الى طلب رضوان الرحمن والوجه الرابع ان النفس الناطقة لها قوتان نظرية وعملية فالقوة النظرية كمالها في التعظيم لامر الله والقوة العملية كمالها في الشفقة على خلق الله فاوجب الله الزكاة ليحصل لجوهر الروح هذا الكمال وهو اتصافه بكونه محسنا الى الخلق ساعيا في ايصال الخيرات اليهم دافعا للافات عنهم ولهذا السر قال عليه الصلوة والسلام تخلقوا باخلاق الله والوجه الخامس ان الخلق اذا علموا في الانسان كونه ساعيا في ايصال الخيرات اليهم وفي دفع الافات عنهم احبوه بالطبع ومالت نفوسهم اليه لا محالة على ما قال عليه الصلوة والسلام جبلت القلوب على حب من احسن اليها وبغض من اساء اليها والفقراء اذا علموا ان الرجل الغني يصرف اليهم طائفة من ماله وانه كلما كان ماله اكثر كان الذي يصرف اليهم من ذلك المال اكثر امدوه بالدعاء والهمة وللقلوب اثار وللارواح حرارات فصارت تلك الدعوات سببا لبقاء ذلك الانسان في الخير والخصب واليه الاشارة بقوله تعالى واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض وبقوله عليه الصلوة والسلام حصنوا اموالكم بالزكاة والوجه السادس ان الاستغنا عن الشيء اعظم من الاستغنا بالشيء يوجب الاحتياج اليه الا انه يتوسل به الى الاستغنا عن الشيء صفة الحق والاستغنا بالشيء صفة الخلق فهو الغني التام ولذلك قال الاستغنا عن الشيء صفة الحق والاستغنا بالشيء صفة الخلق فالله سبحانه لما اعطى بعض عبيده اموالا كثيرة فقد رزقه نصيبا وافيا من باب الاستغنا بالشيء فاذا امره بالزكاة كان المقصود ان ينقله من درجة الاستغنا بالشيء الى المقام الذي هو اعلى منه واشرف منه وهو الاستغنا عن الشيء الوجه السابع ان المال سمي مالا لكثرة ميله الى كل احد فهو غاد ورائح وهو سريع الزوال مشرف على التفرق فما دام يبقى في يده كان كالمشرف على الهلاك والتفرق فاذا انفقه الانسان في وجوه البر والخير والمصالح بقي بقاء لا يمكن زواله فانه يوجب المدح الدائم في الدنيا والثواب الدائم في الاخرة وسمعت واحدا يقول الانسان لا يقدر ان يذهب بذهبه الى القبر فقلت بل يمكنه ذلك فانه اذا انفقه وانفذ بقول الافتتان في طلب الرضوان الاكبر فقد ذهب به الى القبر والوجه الثامن

508

وهو ان بذل المال تشبه بالملئكة والانبيا وامساكه تشبه بالبخلاء المذمومين فكان البذل اولى والوجه التاسع ان افاضة الخير والرحمة من صفات الحق سبحانه وتعالى والسعي في تحصيل هذه الصفة بقدر القدرة تخلق باخلاق الله وذلك منتهى كمالات الانسانية والوجه العاشر ان الانسان ليس له الا ثلثة اشيا الروح والبدن والمال فاذا امر بالايمان فقد صار جوهر الروح مستغرقا في هذا التكليف ولما امر بالصلاة فقد صار اللسان مستغرقا بالذكر والقراءة والبدن مستغرقا في تلك الاعمال فلو لم يصر المال مصروفا الى وجوه البر والخير لزم ان يكون شح الانسان بماله فوق شحه بروحه وبدنه وذلك جهل لان مراتب السعادات ثلثة اولها السعادات الروحانية وثانيها السعادات البدنية وهي المرتبة الوسطى وثالثها الخارجية وهي المال والجاه فهذه المراتب تجري مجرى خادم السعادات النفسانية فاذا صار الروح مبذولا في مقام العبودية ثم حصل شح ببذل المال لزم جعل الخادم في مرتبة اعلى من المخدوم الاصلي وذلك جهل فثبت انه يجب على العاقل ايضا بذل المال في طلب مرضاة الله الوجه الحادي عشر ان العلما قالوا شكر النعمة عبارة عن صرفها الى مرضاة المنعم والزكاة شكر للنعمة فوجب القول بوجوبها لما ثبت ان شكر المنعم واجب الوجه الثاني عشر ان ايجاب الزكاة يوجب حصول الالف بالمودة بين المسلمين وزوال الحقد والحسد عنهم وكل ذلك من المهمات فهذه وجوه معتبرة في بيان الحكمة الناشئة من ايجاب من اضحت الزكاة العائدة الى معطي الزكاة فاما المصالح العائدة في اصحاب الزكاة الى من ياخذها فهي كثيرة والاول ان الله تعالى خلق الاموال وليس المطلوب منها اعيانها وذواتها فان الذهب والفضة لا يمكن الانتفاع بهما في اعيانهما الا في الامر القليل بل المقصود من خلقهما الى تحصيل المنافع ودفع المفاسد فالانسان اذا حصل له من المال بقدر حاجته كان هو اولى بامساكه لانه يشارك ساير المحتاجين في صفة الحاجة وهو ممتاز عنهم بكونه ساعيا في تحصيل ذلك المال وكان اختصاصه بذلك المال اولى من اختصاص غيره واما اذا فضل المال على قدر الحاجة وحضر انسان اخر محتاج فههنا حصل سببان كل واحد منهما يوجب بذل ذلك المال اما في حق صاحب المال فهو انه سعى في اكتسابه وتحصيله وايضا شدة تعلق قلبه ايضا نوع من انواع الحاجة واما في حق الفقير فاحتياجه الى ذلك المال يوجب تعلقه به فلما وجد هذان السببان المتدافعان اقتضت الحكمة الالهية رعاية كل واحد من هذين السببين بقدر الامكان فيقال حصل للمالك حق الاكتساب وحق تعلق قلبه به وحصل للفقير حق الاحتياج فرجحنا جانب المالك وابقينا عليه الكثير وصرفنا الى الفقير يسيرا منه توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان الثاني ان المال الفاضل عن الحاجات الاصلية اذا امسكه الانسان في بيته بقي معطلا عن المقصود الذي لاجله خلق المال وذلك يسعى في المنع من ظهور حكمة الله تعالى وهو غير جائز فامر الله بصرف طائفة منه الى الفقير حتى لا تصير تلك الحكمة معطلة بالكلية الثالث ان الفقرا عيال الله لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والاغنيا خزان الله لان الاموال التي بايديهم اموال الله ولولا ان الله تعالى القاها في ايديهم والا لما

ملكوا منها حبة فكم من عاقل ذكي يسعى اشد السعي ولا يملك ملى بطنه طعاما
وكم من ابله جلف تاتيه الدنيا عفوا صفوا اذا ثبت هذا فليس يستبعد ان يقول
الملك لخازنه اصرف طايفة مما في تلك الخزانة الى المحتاجين من عبيدي الوجه
الرابع ان يقال بالكلية في يد الغني مع انه محتاج اليه واهمال جانب الفقير العاجز
عن الكسب بالكلية في يد الغني مع انه غير محتاج لا يليق بحكمة الحكيم الرحيم فوجب
ان يجب على الغني صرف طايفة من ذلك المال الى الفقير الوجه الخامس ان الشرع
لما ابقى في يد المالك اكثر ذلك المال وصرف الى الفقير منه جزا قليلا تمكن المالك
من جبر ذلك النقصان اما الفقير ليس له شي اصلا فلو لم يصرف اليه طايفة
من اموال الاغنيا لبقي الفقير معطلا وليس له ما يجبره فكان ذلك اولى الوجه
السادس ان الاغنيا لو لم يقوموا باصلاح مهمات الفقرا فربما حملهم شده
الحاجة وضر المسكنة على الالتحاق باعدا المسلمين او على الاقدام على الافعال
المنكرة كالسرقة وغيرها فكان ايجاب الزكاة يفيد هذه الفايدة فوجب
القول بوجوبها الوجه السابع قال عليه الصلوة والسلام الايمان نصفان
نصف صبر ونصف شكر والمال محبوب بالطبع فوجدانه يوجب الشكر وفقد
انه الصبر فكانه قيل ايها الغني اعطتك الاموال الكثيرة فصرت من الصابرين
ولكني اوجب من الغني ان يصرف اليك طايفة من ذلك المال حتى اذا دخل
ذلك المقدار في ملكك شكرتني فصرت من الشاكرين فكان ايجاب الزكاة
سعيا في جعل جميع المكلفين موصوفين بصفة الصبر والشكر معا الوجه
الثامن كانه سبحانه يقول للفقير ان كنت قد منعتك الاموال الكثيرة ولكني جعلت
نفسي مديونا من قبلك وان كنت قد اعطيت للغني اموالا كثيرة لكني كلفته ان يعبد
وخلقك ويتضرع اليك حتى تاخذ ذلك القدر منه فتكون كالمنعم عليه بان
خلصته من النار فان قال الغني قد انعمت عليك بهذا الدينار فقل ايها الفقير
بل انا المنعم عليك حيث خلصتك في الدنيا من الذم والعار وفي الاخرة من
عذاب النار فهذه جملة من الوجوه في حكمة ايجاب الزكاة بعضها يقينية وبعضها
اقناعية والعالم باسرار حكم الله وحكمته ليس الا الله والله اعلم المقام الثاني
في تفسير هذه الاية وفيه مسايل المسئلة الاولى قوله انما الصدقات للفقرا
الاية تدل على انه لا حق في الصدقات لاحد الا لهذه الاصناف الثمانية وذلك مجمع
عليه وايضا فلفظة انما تفيد الحصر ويدل عليه وجوه الاول ان كلمة انما مركبة
ان للاثبات وكلمة ما للنفي فعند اجتماعهما وجب بقاوهما على هذا المفهوم فوجب
ان يفيد ثبوت المذكور وعدم ما يغايره الثاني ان ابن عباس تمسك في نفي ربا الفضل
بقوله عليه الصلوة والسلام انما الربا في النسية ولولا ان هذا اللفظ يفيد الحصر
والا لما كان الامر كذلك وايضا تمسك بعض الصحابة في ان الاكسال لا يوجب
الاغتسال لقوله عليه الصلوة والسلام انما الما من الما ولولا ان هذه الكلمة تفيد
الحصر والا لما كان كذلك وقال تعالى انما الله اله واحد والمقصود بيان نفي
الالهية للغير والثالث الشعر قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما
العزة للكاثر وقال الفرزدق انما الجايد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم

اعطيت

انا او مثلي

٥٠٩

انا او مثلي فثبت بهذه الوجوه ان كلمة انما للحصر وكما دل على الصدقات لا تصرف
الا الى هذه الاصناف الثمانية انه عليه الصلوة والسلام قال لرجل ان كنت من
الاصناف الثمانية فلك فيها حق والا فهو صداع في الراس وداء في البطن وقال
لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما
اخبر عن المنافقين ان يلمزون الرسول في اخذ الصدقات بين تعالى انه انما ياخذ
لهولا الاصناف الثمانية ولا ياخذها لنفسه ولا لاقاربه ومصلحه وقد بينا ان اخذ
القليل من مال الغني ليصرف الى الفقير في دفع حاجته هو الحكمة المعينة والمصلحة
اللازمة اذا كان الامر كذلك كان همز المنافقين ولمزهم عين السفه والجهالة
فكان عليه الصلوة والسلام يقول ما اوتيكم شيا ولا امنعكم انما انا خازن اضع
حيث امرت المسئلة الثالثة مذهب ابي حنيفة انه يجوز صرف الصدقة الى
بعض هولاء الاصناف فقط وهو قول عمر وحذيفة وابن عباس وسعيد بن جبير وابي
العالية والنخعي عن سعيد بن جبير لو نظرت الى اهل بيت من المسلمين فقرا متعففين
فجبرتهم بها كان احب الي وقال الشافعي لا بد من صرفها الى الاصناف الثمانية وهو
قول عكرمة والزهري وعمر بن عبد العزيز واحتج بانه تعالى ذكر هذه القسمة في نص
الكتاب ثم اكدها بقوله فريضة من الله قال ولا بد في كل صنف من ثلثة لان اقل
الجمع ثلثة فان دفع سهم الفقرا الى فقيرين ضمن نصيب الثالث وهو ثلث سهم
الفقرا قال ولا بد من التسوية في انصبا هذه الاصناف الثمانية مثل انك اذا
وجدت الا خمسة اصناف ولزمك ان تتصدق بعشرة دراهم جعلت العشرة
خمسة اسهم كل سهم درهمان ولا يجوز التفاضل ثم يلزمك ان تدفع الى كل صنف
درهمين فاقل عددهم ثلثة ولا يلزمك التسوية بينهم وذلك ان تعطي فقيرا
درهما وفقيرا خمسة اسداس درهم هذه صفة قسمة الصدقات على مذهب الشافعي
رحمة الله قال المصنف الداعي الى الله رضي الله عنه الاية لا دلالة فيها على قول
الشافعي رضي الله عنه لانه تعالى جعل جملة الصدقة لهولا الاصناف الثمانية
وذلك لا يقتضي في صدقة زيد بعينه ان تكون الجملة لهولا الثمانية والدليل
عليه النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فان لله خمسه
وللرسول فاثبت خمس الغنيمة لهولا الطوايف الخمس ثم لم يقل احد ان كل شي يغنم
بعينه فانه يجب تفريقه على هولا الطوايف بل اتفقوا على ان المراد اثبات مجموع
الغنيمة لهولا الاصناف فاما ان يكون كل جزء من اجزا الغنيمة موزعا على كل هولا
فكذا ههنا مجموع الصدقات ملك لمجموع لا يوجب ثبوته هذه الاصناف
الثمانية فاللفظ لا يدل عليه البتة اما العقل وهو ان الحكم الثابت في مجموع لا
ثبوته في كل جزء من اجزا ذلك المجموع والا يلزم ان لا يبقى فرق بين الكل وبين الجزء فثبت
بما ذكرنا ان لفظ الاية لا دلالة فيه على ما ذكروه والذي يدل على صحة قولنا وجوه
الاول ان الرجل الذي لا يملك الا عشرين دينارا لصار كل واحد من الثلثة الاقسام
حقيرا صغيرا غير منتفع به في مهم معتبر الثاني ان هذا التوزيع لو كان معتبرا
لكان اولى الناس برعايته اكابر اصحابه ولو كان الامر كذلك لوصل هذا الجزء الي

عمر بن الخطاب والى ابن عباس وحذيفه وساير الاكابر ولو كان الامر كذلك لما
خالفوا فيه وحيث خالفوا فيه علمنا انه غير معتبر الثالث وهو ان الشافعي له
اختلاف رأى في جواز نقل الصدقات اما لم يقل احد بوجوب نقل الصدقات
فالانسان اذا كان في بعض القرى ولا يكون هناك مكاتب ولا مجاهد غازى ولا
عامل ولا احد من المولفة ولا يمر به احد من الغربا واتفق انه لم يحضر في تلك
القرية من كان مديونا فكيف تكليفه فان قلنا وجب عليه ان يسافر بما وجب
عليه من الزكاة الى بلد يجد هذه الاصناف فيه فذلك قول لم يقل به احد وان اسقطنا
عنه ذلك فحينئذ يصح قولنا فهذا ما نقوله في هذا الباب **المسئلة
الرابعة** في تعريف الاصناف الثمانية فالاول والثاني هم الفقراء والمساكين
ولا شك انهم هم المحتاجون الذين لا يفي خرجهم بدخلهم ثم اختلفوا فقال
بعضهم الذي يكون اشد حاجة هو الفقير وهو قول الشافعي واصحابه وقال
اخرون الذي اشد حاجة له هو المسكين وهو قول ابي حنيفة واصحابه ومن
الناس من قال لا فرق بين الفقراء والمساكين والله تعالى وصفهم بهذين هو
الوصفين والمقصود شئ واحد وهو قول ابي يوسف ومحمد واختيار ابي علي الجبائي
وفايدته تظهر في هذه المسئلة وهو انه لو اوصى لفلان وللفقراء والمساكين
فالذين قالوا الفقراء غير المساكين قالوا لفلان الثلث والذين قالوا الفقراء هم المساكين
قالوا لفلان النصف والذين قالوا الفقراء هم المساكين قالوا لفلان النصف وقال
الجبائي انه تعالى ذكرهم باسمين لتوكيد امرهم في الصدقات لانهم هم الاصول
في الاصناف الثمانية وايضا الفائدة فيه ان يصرف اليهم من الصدقات سهمين
لا كسائرهم واعلم ان فائدة هذا الاختلاف لا تظهر في تفرق الصدقات
وانما تظهر في الوصايا وهو ان رجلا لو قال اوصيت للفقراء بمائتين والمساكين
بخمسين وجب دفع المائتين عند الشافعي الى من كان اشد حاجة وعند ابي
حنيفة الى من كان اقل حاجة وحجة الشافعي وجوه الاول انه تعالى
انما اثبت الصدقات هولاء الاصناف دفعا لحاجتهم وتحصيلا لمصلحتهم
وهذا يدل على الذي وقع الابتداء بذكره يكون اشد حاجة لان الظاهر تقديم
الاهم على المهم الا ترى انه تعالى ابو بكر وعمر وعثمن وانشد عمر قول
الشاعر كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا فقال هلا قدم الاسلام على الشيب
فلما وقع الابتداء بذكر الفقراء وجب ان تكون حاجتهم اشد من حاجة
المساكين الثاني قال احمد بن عبيد الفقير اشد حالا من المسكين لان الفقير
اصله في اللغة المفقور الذي نزعت فقره من فقار ظهره فصرف عن
مفقور الى فقير كما قيل مطبوخ وطبيخ ومجروح وجريح فثبت ان الفقير
انما سمى فقيرا لزمانته مع حاجته الشديدة وتمنعه الزمانة من التقلب في
الكسب ومعلوم انه لا حال في الاقلال والبوس الذي من هذه الحالة واشد والبيد
لما رأى لبدا النسور تطايرت رفع القوادم كالفقير الاعزل قال ابن الاعرابي
في هذا البيت المكسور لفقاره يضرب مثلا لكل ضعيف لا ينقل في الامور

التقلب

وعما يدل على

ومما يدل على اشعار لفظ الفقر بالشدة العظيمة قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها
فاقرة الفاقرة كناية عن اعظم انواع الشر والدواهي الوجه الثالث ما روى انه عليه الصلوة
والسلام كان يستعيذ من الفقر وقال كاد الفقر ان يكون كفرا ثم قال احيني مسكينا وامتني
مسكينا واحشرني في زمرة المساكين فلو كان المسكين اسوا حالا منه اما اذا قلنا الفقراء
اشد من المسكنة فلا تناقض البتة الوجه الرابع ان كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا للمال
بدليل قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين فوصف بالمسكنة من له سفينة من سفن
البحر تساوى جملة من الدنانير ولم نجد في كتاب الله ما يدل على الانسان يسمى فقيرا مع انه
يملك شيئا فان قالوا الدليل عليه قوله تعالى والله الغنى وانتم الفقراء فوصف الكل بالفقر مع انهم
يملكون شيئا قلنا هذا بالضد اولى لانه تعالى وصفهم بكونهم فقراء بالنسبة الى الله فيصح قولنا
تعالى فان احدا سوى فانه لا يملك البتة شيئا بالنسبة الى الله فيصح قولنا الوجه الخامس قوله تعالى او اطعام
في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة والمراد من المسكين ذي المتربة الفقير الذي قد
لصق بالتراب من شدة الفقر فتقييد المسكين بهذا القيد يدل على انه قد يحصل مسكين خال عن وصف
كونه ذا متربة وانما يكون كذلك بتقدير ان يملك شيئا فهذا يدل على ان كونه مسكينا لا ينافي
كونه مالكا لبعض الاشيا الوجه السادس قال ابن عباس الفقير هو المحتاج الذي لا يجد شيئا قال
وهم اهل الصفة صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا نحو اربعماية رجل لا منزل لهم
فمن كان من المسلمين عنده فضل اتاهم به اذا امسوا والمساكين هم الذين كانوا الطوافون الذين
يسالون الناس وجه الاستدلال ان شدة فقر اهل الصفة معلومة بالتواتر فلما فسر
ابن عباس الفقراء بهم وفسر المساكين بالطوافين ثم ثبت ان احوال المحتاج الذي لا يسأل احدا
شيئا اشد من احوال من يحتاج ثم يسأل الناس ويطوف عليهم ظهر ان الفقير
يجب ان يكون اشد حالا من المسكين الوجه السابع ان المسكنة لفظ ماخوذ
من السكون فالفقير اذا سال الناس وتضرع اليهم وعلم انه متى تضرع اليهم اعطوه
شيئا فقد سكن قلبه وزال عنه الخوف والقلق ويحتمل انه سمى بهذا الاسم لانه اذا اجيب
بالرد ومنع سكن ولم يضطرب واعاد السؤال فلهذا السبب جعل التمسكن كناية عن التذلل
والتضرع عند الغير ويقال تمسكن الرجل اذا لان وتواضع ومنه قوله عليه الصلوة والسلام
للمصلي تبأس وتمسكن يريد تواضع وتخشع فدل هذا على ان المسكين هو السائل اذا ثبت
هذا فنقول انه تعالى قال في اية اخرى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فلما
ثبت بما ذكرنا ههنا ان المسكين هو السائل وجب ان يكون المحروم هو الفقير ولا شك
ان المحروم مبالغة في تقرير امر الحرمان فثبت ان الفقير اشد حالا من الفقير المسكين
الوجه الثامن انه عليه الصلوة والسلام قال احيني مسكينا الحديث والظاهر انه تعالى
اجاب دعاه فاماته مسكينا وهو عليه الصلوة والسلام حين توفي كان يملك اشيا
كثيرة فدل هذا على ان كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا لبعض الاشيا اما الفقير فانه
يدل على الحاجة الشديدة لقوله عليه الصلاة والسلام كاد الفقر ان يكون كفرا فثبت
بهذا الفقر اشد حالا من المسكنة الوجه التاسع ان الناس اتفقوا ان الفقر والغنى
ضدان كما ان السواد والبياض ضدان ولم يقل احد ان الغنى والمسكنة ضدان بل قالوا

الترنع والتمسكن ضدان فمن كان منقادا للكل احد خائفا منهم متحملا لشرهم ساكنا
عن جوابهم متضرعا اليهم قالوا ان فلانا يظهر الذل والمسكنة وقالوا انه مسكين عاجز
واما الفقر فجعلوه عبارة عن ضد الغنى وعلى هذا فقد يصفون الرجل الغنى بكونه
مسكينا اذا كان يظهر من نفسه الخضوع والطاعة وترك المعارضة وقد يصفون
الرجل الفقير بكونه مترفعا عن التواضع والمسكنة فثبت ان الفقر عبارة عن عدم
المال والمسكنة عبارة عن اظهار التواضع والاول ينافى حصول المال والثانى لا ينافى
حصوله الوجه العاشر قوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ فى الزكاة خذها من
اغنيائهم وردها على فقرائهم ولو كانت الحاجة فى المساكين اشد لوجب ان يقول وردها
على مساكينهم لان ذكر الاهم اولى فهذه الوجوه التى ذكرناها تدل على ان الفقير
اشد حالا من المسكين واحتج القايلون بان المسكين اشد حالا من الفقير بوجوه
الاول احتجوا بقوله تعالى مسكينا ذا متربة وصف المسكين بكونه ذا متربة وذلك
يدل على نهاية الضر والشدة وايضا انه تعالى جعل الكفارات من الاطعمة له ولا فاقة
اعظم من الحاجة الى ازالة الجوع الثانى احتجوا بقول الراعى اما الفقير الذى كانت
حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد سماه فقيرا وله حلوبة الثالث قالوا المسكين هو الذى
يسكن حيث يحضر لاجل انه ليس له بيت يسكن فيه وذلك يدل على نهاية الضر والبوس
الرابع نقلوا عن الاصمعى وعن ابى عمرو بن العلا انهما قال الفقير الذى له ما يأكل والمسكين
الذى لا شئ له وقال يونس الفقير قد يكون له بعض ما يكفيه والمسكين هو الذى لا شئ له
وقلت لاعرابى افقير انت قال لا والله بل مسكين والجواب عن تمسكوا بالاية انا بينا ان هذه
الاية حجة لنا فانه لما قيد المسكين المذكور ههنا بكونه ضرف الطعام الواجب فى الكفارات
ذا متربة فهذا يدل دل ذلك على انه قد يوجد مسكين لا بهذه الصفة والا لم يبق لهذا
القيد فائدة قوله انه ذا متربة وهذا يدل على انه اوجب الصرف الى مطلق المسكين والجواب
عن استدلالهم ببيت الراعى انه ذكر ان هذا الذى هو الان موصوف بكونه فقيرا فقد
كانت له حلوبة ثم نزل له سبد فلم لا يجوز ان يقال كانت له حلوبة لما نزل له شئ وصف
بكونه فقيرا والجواب عن قولهم المسكين هو الذى يسكن حيث يحضر لاجل انه ليس له بيت
قلنا بل المسكين هو المطواف على الناس الذى يكثر اقدامه على السوال ويسمى مسكينا
اما لسكونه عند ما يتردونه واما لسكونه قلبه بسبب علمه ان الناس لا يمنعونه مع كثرة
سواله اياهم واما الروايات التى ذكروها عن ابى عمرو ويونس فهذا معارض بقول الشافعى
وابن الانبارى وايضا نقل القفال فى تفسيره عن جابر بن عبد الله انه قال الفقرا
فقراء المهاجرين الذين لم يهاجروا وعن الحسن الفقير الجالس فى بيته والمسكين الذى
يسعى وعن مجاهد الفقير الذى لا يسال والمسكين الذى يسال وعن الزهرى الفقرا
هم المتعففون الذين لا يخرجون والمساكين الذين لا يسالون قال مولانا الداعى
الى الله هذه الاقوال والمساكين الذين لا يسالون قال مولانا الداعى الى الله
هذه الاقوال كلها متوافقة على ان الفقير لا يسال ومن سال وجد فكان

المسكين

٥١١.

المسكين اسهل واقل حاجة الصنف الثالث قوله تعالى والعاملين عليها وهم السعاة لجباية
الصدقة وهولاء يعطون من الصدقات بقدر اجور اعمالهم وهو قول الشافعى وقول عبد الله
بن عمرو بن زيد وقال مجاهد والضحاك يعطون الثمن من الصدقات وظاهر اللفظ مع مجاهد
الا ان الشافعى يقول هذا اجرة العمل فيتقدر بقدر العمل والصحيح ان الهاشمى والمطلبى لا يجوز
ان يكون عاملا على الصدقات بعماله منها لان رسول الله صلى الله عليه وسلم ابى اذ بعث
ابى رافع عاملا على الصدقات وقال اما علمت ان مولى القوم منهم وانما قال والعاملين عليها
لان كلمة على تفيد الولاية كما قال فلان على بلد كذا اذا كان واليا عليه الصنف الرابع
قوله تعالى والمولفة قلوبهم قال ابن عباس هم قوم اشراف من الاحيا اعطاهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوم حنين وكانوا خمسة عشر رجلا ابو سفيان والاقرع بن حابس و
عيينة بن حصين وحويطب بن العزى وسهل بن عمرو من بنى عامر والحرث بن هشام
وسهيل بن عمرو الجمحى وابو السنابل وحكيم بن حزام ومالك بن عوف وصفوان
بن امية وعبد الرحمن بن يربوع وجد ابن قيس وعمرو بن مرداس والعلا بن الحرث
اعطى رسول كل رجل منهم مائة من الابل ورغبهم فى الاسلام الا عبد الرحمن بن
يربوع اعطاه خمسين من الابل واعطى حكيم بن حزام سبعين من الابل
فقال يا رسول الله ما كنت ارى احدا من الناس احق بعطائك منى فزاده عشرة ثم
ساله فزاده عشرة ثم ساله فزاده عشرة وهكذا حتى بلغ مائة ثم قال حكيم يا رسول الله
اعطيتك الاولى التى رغبت عنها خير ام هذه التى قنعت بها فقال عليه الصلاه والسلام
بل التى رغبت عنها فقال والله لا اخذ غيرها فقيل مات حكيم وهو اكثر قريش مالا وشق على رسول
الله صلى الله عليه وسلم تلك العطايا لكن الفهم بذلك قال المصنف هذه العطايا انما كانت
يوم حنين ولا تعلق لها بالصدقات ولا ادرى لاى سبب ذكر عباس رضى الله عنهما هذه القصة
فى تفسير هذه الاية ولعل المراد بيان انه لا يمتنع فى الجملة صرف الاموال الى المولفة فاما ان
يجعل ذلك تفسيرا لصرف الزكاة اليهم فلا يليق بابن عباس ونقل القفال ان ابا بكر اعطى عدى
بن حاتم لما جاءه بصدقاته من الملائكة قال الواحدى ان الله تعالى اغنى المسلمين ان يستعين
الامام بهم على استخراج الصدقات من الملائكة قال الواحدى ان الله تعالى اغنى المسلمين
عن تألف قلوب المشركين فان راى الامام ان يولف قلوب قوم لبعض المصالح التى يعود نفعها
على المسلمين اذا كانوا مسلمين جاز اذ لا يجوز صرف شئ من زكوات الاموال الى المشركين
فاما المولفة من المشركين فانما يعطون من مال الفئ لا من مال الصدقات قال ان قول الواحدى
ان الله اغنى المسلمين عن تألف قلوب المشركين بناء على انه ربما توهم انه عليه الصلوة والسلام
دفع قسما من الزكاة اليهم لكنا بينا ان هذا لم يحصل البتة وايضا فليس فى الاية ما يدل على المولفة
مشركين بل قالوا المولفة قلوبهم وهذا عام فى المسلم وغيره والصحيح ان هذا الحكم غير منسوخ
وان للامام ان يتألف قوما على هذا الوصف ويدفع اليهم سهم المولفة لانه لا دليل على نسخه
البتة الصنف الخامس قوله وفى الرقاب قال الزجاج وفيه محذوف والتقدير وفى فك
الرقاب وقد مضى الاستقصا فى تفسيره فى سورة البقرة والسائلين وفى الرقاب
ثم فى تفسير الرقاب اقوال الاول ان سهم الرقاب موضوع فى المكاتبين ليستعينوا به وهذا
مذهب الشافعى والليث بن سعد واحتجوا بما روى عن عباس رضى الله عنهما انه قال قوله وفى الرقاب

وحصلة كانت غنمه الابل والرعاء قال المصنف ان تسعين

يريد المكاتبين وتاكد هذا بقوله تعالى واتوهم من مال الله الذى اتاكم والقول الثانى وهو مذهب مالك
واحمد واسحق انه موضوع لعتق الرقاب يشترى به عبيد فيعتقون والقول الثالث قول ابى
حنيفة واصحابه وقول سعيد بن جبير والنخعى انه لا يعتق من الزكاة رقبة كاملة ولكن يعطى منها
فى رقبة ويعان بها مكاتب لان قوله وفى الرقاب يقتضى ان يكون له فيه مدخل وذلك ينافى كونه
تاما فيه والقول الرابع قول الزهرى قال سهم الرقاب نصفان نصف للمكاتبين ونصف يشترى به
رقاب ممن صلوا وصاموا وقدم اسلامهم فيعتقون من الذكور قال اصحابنا والاحتياط فى
سهم الرقاب دفعه الى السيد باذن المكاتب والدليل عليه انه تعالى اثبت الصدقات
للاصناف الاربعة الذين تقدم ذكرهم بلام التمليك وهو قوله انما الصدقات للفقراء ولما ذكر
الرقاب ابدل حرف اللام بحرف فى فقال وفى الرقاب فلا بد لهذا الفرق من فائدة وتلك الفائدة
هى ان الاصناف الاربعة المتقدمة يدفع اليهم نصيبهم من الصدقات حتى يتصرفوا فيها
كما شاؤا واما فى الرقاب فيوضع نصيبهم فى تخليص رقبتهم عن الرق ولا يدفع اليهم ولا يمكنوا
من التصرف فى ذلك النصيب كيف شاؤا بل يوضع فى الرقاب بان يؤدى عنهم
وكذا القول فى الغارمين يصرف المال الى قضاء ديونهم وفى الغزاة يصرف المال
اليهم الى اعداد ما يحتاجون اليه فى الغزو وابن السبيل كذلك والحاصل ان
فى الاصناف الاربعة الاول يصرف المال اليهم حتى يتصرفوا فيه كما يشاؤا وفى الاربعة
الاخيرة لا يصرف المال اليهم بل يصرف الى جهة الحاجات المعتبرة فى الصفات
التى لاجلها استحقوا سهم الزكاة **الصنف السادس** قوله تعالى والغارمين
قال الزجاج اصل الغرم فى اللغة لزوم ما يشق والغرام العذاب اللازم وسمى العشق
غراما لكونه امرا شاقا ولازما ومنه فلان مغرم بالنساء اذا كان مولعا بهن وسمى
الدين غرما لكونه امرا شاقا على الانسان ولازما فالمراد بالغارمين المديونون و
نقول الدين ان حصل بسبب معصية لا يدخل فى الاية لان المقصود من صرف المال
المذكور فى الاية الاعانة والمعصية لا تستوجب الاعانة وان حصل لا بسبب معصية
فهو قسمان دين حصل بسبب نفقات ضرورياته او فى مصلحة ودين حصل بسبب
حمالات واصلاح ذات بين والكل داخل فى الاية روى الاصم فى تفسيره ان النبى
عليه الصلوة والسلام لما قضى بالغرة فى الجنين قالت العاقلة لا نملك الغرة يا رسول
الله قال لحمل بن مالك بن النابغة اعنهم بغرة من صدقاتهم وكان حمل على الصدقات
يومئذ **الصنف السابع** قوله تعالى وفى سبيل الله قال المفسرون يعنى الغزاة
قال الشافعى يجوز له ان ياخذ من مال الزكاة وان كان غنيا وهو مذهب مالك
واسحق وابى عبيد وقال ابو حنيفة وصاحباه لا يعطى الغازى الا اذا كان
محتاجا واعلم ان ظاهر اللفظ فى قوله وفى سبيل الله لا يوجب القصر على كل الغزاة
فلهذا المعنى نقل القفال فى تفسيره عن الفقهاء انهم اجازوا صرف الصدقات
الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارة المساجد لان قوله وفى
سبيل الله عام فى الكل **والصنف الثامن** ابن السبيل قال الشافعى ابن السبيل
المستحق للصدقة هو الذى يريد السفر فى غير معصية فيعجز عن بلوغ سفره
الا بمعونة قال الاصحاب ومن سافر من بلد لحاجة جاز ان يدفع اليه سهم ابن السبيل

فهذا

٥١٢

قال تعالى خذ من اموالهم صدقة

فهذا هو الكلام فى شرح هذه الاصناف الثمانية **المسئلة الخامسة** فى احكام لهذه الاقسام
الحكم الاول اتفقوا على ان قوله انما الصدقات دخل فيه الزكاة الواجبة لان الزكاة
الواجبة مسماة بالصدقة قال عليه الصلوة والسلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
قال تعالى خذ من اموالهم صدقة واختلفوا فى انه هل يدخل فيها الصدقة المندوبة فمنهم
من قال يدخل فيه لان لفظ الصدقة مختصة بالمندوبة فاذا ادخلنا فيه الزكاة الواجبة فلا
اقل من ان يدخل فيها الصدقة المندوبة ويكون الغاية انصراف جميع الصدقات
ليس الا هولاء والاقرب ان المراد من لفظ الصدقات هنا هو الزكوات الواجبة
ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى اثبت هذه الصدقات بلام التمليك للاصناف الثمانية
والصدقة المملوكة لهم ليست الا الزكاة الواجبة الثانى ان ظاهر هذه الاية يدل على ان
مصرف الصدقات ليس الا هولاء الاصناف الثمانية وهذا الحصر انما يصح لو حملنا هذه الصدقات
على الزكوات الواجبة اما الواجبة لو ادخلنا فيها المندوبات لم يصح هذا الحصر لان الصدقات
المندوبة يجوز صرفها الى بناء المساجد والرباطات والمدارس وتكفين الموتى وتجهيزهم
وساير الوجوه الثالث ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء انما يحسن ذكره لو كان قد سبق
بيان تلك الصدقات واقسامها حتى ينصرف هذا الكلام اليه والصدقات التى سبق
بيانها وتفصيلها هى الصدقات الواجبة فوجب انصراف هذا الكلام اليها **الحكم الثانى**
دلت هذه الاية على ان هذه الزكاة يتولى اخذها وتفريقها الامام ومن يلى من قبله والدليل
عليه ان الله تعالى جعل للعاملين سهما فيه وذلك يدل على انه لا بد فى اداء هذه الزكوات
من عامل والعامل هو الذى نصبه الامام لاخذ الزكوات فدل هذا النص على ان الامام
هو الذى ياخذ هذه الزكوات وتاكد هذا النص بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فالقول
بان المالك يجوز له اخراج زكاة الاموال الباطنة بنفسه انما يعرف بدليل اخر ويمكن
ان يتمسك فى اثباته بقوله تعالى وفى اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فاذا كان ذلك الحق حقا
للسائل والمحروم وجب ان يجوز له دفعه اليه ابتداء **الحكم الثالث** نص القران يدل
على ان هذا العامل له فى مال الزكاة حق واختلفوا فى ان الامام هل له فيه حق فمنهم
من اثبته قال العامل انما قدر على ذلك العمل بتقويته ومادته فالعامل فى الحقيقة هو
الامام ومنهم من منعه وقال الاية دلت على حصر مال الزكاة فى هولاء الثمانية
والامام خارج عنهم فلا يصرف هذا المال اليه **الحكم الرابع** اختلفوا فى هذا
العامل اذا كان غنيا هل ياخذ النصيب قال الحسن لا ياخذ الا مع الحاجة وقال الباقون
ياخذ وان كان غنيا لانه ياخذه اجرة على العمل ثم اختلفوا فقال بعضهم للعامل فى
مال الزكاة الثمن لان الله تعالى قسم الزكاة على ثمانية اصناف فوجب ان يحصل له الثمن كما
ان من اوصى بمال الثمانية انفس حصل لكل واحد منهم ثمنه وقال الاكثرون له حقه بقدر
مؤنة عند الجباية والجمع **الحكم الخامس** اتفقوا على ان مال الزكاة لا يخرج عن هذه
الثمانية واختلفوا فى انه هل يجوز وضعه فى بعض الاصناف فقط وقد سبق ذكر
دلايل هاتين المسئلتين الا انا اذا قلنا يجوز وضعه فى بعض الاصناف فقط
فهذا انما يجوز فى غير العامل فاما وضعه بالكلية فى العامل فذلك غير جايز بالاتفاق
الحكم السادس ان العامل والمولفة مفقودان فى هذا الزمان فبقية الاصناف

الستة والاولى صرف الزكاة الى هذه الاصناف الستة على ما يقوله الشافعي لانه
الغاية في الاحتياط اما ان لم يفعل ذلك اجزاء على ما بينا والحكم السابع عموم
قوله للفقراء والمساكين يتناول الكافر والمسلم الا ان الاخبار دلت على انه
لا يجوز صرف الزكاة الى الفقراء والمساكين وغيرهم الا اذا كانوا مسلمين واعلم
انه تعالى لما ذكر هذه الاصناف الثمانية وشرح احوالهم قال فريضة من الله
قال الزجاج منصوب على التوكيد لان قوله انما الصدقات لهولاء جار مجرى قوله
فرض الله الصدقات لهولاء فريضة وذلك كالزجر عن مخالفة هذا الظاهر وعن
النبي عليه الصلوة والسلام انه قال ان الله تعالى لم يرض بقسمة الزكاة ان يتولاها ملك
مقرب ولا نبي مرسل حتى تولى قسمها بنفسه والمقصود من هذه التاكيدات تحريم
اخراج الزكاة عن هذه الاصناف ثم قال والله عليم اعلم بمقادير المصالح حكيم
اي لا يشرع الا ما هو الاصوب الاصلح والله اعلم قوله تعالى ومنهم الذين يوذون النبي
ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يومن بالله ويومن للمومنين ورحمة للذين
امنوا منكم والذين يوذون رسول الله لهم عذاب اليم اعلم ان هذا نوع اخر من
جهالات المنافقين وهو انهم كانوا يقولون في رسول الله انه اذن على وجه الطعن
والذم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قرا عاصم في رواية الاعشى وعبد الرحمن
عن ابي بكر عنه انه اذن خير مرفوعين منونين على تقدير ان كان كما تقولون
انه اذن فاذن خير لكم يقبل منكم ويصدقكم من ان يكذبكم والباقون
اذن خير لكم بالاضافة اي هو اذن خير وقرا نافع اذن ساكنة الذال في كل القران
والباقون بالضم وهما لغتان مثل عنق وظفر المسئلة الثانية قال ابن عباس رضي
الله عنه ان جماعة من المنافقين ذكروا النبي عليه الصلوة والسلام بما لا ينبغي
من القول فقال بعضهم لا تفعلوا فانا نخاف ان يبلغه ما نقول فقال الجلاس بن سويد
بل نقول ما شئنا ونحلف انه ما قلنا فيقبل قولنا وانما محمد اذن سامعة فنزلت
هذه الاية وقال الحسن كان المنافقون يقولون ما هذا الرجل الا اذن من
شاء صرفه حيث شاء لا عزيمة له وروى الاصم ان رجلا منهم قال لقومه
ان كان ما يقول محمد حقا فنحن شر من الحمير فسمعها ابن امراته فقال والله انه لحق
وانك لشر من حمارك ثم بلغ النبي عليه الصلوة والسلام ذلك فقال بعضهم
انما محمد اذن ولو لقيته وحلفت له لصدقني فنزلت هذه الاية على وفق
قوله فقال القايل يا رسول الله لم اسلم قط قبل اليوم وان هذا الغلام لعظيم
الثمن علي والله لاشكرنه ثم قال الاصم اظهر الله تعالى عن المنافقين وجوه
كفرهم التي كانوا يسرونها ليكون حجة للرسول وليتزجروا فقال ومنهم
من يلمزك في الصدقات ثم قال ومنهم الذين يوذون النبي ثم قال ومنهم من
عاهد الله الى غير ذلك من الاخبار عن الغيوب في كل ذلك ادلايل على كونه نبيا
حقا من عند الله المسئلة الثالثة اعلم انه تعالى حكى اذ من المنافقين من يوذي
النبي ثم فسر ذلك الايذا بانهم يقولون للنبي انه اذن وغرضهم منه انه نيله

ذكا ولا يبعد غور بل هو سليم القلب سريع الاغترار بكل ما يسمع فلهذا السبب سموه بانه
اذن كما ان الجاسوس يسمى بالعين يقال جعل فلان علينا اي جاسوسا متفحصا عن
الامور فكذا ههنا ثم انه تعالى اجاب عنه بقوله قل اذن خير لكم والتقدير
هب انه اذن لكنه خير لكم قوله اذن خير مثل ما يقال فلان رجل
صدق وشاهد عدل ثم بين كونه اذن خير بقوله يومن بالله ويومن للمومنين ورحمة
للذين امنوا منكم فجعل تعالى هذه الثلثة كالموجبة لكونه عليه الصلوة والسلام
اذن خير فلنبين كيفية اقتضاء هذه المعاني لتلك الخيرية اما الاول وهو
قوله يومن بالله فلان كل من امن بالله كان خايفا من الله والخايف من الله لا يقدر
على الايذا بالباطل واما الثاني وهو قوله ويومن للمومنين فالمعنى انه يسلم للمومنين قولهم
فالمعنى انهم اذا توافقوا على قول واحد نسلم لهم ذلك القول وهذا ينافي كونه سليم
القلب سريع الاغترار فان قيل لم عدي الايمان الى الله بالبا والى المومنين باللام
قلنا لان الايمان المعدى الى الله المراد منه التصديق والايمان المعدى الى
المومنين معناه الاستماع منهم والتسليم لقولهم فعدي باللام كما في ما انت
بمومن لنا وقوله فما امن لموسى الا ذرية من قومه انومن لك واتبعك الارذلون
وقوله امنتم له قبل ان اذن لكم واما الثالث وهو قوله ورحمة للذين امنوا منكم
هذا ايضا يوجب الخيرية لانه يجري امركم على الظاهر ولا يبالغ في التفتيش عن بواطنكم
ولا يسعى في هتك استاركم فثبت ان كل واحد من هذه الاصناف الثلثة يوجب
كونه اذن خير ولما بين كونه سببا للخير والرحمة بين ان كل من اذاه استوجب
العذاب الاليم لانه اذا كان يسعى في ايصال الخير والرحمة اليهم مع كونهم في غاية
الخبث والخزي ثم انهم مع ذلك يقابلون احسانه بالاساءة بالشرور ولا شك
انهم يستحقون العذاب الشديد من الله المسئلة الرابعة اما قراءة من قرا اذن خير
بالتنوين في الكلمتين ففيه وجوه الاول التقدير قل اذن واعية خير لكم
من هذا الطعن الفاسد الذي تذكرون ثم ذكر بعده ما يدل على فساد هذا
الطعن وهو قوله يومن بالله ويومن للمومنين ورحمة للذين امنوا منكم والمعنى
ان من كان موصوفا بهذه الصفات فكيف يجوز الطعن فيه وكيف يجوز وصفه
بكونه سليم القلب سريع الاغترار الوجه الثاني ان يضمر مبتدا والتقدير هو
اذن خير لكم اي هو اذن موصوف بالخيرية في حقكم لانه يقبل معاذيركم
ويتغافل عن جهالاتكم فكيف جعلتم هذه الصفة طعنا في حقه الوجه الثالث
وهو وجه متكلف ذكره صاحب النظم فقال اذن وان كان رفعا بالابتداء في
الظاهر لكن موضعه نصب على الحال وتاويله قل هو اذن خير لكم اي اذا كان
اذنا فهو خير لكم يقبل معاذيركم ونظيره وهو حافظا خير لكم اي هو حال
كونه حافظا خير لكم الا انه لما كان محذوفا وقع الحال فكان المبتدا تقديره وهو
حافظ خير لكم اضماره في القران كثير قال تعالى سيقولون ثلثة اي هو ثلثة
وهذا الوجه شديد التكلف وان كان قد استحسنه الواحدي جدا المسئلة
الخامسة قرا حمزة ورحمة بالجر عطفا على كانه قيل اذن خير ورحمة اي مستمع يكون

كلامه سببا للخير والرحمة فان قيل وكل رحمة فاى فايدة فى ذكر الرحمة عقيب ذكر
الخير قلنا لان اشرف اقسام الخير هو الرحمة فجاز ذكر الرحمة عقيب ذكر الخير كما فى
قوله وملئكته وجبريل وميكال قال ابو عبيد هذه القراة بعيدة لانه يباعد المعطوف
عن المعطوف عليه قال ابو على الفارسى البعد لا يمنع من صحة العطف الا ترى ان من قرا
وقيله يا رب انما يحمله على قوله وعنده علم الساعة تقديره وعنده علم قيله فان قيل ما
وجه قراة ابن ابى عبلة ورحمة بالنصب قلنا هى علة معللها محذوف والتقدير
ورحمة لكم يأذن الا انه حذف لان قوله اذن خير لكم يدل عليه قوله تعالى
يحلفون بالله لكم ليرضوكم والله ورسوله احق ان يرضوه ان كانوا
مومنين اعلم ان هذا نوع اخر من قبايح افعال المنافقين وهو اقدامهم
على اليمين الكاذبة قيل هذا بنا على ما تقدم يعنى يوذون النبى ويقولون القول
فيه ثم يحلفون لكم وقيل نزلت فى رهط من المنافقين تخلفوا عن غزوة تبوك
فلما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة اتوه واعتذروا وحلفوا فيهم
نزلت الاية والمعنى انهم حلفوا على انهم ما قالوا ما حكى عنهم ليرضوا المومنين
بيمينهم وكان من الواجب ان يرضوا الله بالاخلاص والتوبة لا باظهار ما يستسرون
خلافه ونظيره قوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا اما قوله يرضوه بعد
تقدم ذكر الله وذكر الرسول ففيه وجوه الاول انه تعالى لا يذكر مع غيره بالذكر
المجمل بل يجب ان يفرد بالذكر تعظيما له والثانى المقصود بجميع الطاعات
والعبادات هو الله تعالى فاقتصر على ذكره ويروى ان واحدا من الكفار رفع صوته
وقال انى اتوب الى الله ولا اتوب الى محمد فسمع الرسول ذلك وقال اعرف الحق
فى اهله الثالث يجوز ان يكون المراد يرضوهما فاكتفى بذكر الواحد كقوله نحن
بما عندنا وانت بما عندك راض والراى مختلف والرابع ان العالم بالاسرار
والضماير هو الله تعالى واخلاص القلب لا يعلمه الا الله فلهذا السبب خص تعالى
نفسه بالذكر الخامس لما وجب ان يكون رضى الرسول مطابقا لرضى الله وامتنع
حصول المخالفة بينهما وقع الاكتفا بذكر احدهما كما يقال احسان زيد واجماله يعنى وحوالى
السادس والتقدير والله احق ان يرضوه ورسوله كذلك وقوله ان كنتم مومنين
فيه قولان الاول ان كنتم مومنين على ما تدعيهم والثانى ان كانوا عالمين بصحة
دين الرسول عليه الصلوة السلام الا انهم اصروا على الكفر حسدا وعنادا فلهذا
المعنى قال تعالى ان كانوا مومنين وفى الاية دليل ان رضى الله لا يحصل باظهار
الايمان ما لم يقترن به التصديق بالقلب ويبطل قول الكرامية الذين يزعمون ان
الايمان ليس الا القول باللسان قوله تعالى الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها ذلك الخزى العظيم اعلم ان المقصود من هذه
الاية ايضا شرح احوال المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك وفيه مسايل
المسئلة الاولى قال اهل المعانى قولك الم تعلم خطاب لمن حاول الانسان
تعليمه مدة وبالغ فى ذلك التعليم ثم لم يعلم فيقال له الم تعلم بعد هذه الساعات
الطويلة والمدة المديدة وانما حسن ذلك لانه طال مكث رسول الله صلى الله

عليه وسلم

عليه وسلم معهم وكثرت نهايات للتحذير عن معصية الله والترغيب فى طاعته و
الضمير فى قوله انه من يحادد الله ضمير الامر والشان والمعنى ان الامر والشان
كذا وكذا والفايدة فى هذا الضمير هو انه لو ذكر بعده كلمة انه لك المبتدا والخبر لم يكن
له كثير وقع فاما اذا قلت الامر والشان كذا وكذا اوجب مزيد تعظيم
وتهويل لذلك الكلام وقوله من يحادد الله قال الليث حاددته اى خالفته والمحا ددة
كالمجانبة والمعاداة والمخالفة واشتقاقه من الحد ومن حاد فلانا اى صار فى حد غير
حد اوليا الله بالمخالفة وقال ابو مسلم المحادة ماخوذة من الحديد حديد السلاح ثم
للمفسرين ههنا عبارات قال ابن عباس يخالف الله وقيل يحارب الله وقيل يعادى الله
ثم قال فان له نار جهنم وفيه وجوه الاول التقدير فحق ان له نار جهنم الثانى
معناه فله نار جهنم وان تكرير للتاكيد الثالث ان نقول جواب من
محذوف والتقدير الم يعلموا انه من يحاد الله ورسوله هلك فان له جهنم
قال الزجاج ويجوز كسر فان على الاستيناف من بعد الفا والقراة بالفتح
ونقل الكعبى فى تفسيره ان القراة بالكسر موجودة قال ابو مسلم جهنم
من اسما النار واهل اللغة يحكون عن العرب ان لبير البعيدة القعر يسمى الجهنام
عندهم فجاز ان يكون جهنم ماخوذة من هذا اللفظ ومعنى بعد قعرها انه
لا اخر لعذابها والخالد الدايم والخزى قد يكون الندم ويعنى الاستحيا والندم
هنا اولى لقوله تعالى واسروا الندامة لما راوا العذاب قوله تعالى يحذر
المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم قل استهزءوا ان الله
مخرج ما تحذرون اعلم انهم كانوا يسمون سورة براة الحافرة حفرت
عما فى قلوب المنافقين قال الحسن اجتمع اثنا عشر رجلا من المنافقين على
امر من النفاق فاخبر جبريل الرسول باسمايهم فقال عليه السلام ان اناسا اجتمعوا
على كيت وكيت فليقوموا وليعترفوا وليستغفروا ربهم حتى اشفع لهم
فلم يقوموا فقال عليه السلام بعد ذلك قم يا فلان حتى اتى عليهم ثم قالوا
نعترف ونستغفر فقال الان انا كنت فى اول الامر اطيب نفسا بالشفاعة
والله كان اسرع فى الاجابة اخرجوا عنى فلم يزل يقول حتى خرجوا بالكلية
وقال الاصم ان عند خروج الرسول صلى الله عليه وسلم من تبوك وقف له
ان عند خروج الرسول على العقبة اثنا عشر رجلا ليفتكوا به فاخبره جبريل
وكانوا متلثمين فى ليلة مظلمة وامر ان يرسل اليهم من يضرب وجوه رواحلهم
فامر حذيفة بذلك فضربها حتى نحاهم ثم قال من عرفت فقال لم اعرف منهم
احدا فذكر النبى عليه السلام اسمايهم وعدهم له وقال ان جبريل اخبرنى بذلك
فقال حذيفة الا تبعث اليهم ليقتلوا فقال اكره ان تقول العرب قاتل اصحابه
حتى اذا ظفر صار يقتلهم فان قيل المنافق كافر فكيف يحذر نزول
الوحى على الرسول عليه السلام قلنا فيه وجوه الاول قال ابو مسلم
هذا حذر اظهره المنافقون على وجه الاستهزا حين راوا الرسول
عليه السلام يذكر كل شى ويدعى انه عن الوحى وكان المنافقون يكذبون

بذلك فيما بينهم فاخبر الله رسوله بذلك وامره ان يعلمهم انه عنى الوحى وكان المنافقون يكذبون بذلك مظهر سرهم الذى حذروا ظهوره وفى قوله استهزوا دلالة على ما قلناه الثانى ان القوم وان كانوا كافرين بدين الرسول الا انهم شاهدوا ان الرسول عليه السلام كان يخبرهم بما يضمرونه ويكتمونه فلهذه التجربة وقع الحذر والخوف فى قلوبهم الثالث قال الاصم انهم كانوا يعرفون كونه رسولا صادقا من عند الله تعالى الا انهم كفروا به حسدا وعنادا قال القاضى يبعد فى العالم بالله وبرسوله وصحة دينه ان يكون محادا لهما قال الداعى الى الله هذا غير بعيد لان الحسد اذا قوى فى القلب صار بحيث ينازع فى المحسوسات الرابع معنى الحذر الامر بالحذر اى ليحذر المنافقون ذلك الخامس انهم كانوا شاكين فى صحة نبوته وما كانوا قاطعين بفسادها والشاك خايف فلهذا السبب خافوا ان ينزل عليهم فى امرهم ما يفضحهم ثم قال الكشاف الضمير فى قوله عليهم وتنبيهم للمؤمنين وفى قوله فى قلوبهم للمنافقين ويجوز ان تكون الضماير كلها للمنافقين لان السورة اذا نزلت فى معناهم فهى نازلة عليهم ومعنى تنبيهم بما فى قلوبهم ان السورة كانها تقول لهم فى قلوبهم كيت وكيت يعنى انها تذيع اسرارهم اذاعة ظاهرة فكانها تخبرهم ثم قال هل استهزوا وهو امر تهديد كقوله قل اعملوا ان الله مخرج ما تحذرون اى ذلك الذى يحذرونه فان الله يخرجه الى الوجود فان الشى اذا حصل بعد عدمه فكان فاعله اخرجه من العدم الى الوجود ولئن سالتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم ان يعف عن طايفة منكم تعذب طايفة بانهم كانوا مجرمين فى الاية مسايل المسئلة الاولى ذكروا فى سبب نزول الاية امورا الاول روى ابن عمر ان رجلا من المنافقين قال فى غزوة تبوك ما رايت مثل هولاء القوم لا ارغب بطونا ولا اكذب السنا ولا اجبن للقاء يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه المؤمنين فقال واحد من الصحابة كذبت وانت منافق ثم ذهب ليخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد القران قد سبقه فجاء ذلك الرجل رسول الله وقد ركب ناقته فقال يا رسول الله انما كنا نلعب ونتحدث بحديث الركب نقطع به الطريق وكان يقول انما كنا نخوض ونلعب ورسول الله يقول ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن ما يلتفت اليه ولا يزيد عليه الثانى قال الحسن وقتادة لما سار الرسول صلى الله وسلم الى تبوك قال المنافقون بينهم اتراه يظهر على الشام وياخذ حصونها وقصورها هيهات هيهات فعند رجوعه دعاهم وقال انتم القايلون بكذا وكذا فقالوا ما كان ذلك بالجد فى قلوبنا وانما كنا نخوض ونلعب الثالث روى ان المتخلفين عن الرسول سئلوا عما كانوا يصنعون وعن سبب تخلفهم فقالوا هذا القول الرابع حكينا عن ابى مسلم انه قال فى تفسير قوله يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبيهم بما فى قلوبهم ان القوم اظهروا هذا الحذر عن سبيل الاستهزا

فبين تعالى

فبين تعالى فى هذه الاية انه اذا قيل لهم لم فعلتم ذلك قالوا لم نقل ذلك على سبيل الطعن بل لاجل انا كنا نخوض ونلعب الخامس اعلم انه لا حاجة فى معرفة هذه الاية الى هذه الروايات فانها تدل على انهم ذكروا كلاما فاسدا على سبيل الطعن والاستهزا فلما اخبرهم الرسول بانهم قالوا ذلك خافوا واعتذروا عنه بانا انما قلنا ذلك على وجه اللعب لا على سبيل الجد وذلك قولهم انما كنا نخوض ونلعب اى ما قلنا ذلك الا لاجل اللعب وهذا يدل على ان كلمة انما تفيد الحصر اذ لو لم تكن ذلك لم يلزم من كونهم لاعبين ان لا يكونوا مستهزيين حينيذ لا يتم العذر والجواب قال الواحدى اصل الخوض الدخول فى مايع مثل الما والطين ثم كثر حتى صار اسما لكل دخول فيه تلويث واذى والمعنى انا نحن نخوض ونلعب فى الباطل من الكلام كما يخوض الركب لقطع الطريق فاجابهم الرسول بقوله ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن وفيه مسايل المسئلة الاولى فرق بين قولك استهزى بالله وبين قولك ابالله تستهزى فالاول يقتضى الانكار على عمل الاستهزا والثانى يقتضى الانكار على ايقاع الاستهزا فى الله ونظيره كانه يقول هب انك تقدم على عمل الاستهزا ولكن كيف اقدمت على ايقاع الاستهزا فى الله ونظيره قوله تعالى لا فيها غول والمقصود ليس نفى الغول بل نفى ان يكون خمر الجنة محلا للغول المسئلة الثانية انه تعالى حكى عنهم انهم يستهزؤن بالله واياته ورسوله ومعلوم ان الاستهزا بالله محال فلا بد له من تاويل وفيه وجوه الاول المراد بالاستهزا بالله بتكاليف الله الثانى يحتمل ان يكون المراد الاستهزا بذكر الله فان اسما الله قد يستهزى الكافر بها كما ان المؤمن يعظمها ويمجدها قال تعالى سبح اسم ربك فامر المؤمن بتعظيم اسم الله وقال ولله الاسما الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسمايه ولا يمتنع ان يقال ابالله ويريد بذكر الله الثالث لعل المنافقين لما قالوا كيف يقدر محمد على اخذ حصون الشام وقصورها قال بعض المسلمين الله يعينه على ذلك وينصره عليهم ثم ان بعض الجهال من المنافقين ذكر كلاما مشعرا بالقدح فى قدرة الله تعالى كما هو عادة الجهال والملحدة وكان المراد ذلك واما قوله واياته فالمراد به القران وساير ما يدل على الدين وقوله ورسوله معلوم وذلك يدل على ان القوم انما ذكروا ما ذكروه على سبيل الاستهزا ثم قال تعالى لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم وفيه مسايل المسئلة الاولى نقل الواحدى عن اهل اللغة فى لفظ الاعتذار قولين الاول انه عبارة عن محو الذنب من قولهم اعتذرت المنازل اذا درست يقال مررت بمنزل معتذر والاعتذار هو الدرس واخذ الاعتذار منه لان المعتذر يحاول ازالة اثر ذنبه والقول الثانى حكى عن ابن الاعرابى ان الاعتذار هو القطع ومنه يقال للقلفة عذرة لانها تقطع وعذرة الجارية سميت عذرة لانها تعذر اى تقطع ويقال اعتذرت المياه اذا انقطعت فالعذر لما كان سببا

الطعن

تقطع القوم نتقاد بان المسئلة الثانية انه تعالى بين ان ذلك الاستهزا كان
كفرا والعقل يقتضى ان الاقدام على الكفر لاجل اللعب غير جايز فثبت ان قولكم
انما كنا نخوض ونلعب ما كان عذرا حقيقيا فى الاقدام على ذلك الاستهزا
فلما لم يكن عذرا فى نفسه نهاهم الله عن ان يعتذروا به لان المنع عن الكلام
الباطل واجب فقال لا تعتذروا اى لا تذكروا هذا العذر فى دفع هذا
الجرم المسئلة الثالثة قوله قد كفرتم بعد ايمانكم يدل على احكام
الحكم الاول ان الاستهزا بالدين كيف كان كفر بالله وذلك
لان الاستهزا يدل على الاستخفاف والعمدة الكبرى فى الايمان
تعظيم الله تعالى باقصى الامكان والجمع بينهما محال الحكم الثانى انه يدل
على بطلان قول من يقول الكفر لا يدخل الا فى افعال القلوب الحكم الثالث
يدل على ان قولهم الذى صدر منهم فى الحقيقة كفر وان كانوا منافقين من
قبل وان الكفر يمكن ان يتجدد من الكافر حالا فحالا الحكم الرابع يدل على ان
الكفر انما حدث بعد ان كانوا مؤمنين ولقائل ان يقول القوم لما كانوا
منافقين فكيف يصح وصفهم بذلك قلنا قال الحسن المراد كفرتم بعد
ايمانكم الذى اظهرتموه وقال آخرون ظهر كفركم للمؤمنين بعد ان كنتم
عندهم مسلمين والقولان متقاربان ثم قال تعالى ان يعف عن طايفة
منكم تعذب طايفة وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا عاصم
ان نعف ونعذب بالنون وكسر الذال وطايفة والباقون بالتاء بالنصب والمعنى
انه تعالى حكى عن نفسه انه يقول ان نعف عن طايفة نعذب طايفة
والباقون باليا وضمها وفتح الفاء على ما لم يسم فاعله ان يعف عن طايفة
بالتذكير وتعذب طايفة على البنا بالتانيث وحكى صاحب الكشاف عن مجاهد
ان تعف عن طايفة على البنا للمفعول مع التانيث ثم قال والوجه التذكير لان
المسند اليه الظرف كما تقول سير بالدابة ولا تقول سيرت بالدابة واما
تاويل قراة مجاهد فلعله ذهب الى المعنى كانه قيل ان ترحم طايفة فانث
لذلك وهو غريب والجيد القراة العامة ان يعف عن طايفة بالتذكير وتعذب
طايفة بالتانيث المسئلة الثانية ذكر المفسرون ان الطايفتين كانوا ثلثة
استهزا اثنان وضحك واحد فالطايفة الاولى الضاحك والثانية الهازيان
وقال المفسرون كان ذنب الضاحك اخف لا جرم عفا الله عنه وذنب
الهازيان اغلظ فلا جرم ما عفا الله عنهما قال القاضى هذا بعيد لانه تعالى
حكم على الطايفتين بالكفر وانه تعالى لا يعفو عن الكافر الا بعد التوبة والرجوع
الى الاسلام وايضا لا يعذب الكافر الا بعد اصراره على الكفر اما لو تاب ورجع الى الاسلام
فلا يعذبه فلما ذكر تعالى انه يعفو عن طايفة ويعذب الاخرى كان فيه اضمار ان الطايفة
التى اضمر انه يعفو عنهم تابوا عن الكفر ورجعوا الى الاسلام وان الطايفة التى اضمر انه
يعذبهم اصروا على الكفر ولم يرجعوا الى الاسلام ولعل ذلك الواحد لما لم يبلغ فى
الطعن ولم يوافق القوم فى الذكر خف كفره ثم انه تعالى وفقه للايمان والخروج

عن الكفر

عن الكفر وذلك يدل على ان من خاض فى عمل باطل فليجتهد فى التقليل فانه
يرجى له ببركة ذلك التقليل ان يتوب الله عليه فى الكل المسئلة الثالثة
قالوا ثبت بالروايات ان الطايفتين كانوا ثلثة فوجب ان يكون احدى
الطايفتين انسانا واحدا قال الزجاج والطايفة فى اللغة اصلها الجماعة لانها
المقدار الذى يمكنها ان تطيف بالشى ثم يجوز ان يسمى الواحد بالطايفة
قال تعالى وليشهد عذابهما طايفة من المؤمنين واقله الواحد وروى الفرا
باسناده عن ابن عباس انه قال الطايفة الواحد فما فوقه وفى جواز تسمية الشخص
الواحد بالطايفة وجوه الاول ان من اختار مذهبا ونصره فانه لا يزال يكون
ذابا عنه ناصرا له فكانه بقلبه يطوف عليه ويذب عنه من كل الجوانب فلا يبعد
ان يسمى الواحد طايفة لهذا السبب الثانى قال ابن الانبارى العرب توقع
لفظ الجمع على الواحد فتقول خرج فلان الى مكة على الجمال والله تعالى يقول الذين قال
لهم الناس يعنى نعيم بن مسعود الثالث لا يبعد ان تكون الطايفة اذا اريد بها
الواحد يكون اصلها طايفا ثم ادخل الها عليه للمبالغة ثم انه تعالى علل كونه معذبا
للطايفة الثانية بانهم كانوا مجرمين واعلم ان الطايفتين لما اشتركا فى الكفر
فقد اشتركا فى الجرم والتعذيب يختص باحدى الطايفتين وتعليل الحكم
الخاص بالعلة العامة لا يجوز وايضا التعذيب حكم حاصل فى الحال وقوله
كانوا مجرمين يدل على صدور الجرم عنهم فى الزمان الماضى وتعليل الحكم
الحاصل فى الحال بالعلة المتقدمة لا يجوز بل كان الاولى ان يقال بانهم مجرمون
واعلم ان الجواب عنه ان هذا تنبيه على ان جرم الطايفة الثانية كان اغلظ
واقوى من جرم الطايفة الاولى فوقع التعليل بذلك الجرم الغليظ
وايضا فيه تنبيه على ان ذلك الجرم بقى واشتهر ولم يزل فاوجب التعذيب
قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يامرون
بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون ايديهم نسوا الله فنسيهم فعتين
ان المنافقون هم الفاسقون اعلم ان هذا شرح نوع آخر من
انواع فضايحهم والمقصود بيان ان اناثهم كذكورهم فى تلك الاعمال المنكرة
والافعال الخبيثة فقال المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض اى فى صفة
النفاق كما يقول الانسان انت منى وانا منك اى امرنا واحد لا مباينة فيه
ولما ذكر هذا الكلام ذكر تفصيله فقال يامرون بالمنكر وينهون عن
المعروف ولفظ المنكر يدخل فيه كل قبيح الا ان الاعظم ههنا تكذيب الرسول
وينهون عن المعروف ولفظ المعروف يدخل فيه كل الحسن الا ان الاعظم
ههنا الايمان بالرسول ويقبضون ايديهم قيل عن كل خير وقيل عن كل خير واجب
من زكاة وصدقة وانفاق فى سبيل الله وهذا اقرب لانه تعالى لا يذمهم
الا بترك الواجب ويدخل فيه ترك الانفاق فى الجهاد ونبه بذلك على تخلفهم
عن الجهاد والاصل فى هذا ان المعطى يمد يده ويبسطها بالعطا فقيل لمن منع
وبخل قد قبض يده ثم قال تعالى نسوا الله فنسيهم واعلم ان هذا الكلام لا يمكن

اجراؤه على ظاهره لانا لو حملناه على النسيان على الحقيقة لما استحقوا عليه
لان النسيان ليس في وسع البشر وهو في حق الله تعالى محال فلابد من التاويل
وهو من وجهين الاول معناه انهم تركوا امره حتى صار بمنزلة المنسي فجازاهم
بان صيرهم بمنزلة المنسي من ثوابه ورحمته وجاء هذا على مزاوجة الكلام كقوله
وجزاء سيئة سيئة مثلها الثاني النسيان ضد الذكر فلما تركوا ذكر الله بالعبادة
والثناء على الله ترك الله ذكرهم بالرحمة والاحسان وانما حسن جعل النسيان
كناية عن ترك الذكر لان من نسي شيئا لم يذكره فجعل اسم الملزوم ثم قال ان المنافقين هم الفاسقون
ان المنافقين هم الفاسقون اى هم الكاملون في الفسق قوله تعالى وعد الله المنا
فقين والمنافقات نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم ولهم عذاب
مقيم كالذين من قبلكم كانوا اشد منكم قوة واكثر اموالا واولادا فاستمتعوا
بخلاقهم فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم و
خضتم كالذي خاضوا اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة و
اولئك هم الخاسرون اعلم انه تعالى لما بين من قبل في المنافقين والمنافقات
انه نسيهم اى جازاهم على تركهم التمسك بطاعة الله اكد هذا الوعيد وضم
المنافقين الى الكفار فيه فقال وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار
جهنم خالدين فيها ولاشك ان النار المخلدة من اعظم العقوبات ثم قال
هي حسبهم والمعنى ان تلك العقوبة كافية لهم ولا شيء ابلغ منها ولا
يمكن الزيادة عليها ثم قال ولعنهم اى الحق بتلك العقوبة الشديدة الاهانة
والذم واللعن ثم قال ولهم عذاب مقيم وللقايل ان يقول معنى كون العذاب
مقيما وكونه خالدا واحد فكان هذا تكريرا والجواب ليس ذلك تكريرا وبيان الفرق
من وجوه الاول ان لهم نوعا اخر من العذاب المقيم الدايم سوى العذاب بالنار
والخلود المذكور ولا يدل على ان العذاب بالنار دائم وقوله ولهم عذاب مقيم يدل
على ان لهم مع ذلك نوعا اخر من العذاب وللقايل ان يقول هذا التاويل مشكل لانه
قال في النار المخلدة هي حسبهم وكونها حسبهم يمنع من ضم شيء اخر اليه وجوابه
انها حسبهم في الايلام والايجاع ومع ذلك فينضم اليه نوع اخر زيادة في
تعذيبهم والثاني ان المراد بقوله ولهم عذاب مقيم العذاب العاجل الذي لا
ينفكون عنه وهو ما يقاسونه من تعب النفاق والخوف من اطلاع الرسول على
بواطنهم وما يحذرونه ابدا من انواع الفضايح ثم قال تعالى كالذين من قبلكم واعلم
ان هذا رجوع من الغيبة الى الخطاب وهذا الكاف للتشبيه وهو يحتمل وجوها
الاول قال الفراء فعلتم كافعال الذين من قبلكم والمعنى انه تعالى شبه المنافقين
بالكفار الذين كانوا قبلهم في الامر بالمنكر والنهي عن المعروف وقبض الايدي عن الخيرات
ثم انه تعالى وصف اولئك الكفار بانهم كانوا اشد قوة من هؤلاء المنافقين واكثر اموالا واولادا
ثم استمتعوا مدة بالدنيا ثم هلكوا وبادوا وانقلبوا الى العقاب الدايم فانتم مع ضعفكم وقلة
خيرات الدنيا عندكم اولى ان تكونوا كذلك والوجه الثاني انه تعالى شبه المنافقين
في عدولهم عن طاعة الله تعالى لاجل طلب لذات الدنيا بمن قبلهم من الكفار ثم وصفهم

تعالى كما

تعالى بكثرة الاموال والاولاد بانهم استمتعوا بخلاقهم والخلاق النصيب
وهو ما خلق للانسان اى قدر له من خير كما قيل مثل قسم لانه قسم ونصيب اى ثبت
فذكر تعالى انهم استمتعوا بخلاقهم فاستمتعتم ايها المنافقون بخلاقكم كما
استمتع اولئك بخلاقهم فان قيل ما الفايدة في ذكر الاستمتاع بالخلاق في حق الاولين
مرة ثم ذكره في حق المنافقين ثانيا ثم ذكره في حق الاولين ثالثا قلنا الفايدة فيه انه
تعالى ذم الاولين بالاستمتاع بما اوتوا من حظوظ الدنيا وحرمانهم عن سعادة
الاخرة بسبب استغراقهم في تلك الحظوظ العاجلة فلما قرر تعالى هذا الذم عاد
فشبه حال هؤلاء المنافقين بحالهم فيكون ذلك نهاية في المبالغة ومثاله اذا اراد
ان ينبه بعض الظلمة على قبح ظلمه يقول انت مثل فرعون كان يقتل بغير جرم ويعذب من غير
جرم وانت تفعل مثل ما فعله وبالجملة فالتكرير ههنا للتاكيد ولما بين تعالى مشابهة
هؤلاء المنافقين لاولئك المتقدمين في طلب الدنيا في الاعراض عن طلب الاخرة بين
حصول المشابهة بين الفريقين في تكذيب الانبيا وفي المكر والخديعة والغدر بهم
فقال وخضتم كالذي خاضوا قال الفراء يريد كخوضهم الذي خاضوا فالذي صفة
مصدر محذوف دل عليه الفعل ثم قال تعالى اولئك الذين حبطت اعمالهم
في الدنيا والاخرة اى بطلت حسناتهم في الدنيا بحسب الموت والفقر والانتقال
من العز الى الذل ومن القوة الى الضعف وفي الاخرة بسبب انهم لا يثابون
بل يعاقبون اشد العقاب واولئك هم الخاسرون حيث اتعبوا انفسهم في الرد
على الانبيا والرسل فما وجدوا منه الا فوات الخيرات في الدنيا والاخرة والا حصول
العقاب في الدنيا والاخرة والمقصود انه تعالى لما شبه حال هؤلاء المنافقين
باولئك الكفار بين ان اولئك الكفار لم يحصل لهم الا حبط الاعمال والا الخزي
والخسار مع انهم كانوا اقوى من هؤلاء المنافقين واكثر اموالا واولادا منهم
فهؤلاء المنافقون المشاركون لهم في هذه الاعمال القبيحة اولى ان يكونوا واقعين
في عذاب الدنيا والاخرة محرومين من خيرات الدنيا والاخرة قوله
تعالى الم ياتهم نبا الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم ابراهيم واصحاب مدين
والموتفكات اتتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
اعلم انه تعالى لما شبه المنافقين بالكفار المتقدمين في الرغبة في الدنيا
وفي تكذيب الانبيا والمبالغة في ايذايهم بين ان اولئك الكفار منهم فذكر
هؤلاء الطوائف الستة فاولهم قوم نوح والله اهلكهم بالاغراق وثانيهم
عاد والله تعالى اهلكهم بالريح العقيم عليهم وثالثهم ثمود والله اهلكهم
بالصيحة والصاعقة ورابعهم قوم ابراهيم اهلكهم الله بسلب النعمة عنهم
وبما يروى في الاخبار انه تعالى سلط البعوضة على دماغ نمرود وخامسهم
قوم شعيب وهم اصحاب مدين ويقال انهم من ولد مدين بن ابراهيم والله تعالى
اهلكهم بعذاب يوم الظلة والموتفكات قوم لوط اهلكهم الله بان جعل عالي
ارضهم سافلها وامطر عليهم الحجارة وقال الواحدي الموتفكات جمع موتفكة
ومعنى الايتفاك في اللغة الانقلاب وتلك القرى ايتفكت باهلها اى

انقلبت فصار اعلاها اسفلها يقال افكه فائتفك اى قلبه فانقلب وعلى هذا التفسير فالموتفكات صفة القرى وقيل ايتفاكهن انقلاب احوالهن من الخير الى الشر اولا واعلم انه تعالى قال فى الاية الاولى الم ياتهم نبأ الذين من قبلهم وذكر هولاء الطوايف الستة وانما قال ذلك لانه اتاهم نبأ هولاء بان سمعوا اثارة هذه الاخبار من الخلق وتارة لاجل ان بلاد هذه الطوايف وهى بلاد الشام قريبة من بلاد العرب وقد بقيت اثارهم مشاهدة وقوله الم ياتهم وان كان فى صفة الاستفهام الا ان المراد هو التقرير اى اتاهم نبأ هولاء الاقوام ثم قال اتتهم رسلهم وهو راجع الى كل هولاء الطوايف ثم قال بالبينات اى بالمعجزات ولا بد من اضمار فى الكلام والتقدير فكذبوا فجعل الله هلاكهم قال فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون والمعنى ان العذاب الذى اوصله الله اليهم ما كان ظلما من الله لانهم استحقوه بسبب افعالهم القبيحة ومبالغتهم فى تكذيب انبيايهم بل كانوا ظلموا انفسهم قالت المعتزلة دلت هذه الاية تعالى لا يصح منه فعل الظلم والاحسن التمدح به ودل على انه لا يظلم البتة وذلك يدل على انه تعالى لا يخلق الكفر فى الكافر ثم يعذبه عليه ودل على ان فاعل الظلم هو العبد وهو قوله ولكن كانوا انفسهم يظلمون وهذا الكلام قد مر ذكره فى هذا الكتاب مرارا خارجة عن الاحصا قوله تعالى **والمومنين والمومنات بعضهم اوليا بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويوتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم** اعلم انه تعالى لما بالغ فى وصف المنافقين بالاعمال الفاسدة والافعال الخبيثة ثم ذكر عقيبه انواع الوعيد فى حقهم فى الدنيا والاخرة ذكر بعده فى هذه الاية كون المومنين موصوفين بصفات الخير واعمال البر على ضد صفات المنافقين ثم ذكر بعد هذه الاية انواع ما اعد الله لهم من الثواب الدايم والنعيم المقيم فاما صفات المومنين فهى قوله والمومنون والمومنات بعضهم اوليا بعض فان قيل ما الفايدة فى انه تعالى قال فى صفة المنافقين المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض وههنا قال فى صفة المومنين والمومنون والمومنات بعضهم اوليا بعض ولم ذكر فى المنافقين لفظ من وفى المومنين لفظ اوليا قلنا قوله فى صفة المنافقين بعضهم من بعض يدل على ان نفاق الاتباع وكفرهم حصل بسبب التقليد لاولئك الاكابر وبسبب مقتضى الهوى والطبيعة والعادة اما الموافقة الحاصلة من المومنين فانما حصلت لا بسبب الميل والعادة بل بسبب المشاركة فى الاستدلال والتوفيق والهداية فلهذا السبب قال تعالى فى المنافقين بعضهم من بعض وقال فى المومنين بعضهم اوليا بعض واعلم ان الولاية ضد العداوة وقد ذكرنا فيما تقدم ان الاصل فى لفظ الولاية القرب ويتاكد ذلك بان ضد الولاية هو العداوة ولفظ العداوة ماخوذ من عدا الشى

اذا جاوز عنه واعلم ان الولاية ضد العداوة وقد ذكرنا فيما تقدم ان الاصل فى لفظ الولاية القرب ويتاكد ذلك بان ضد الولاية هو العداوة تعالى لما وصف المومنين بكون بعضهم اوليا بعض ذكر بعده ما يجرى مجرى التفسير والشرح له فقال يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويوتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله فذكر هذه الامور الخمسة التى بها يتميز المومن من المنافق فالمنافق على ما وصفه الله تعالى فى الاية المتقدمة يامر بالمنكر وينهون عن المعروف والمومن بالضد منه والمنافق لا يقوم الى الصلاة الا مع نوع من الكسل والمومن بالضد منه والمنافق يبخل بالزكاة وساير الواجبات كما قال ويقبضون ايديهم والمومنون يوتون الزكاة والمنافق اذا امره الله ورسوله بالمسارعة الى الجهاد فانه يتخلف بنفسه ويثبط غيره كما وصفه الله بذلك والمومنون بالضد منهم وهو المراد فى هذه الاية بقوله ويطيعون الله ورسوله ثم ذكر صفات المومنين بين انه كما وعد المنافقين نار جهنم فقد وعد المومنين الرحمة المستقبلة وهى ثواب الاخرة فلذلك قال اولئك سيرحمهم الله وذكر حرف السين فى قوله سيرحمهم الله للتوكيد والمبالغة كما توكد الوعيد فى قولك سانتقم منك يوما يعنى انك لا تفوتنى وان تباطا ذلك ونظيره قوله سيجعل لهم الرحمن ودا ولسوف يعطيك ربك فترضى سوف يوتيهم الله اجورهم ثم قال ان الله عزيز حكيم وذلك يوجب المبالغة فى الترغيب والترهيب لان العزيز هو من لا يمنع من مراده فى عباده من رحمة او عقوبة والحكيم هو المدبر امر عباده على ما يقتضيه العدل والصواب قوله تعالى **وعد الله المومنين والمومنات جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة فى جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم** اعلم انه تعالى لما ذكر الوعد فى الاية الاولى على سبيل الاجمال ذكر فى هذه الاية على سبيل التفصيل وذلك لانه تعالى وعد بالرحمة ثم بين فى هذه الاية ان تلك الرحمة هى هذه الاشيا فاولها قوله جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها والاقرب انه تعالى اراد بها البساتين التى يتناولها المناظر لانه تعالى قال بعده ومساكن طيبة فى جنات عدن والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه فتكون مساكنهم فى جنات عدن ومناظرهم الجنات التى هى البساتين فيكون فايدة وصفها بانها عدن انها تجرى من تحتها الانهار مجرى الدار التى يسكنها الانسان فاما الجنات الاخرة فهى جارية مجرى البساتين التى يذهب الانسان اليها لاجل التنزه وملاقات الاحباب وثانيها قوله ومساكن طيبة فى جنات عدن قد كثر كلام الاصحاب الاثار فى صفة جنات عدن قال الحسن سالت عمران بن الحصين وابا هريرة عن قوله ومساكن طيبة فقالا على الخبير سقطت سالنا الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم هو قصر فى الجنة من لولو فيه سبعون دارا من

من ياقوتة حمرا في كل دار سبعون بيتا من زمردة خضرا في بيت سبعون
سريرًا على كل سرير سبعون فراشا على كل فراش زوجة من الحور العين في
كل بيت سبعون مايدة على كل مايدة سبعون لونا من الطعام وفي كل بيت
سبعون وصيفة يعطي المومن من القوة في غداة واحدة ما ياتي على ذلك
اجمع وعن ابن عباس انها دار الله التي لم ترها عين ولم تخطر على قلب بشر
واقول لعل ابن عباس قال انها دار المقربين عند الله فانه كان اعلم بالله من
ان يثبت له دارًا وعن ابي هريرة قلت يا رسول الله حدثني عن الجنة ما بناوها
فقال لبنة من ذهب ولبنة من فضة وملاطها المسك الاذفر وتربتها
الزعفران وحصباوها الدر والياقوت فيه النعيم بلا بوس والخلود
بلا موت لا تبلى ثيابه ولا يفنى شبابه وقال ابن مسعود جنات عدن بطنان الجنة
قال الازهري بطنانها وسطها وبطنان الاودية المواضع التي يستنقع فيها
ما السيل واحدها بطن وقال عطا عن ابن عباس هي قصر الجنة وسقفها
عرش الرحمن وهي المدينة التي فيها الرسل والانبيا والشهدا وايمة الهدى
وساير الجنات حولها وفيها عين التسنيم وفيها قصور الدر والياقوت والذهب
فتهب ريح طيبة من تحت العرش فيدخل عليهم كثبان المسك الاذفر وقال
عبد الرحمن بن عمران ان في الجنة قصرًا يقال له عدن حوله البروج وله خمسة
الاف باب على كل باب خمسة الاف حور لا يدخله الا نبي او صديق او شهيد
واقول حاصل الكلام ان في جنات عدن قولين احدهما انه اسم علم لموضع معين حاصل
في الجنة وهذه الاخبار والاثار التي نقلناها تقوي هذا القول قال صاحب
الكشاف وعدن علم بدليل قوله جنات عدن التي وعد الرحمن والقول الثاني
انه صفة للجنة قال الازهري العدن ماخوذ من قولك عدن فلان المكان
اذا اقام به يعدن عدونا وتقول تركت ابل بني فلان عوادن بمكان كذا و
هو ان يلزم الابل المكان فتالفه ولا تبرحه ومنه المعدن وهو المكان
الذي يخلق الجواهر فيها اي منبتها فيها والقايلون بهذا الاشتقاق قالوا الجنات
كلها جنات عدن والنوع الثالث من المواعيد التي ذكرها الله تعالى
في هذه الاية قوله ورضوان من الله اكبر من كل ما سلف ذكره واعلم ان هذا
هو البرهان القاطع على ان السعادات الروحانية اشرف واعلى من السعادات
الجسمانية وذلك لانه انما يكون الابتهاج بكون مولاه راضيا عنه يوجب ان
يتوسل بذلك الرضى الى شي لا يكون اعلى حالا من ذلك المقصود فلو كان
المقصود من رضوان الله من اللذات الجسمانية وليس الامر كذلك
بل علمه بكونه راضيًا عنه يوجب الابتهاج والسعادة لذاته من غير ان
يتوسل به الى مطلوب اخر والاول باطل لان ما كان وسيلة الى الشي لا يكون
اعلى حالا من ذلك المقصود فلو كان المقصود من رضوان الله ان يتوسل
به الى اللذات التي اعدها الله في الجنة من الاكل والشرب لكان الابتهاج بالوصول

ابتهاجا

ابتهاجا لحصول الوسيلة ولكان الابتهاج بتلك اللذات ابتهاجًا بالمقصود وقد
ذكرنا ان الابتهاج بالوسيلة لا بد وان يكون اقل من الابتهاج بالمقصود و
وجب ان يكون رضوان الله اقل حالا وادون مرتبة من الفوز بالجنات
والمساكن الطيبة لكن الامر ليس كذلك لانه تعالى نص على ان الفوز
بالرضوان اعلى واعظم واجل واكبر وذلك دليل قاطع على ان السعادات
الروحانية اكمل واشرف من السعادات الجسمانية واعلم ان المذهب الصحيح الحق
وجوب الاقرار بهما معًا كما جمع الله بينهما في هذه الاية لما ذكر تعالى هذه الامور
الثلثة قال ذلك هو الفوز العظيم وفيه وجهان الاول ان الانسان مخلوق
من جوهرين لطيف علوي روحاني وكثيف سفلي جسماني وانضم اليهما السعادات الروحانية
كان الروح فايزا بالسعادات اللايقة اليها سعادة وشقاوة فاذا حصلت
الخيرات الجسمانية وانضم اليها السعادات الروحانية كان الروح فايزا بالسعادات
اللايقة بها والجسد واصلا الى السعادات اللايقة بها ولا شك ان ذلك هو
الفوز العظيم الثاني انه تعالى بين في صفة المنافقين انهم تشبهوا بالكفار
الذين كانوا قبلهم في التنعم بالدنيا وطيباتها ثم انه تعالى وصف في هذه
الاية ثواب المومنين ثم قال ذلك هو الفوز العظيم والمعنى ان هذا هو الفوز
العظيم لا ما يطلبه المنافقون والكفار من التنعم بطيبات الدنيا وروي انه
تعالى يقول لاهل الجنة هل رضيتم فيقولون وما لنا لا نرضى وقد اعطيتنا ما لم تعط
احدا من خلقك فيقول اما اعطيكم افضل من ذلك قالوا واي شي افضل من ذلك قال
احل عليكم رضواني فلا اسخط عليكم ابدا واعلم ان دلالة هذا الحديث على ان
السعادات الروحانية افضل من الجسمانية كدلالة الاية وتقدم تقريره على
الوجه الكامل قوله تعالى يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ
وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ واعلم انا ذكرنا انه تعالى في هذا الكتاب
الكريم لما وصف المنافقين بالصفات الخبيثة وتوعدهم بانواع العقاب وكانت
عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم جارية بذكر الوعد مع الوعيد لا جرم ذكر عقيبه
وصف المومنين بالصفات الشريفة الطاهرة الطيبة ووعدهم بالثواب الرفيع
والدرجات العالية مرة اخرى عاد الى شرح احوال الكفار والمنافقين في هذه
الاية فقال يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين وفي الاية سوال وهو ان الاية
تدل على وجوب مجاهدة المنافقين وذلك غير جايز فان المنافق هو الذي يستر
كفره بلسانه ومتى كان الامر كذلك لم تجز محاربته ومجاهدته واعلم ان الناس
ذكروا اقوالا ثلثة فالقول الاول ان الجهاد مع الكفار وتغليظ القول مع المنافقين
وهو قول الضحاك وهذا بعيد لان ظاهر قوله جاهد الكفار والمنافقين يقتضي
الامر بجهادهما معًا وكذا ظاهر قوله واغلظ عليهم يرجع الى الفريقين القول
الثاني انه تعالى بين للرسول صلى الله عليه وسلم بامور بان يحكم بالظاهر
قال عليه الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر والقوم كانوا يظهرون الاسلام
وينكرون الكفر فكانت المحاربة عليهم غير جايزة والقول الثالث وهو الصحيح

والقول

ان الجهاد عبارة عن بذل الجهد وليس في اللفظ ما يدل على ان ذلك الجهاد بالسيف
او باللسان او بطريق اخر فنقول ان الاية تدل على وجوب الجهاد مع الفريقين اما
كيفية تلك المجاهدة فلفظ الاية لا يدل عليها بل انما يعرف من دليل اخر واذا ثبت
هذا فنقول دلت الدلايل المنفصلة على ان المجاهدة مع الكفار يجب ان تكون بالسيف
ومع المنافقين باظهار الحجة تارة وبترك الرفق ثانيا وبالانتهار ثالثا قال عبد الله
في قوله جاهد الكفار والمنافقين قال تارة باليد وتارة باللسان فمن لم يستطع فليكفهر في
وجهه فمن لم يستطع فبالقلب وحمل الحسن جهاد المنافقين على اقامة الحدود عليهم
اذا تعاطوا اسبابها قال القاضي وهذا ليس بشيء لان اقامة الحدود واجبة على من
ليس بمنافق فلا يكون لهذا تعلق بالنفاق ثم قال وانما قال الحسن ذلك لاحد امرين
اما لان كل فاسق منافق واما لاجل ان الغالب ممن يقام عليه الحد في زمن الرسول
عليه الصلوة والسلام كانوا منافقين قوله تعالى يحلفون بالله ما قالوا ولقد
قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد اسلامهم وهموا بما لم ينالوا وما نقموا الا ان
اغناهم الله ورسوله من فضله فان يتوبوا يك خيرا لهم وان يتولوا يعذبهم الله
عذابا اليما في الدنيا والاخرة وما لهم في الارض من ولي ولا نصير اعلم ان
هذه الاية تدل على ان اقواما من المنافقين قالوا كلمات فاسدة ثم لما قيل
لهم انكم ذكرتم هذه الكلمات خافوا وحلفوا انهم ما قالوا والمفسرون
ذكروا في اسباب النزول وجوها الاول روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم اقام في غزوة تبوك شهرين ينزل عليه القران ويعيب المنافقين المتخلفين
الجلاس بن سويد والله لئن كان ما يقوله محمد في اخواننا الذين خلفناهم
في المدينة حقا مع انهم اشرافنا نحن شر من الحمير فقال عامر بن قيس الانصاري
للجلاس اجل والله ان محمدا صادق وانت شر من الحمار وبلغ ذلك الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاستحضر الجلاس فحلف بالله انه ما قال فرفع عامر يده
فقال اللهم انزل على عبدك ونبيك تصديق الصادق وتكذيب الكاذب
فنزلت هذه الاية فقال الجلاس لقد ذكر الله التوبة في هذه الاية ولقد قلت
هذا الكلام وصدق عامر فتاب الجلاس لقد وصدقت توبته الثاني روي
انها نزلت في عبد الله بن ابي قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل
واراد به الرسول صلى الله عليه وسلم فسمع زيد بن ارقم ذلك وبلغه الى
الرسول فهم عمر بقتل عبد الله بن ابي فجا عبد الله وحلف انه لم يقل فنزلت هذه
الاية الثالث روى قتادة ان رجلين اقتتلا احدهما من جهينة والاخر
من غفار فظهر الغفاري على الجهني فنادى عبد الله بن ابي يا بني الاوس انصروا
اخاكم والله ما مثلنا ومثل محمد الا كما قيل سمن كلبك ياكلك فذكروه للرسول
عليه الصلوة والسلام فانكر عبد الله وجعل يحلف قال القاضي يبعد ان يكون
المراد من هذه الاية هذه الوقايع وذلك لان قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا
كلمة الكفر الى اخر الاية كلها صيغ الجموع وحمل صيغة الجمع على الواحد خلاف الاصل
فان قيل لعل ذلك الواحد قال في محفل ورضي به الباقون قلنا ايضا هذا خلاف الاصل
الظاهر ثم قال بل الاولى ان تحمل هذه الاية على ما روي ان المنافقين هموا بقتله عند رجوعه

من تبوك

من تبوك وهم خمسة عشر تعاهدوا ان يدفعوه عن راحلته الى الوادي الى العقبة بالليل
وكان عمار بن ياسر اخذ بالخطام على راحلته وحذيفة خلفها يسوقها فسمع حذيفة
وقع اخفاف الابل وقعقعة السلاح فالتفت فاذا قوم متلثمون فقال اليكم
يا اعداء الله فهربوا والظاهر انهم لما اجتمعوا لذلك الغرض فقد طعنوا في نبوته و
نسبوه الى الكذب والتصنع في ادعاء الرسالة وذلك هو قول كلمة الكفر
وهذا القول اختيار الزجاج فاما قوله وكفروا بعد اسلامهم فلقائل ان يقول
انهم ما اسلموا فكيف يليق بهم هذا الكلام والجواب من وجهين الاول المراد من
الاسلام السلم الذي هو نقيض الحرب لانهم لما نافقوا فقد اظهروا الاسلام وجنحوا
اليه فاذا جاهدوا بالحرب وجب حربهم والثاني انهم اظهروا الكفر بعد ان
اظهروا الاسلام واما قوله وهموا بما لم ينالوا المراد اطباقهم على الفتك بالرسول
والله تعالى اخبر الرسول عليه الصلوة والسلام بذلك حتى احترز عنهم
ولم يصلوا الى مقصودهم واما قوله وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله من
فضله ففيه بحثان الاول ان في هذا الفضل وجهين الاول ان هؤلاء
المنافقين كانوا قبل قدوم النبي عليه الصلوة والسلام المدينة في ضنك
من العيش لا يركبون الخيل ولا يحوزون الغنيمة وبعد قدومه اخذوا
الغنايم وفازوا بالاموال ووجدوا الدولة وذلك يوجب عليهم ان يكونوا
محبين له مجتهدين في بذل النفس والمال لاجله والثاني روي انه قتل
للجلاس مولى فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بديته اثني عشر الفا
فاستغنى البحث الثاني ان قوله وما نقموا الا ان اغناهم الله تنبيه على انه
ليس هناك شيء ينقمون منه وهذا كقول الشاعر ما نقموا من بني امية الا انهم
يحلمون ان غضبوا وكقول النابغة ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول
من قراع الكتايب اي ليس فيهم عيب ثم قال تعالى فان يتوبوا يك خيرا لهم
والمراد استعطاف قلوبهم بعد ما صدرت الخيانة العظيمة عنهم وليس في
الظاهر الا انهم ان تابوا فازوا بالخير فاما انهم من تابوا فليس في الاية وقد
ذكرنا ما قالوه في توبة الجلاس ثم قال وان يتولوا اي عن التوبة يعذبهم الله عذابا
اليما في الدنيا والاخرة اما عذاب الاخرة فمعلوم واما العذاب في الدنيا
فقيل المراد به انه لما ظهر كفرهم بين الناس صاروا مثل اهل الحرب فيحل قتالهم
وقتلهم وسبي اولادهم وازواجهم واغتنام اموالهم وقيل بما ينالهم
عند الموت ومعاينة ملايكة العذاب وقيل المراد عذاب القبر وما لهم في
الارض من ولي ولا نصير يعني ان عذاب الله اذا حق لم ينفعه ولي ولا نصير
قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من
الصالحين فلما اتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون فاعقبهم
نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون
اعلم ان هذه السورة اكثرها في شرح احوال المنافقين ولا شك انهم اقسام
واصناف فلهذا السبب يذكرهم على التفصيل فنقول ومنهم الذين يؤذون النبي

ومنهم من يلمزك في الصدقات ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني ومنهم
من عاهد الله لئن اتانا من فضله قال ابن عباس ان حاطب بن ابي بلتعة ابطا عنه
عنه ماله بالشام فلحقه شدة فحلف بالله وهو واقف ببعض مجالس الانصار لئن اتانا من
فضله لاصدقن ولاؤدين منه حق الله الى اخر الاية والمشهور في سبب
نزول هذه الاية ان ثعلبة قليل نوتني بن حاطب قال يا رسول الله ادع
الله ان يرزقني مالاً فقال عليه السلام يا ثعلبة قليل تؤدي شكره خير من كثير
لا تطيقه فراجعه وقال والذي بعثك بالحق لئن رزقني الله مالاً
لاعطين كل ذي حق حقه فدعا له فاتخذ غنما فنمت كما ينمي الدود حتى ضاقت
بها المدينة فنزل واديا بها فجعل يصلي الظهر والعصر ويترك ما سواهما ثم
وكثرت فتنحى حتى ترك الصلوات الى الجمعة ثم ترك الجمعة وطفق يتلقى الركبان
يسال عن الاخبار وسال رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه فاخبر بخبره فقال
يا ويح ثعلبة ونزل قوله خذ من اموالهم صدقة فبعث اليه رسول الله صلى الله
عليه وسلم رجلين وقال مرا بثعلبة فخذا صدقاته فعند ذلك قال لهما ما هذه الا جزية
او اخت الجزية ولم يدفع الصدقة فانزل الله تعالى ومنهم من عاهد الله فقيل
له انزل الله فيك كذا وكذا فاتى الرسول عليه الصلوة والسلام وساله
ان يقبل صدقته فقال ان الله منعني من قبول ذلك فجعل يحثي على راسه التراب
فقال عليه الصلوة والسلام قد قلت لك فما اطعتني فرجع الى منزله و
قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتى ابا بكر رضي الله عنه بصدقته
فلم يقبلها اقتدا بالرسول عليه الصلوة والسلام ثم لم يقبلها عمر اقتدا بابي
بكر ثم لم يقبلها عثمن وهلك ثعلبة في خلافة عثمن فان قيل ان الله امر
باخراج الصدقة فكيف يجوز من الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يقبلها منه
قلنا لا يبعد ان يقال انه تعالى منع الرسول عليه الصلوة والسلام عن قبول
الصدقة منه على سبيل الاهانة له ليعتبر غيره به فلا يمتنع عن ادا الصدقات
ولا يبعد ايضا انه انما اتى بتلك على وجه الاخلاص واعلم الله تعالى الرسول
عليه الصلوة والسلام ذلك فلم يقبل تلك الصدقة لهذا السبب ويحتمل
ايضا انه تعالى لما قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وكان هذا
المقصود غير حاصل في ثعلبة مع نفاقه فلهذا السبب امتنع رسول الله صلى الله عليه
وسلم من اخذ تلك الصدقة المسئلة الثانية ظاهر الاية يدل على ان بعض
المنافقين عاهد الله في انه لو اتاه مالا لصرف بعضه الى مصارف الخيرات ثم
انه تعالى اتاه المال ولم يف بذلك العهد وههنا سوالان
السوال الاول المنافق كافر والكافر كيف يمكن ان يعاهد الله تعالى والجواب
المنافق قد يكون عارفا بالله الا انه كان منكرا لنبوة محمد صلى الله عليه
وسلم فلكونه عارفا بالله يمكنه ان يعاهد الله ولكونه منكرا لنبوة محمد عليه الصلوة
والسلام كان كافرا وكيف لا اقول ذلك واكثر اهل العالم مقرون بوجود الصانع
العالم القادر ويدخل في اصناف الكفار من ينكره والكل معترفون بانه تعالى هو الذي

يفتح

يفتح على الانسان ابواب الخيرات ويعلمون انه يمكن التقرب اليه بالطاعات واعمال
البر والاحسان الى الخلق فهذه امور متفق عليها بين الاكثرين
وايضا فلعله حين عاهد الله بهذا العهد كان مسلما ثم لما بخل بالمال
ولم يف بالعهد صار منافقا ولفظ الاية مشعر بما ذكرناه حيث قال فاعقبهم
نفاقا السوال الثاني هل من شرط هذه المعاهدة ان يحصل التلفظ بها
باللسان اولا حاجة الى التلفظ حتى لو نواه بقلبه دخل تحت هذه المعاهدة الجواب
منهم من قال كلما ذكره باللسان اولم يذكره ولكن نواه بقلبه فهو داخل
في هذا العهد يروى عن المعتمر بن سليمان قال اصابتنا ريح شديدة في البحر
فنذر قوم منا انواعا من النذور ونويت انا شيئا وما تكلمت به فلما قدمت البصرة
سالت ابي فقال يا بني ف به وقال اصحاب هذا القول ان قوله ومنهم من عاهد الله
كان شيئا نووه في انفسهم الا ترى انه تعالى قال الم يعلموا ان الله يعلم
سرهم ونجواهم وقال المحققون هذه المعاهدة مقيدة بما اذا حصل التلفظ
بها باللسان والدليل عليه قوله عليه الصلوة والسلام ان الله عفا عن امتي ما حدثت
به نفوسهم ولم يتلفظوا به او لفظ هذا معناه وايضا فقوله تعالى ومنهم
من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن اخبار عن تكلمه بهذا القول
فظاهره مشعر بالقول باللسان والسوال الثالث قوله لنصدقن المراد منه
اخراج مال ثم ان اخراج المال على قسمين قد يكون واجبا وقد يكون غير واجب
والواجب قسمان قسم وجب بالزام الشرع ابتدا كاخراج الزكاة الواجبة
واخراج النفقات الواجبة وقسم لم يجب الا اذا التزمه العبد عند نفسه
النذور اذا عرفت هذه الاقسام الثلاثة فقوله لنصدقن هل يتناول الاقسام
الثلاثة او ليس الامر كذلك والجواب قلنا اما الصدقات التي لا تكون واجبة
فغير داخلة تحت هذه الاية والدليل عليه انه تعالى وصفه بقوله بخلوا به والبخل
في عرف الشرع عبارة عن منع الواجب وايضا انه تعالى ذمهم بهذا الترك وتارك
المندوب لا يستحق الذم القسمان الباقيان وهو الذي يجب بالزام الشرع
فهو داخل تحت الاية لا محالة وهو مثل الزكوات والمال الذي يحتاج اليه الى انفاقه
في طريق الحج والغزو والمال الذي يحتاج اليه في الانفاقة النفقات الواجبة
بقي ان يقال هل يدل هذه الاية على ان ذلك القايل قد التزم اخراج مال على سبيل
النذر والاظهر ان اللفظ لا يدل عليه لان المذكور في اللفظ ليس الا قوله لئن
اتانا من فضله لنصدقن وهذا لا يشعر بالنذر لان الرجل قد يعاهد ربه
في ان يقوم بما يلزمه من الانفاقات الواجبة ان وسع الله عليه مدل هذا
على ان الذي لزمهم انما لزمهم بسبب هذا الالتزام والزكاة لا يلزم بسبب
هذا الالتزام وانما يلزمه بسبب ملك النصاب قلنا قوله لنصدقن
لا يجب انهم يفعلون ذلك على الفور لكانهم قالوا لنصدقن في وقته كما قالوا
ولنكونن من الصالحين اي في اوقات لزمة الصلوة الصلاة يخرج من هذا التقرير
الذي ذكرناه ان الداخل تحت هذا العهد اخراج الاموال التي يجب اخراجها
بمقتضى الزام الشرع ابتدا ويتاكد ذلك بما روينا ان هذه الاية انما نزلت

في حق من امتنع من اداء الزكاة فكانه تعالى يبين من حال هولاء المنافقين انهم
كانوا ينافقون الرسول والمومنين وكذلك ينافقون ربهم فيما يعاهدونه عليه
ولا يقومون بما يقولون والعرض منه المبالغة في وصفهم بالنفاق واكثر هذه الفصول
من كلام القاضي السوال الرابع ما المراد من الفضل في قوله لئن اتانا من فضله
والجواب المراد اينا الما باى طريق كان سوا كان بطريق التجارة وبطريق
الاستفتاح اوبغيرهما السوال الخامس كيف اشتقاق تصدق الجواب قال
الاصل لنتصدقن ولكن التاء ادغمت في الصاد لقربها منها قال الليث المصدق المعطي
والمتصدق السايل قال الاصمعي والفرا هذا خطا فالمتصدق علينا ان الله يجزي
المتصدقين السوال السادس ما المراد من قوله ولنكونن من الصالحين
الجواب الصالح ضد المفسد والمفسد عبارة عن الذي يخل بما يلزمه في التكليف فوجب
ان يكون الصالح عبارة عمن يقوم بما يلزمه من التكليف قال ابن عباس رضي الله عنهما
كان ثعلبة قد عاهد الله تعالى لئن فتح الله عليه ابواب الخير ليصدقن وليحج واقول
هذا التقييد لا دليل عليه بل قوله لنصدقن اشارة الى اخراج الزكاة الواجبة
وقوله ولنكونن من الصالحين اشارة الى اخراج كل ما يجب اخراجه على الاطلاق
ثم قال تعالى فلما اتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون وهذا يدل على انه
تعالى وصفهم بصفات ثلثة الصفة الاولى البخل وهو عبارة عن منع الحق
والصفة الثانية التولي عن العهد والصفة الثالثة الاعراض عن تكاليف
الله واوامره ثم قال تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه وفيه مسايل

المسئلة الاولى قوله فاعقبهم نفاقا فعل ولا بد من اسناده الى شي تقدم
ذكره والذي ذكره هو الله جل ذكره او المعاهدة والتصدق والصلاح او البخل
والتولي والاعراض ولا يجوز اسناده اعقاب النفاق الى المعاهدة والتصدق والصلاح
لان هذه الثلثة اعمال الخير فلا يجوز جعلها موثرة في حصول النفاق ولا يجوز
اسناد هذا الاعقاب الى البخل والتولي والاعراض لان حاصل الثلثة كونه تاركا
لاداء الواجب وذلك لا يمكن جعله موثرا في حصول النفاق في القلب لان ذلك
النفاق عبارة عن الكفر وهو جهل وترك بعض الواجب لا يجوز ان يكون موثرا
في حصول الجهل في القلب اما اولا فلان ترك الواجب عدم والجهل وجود
والعدم لا يكون موثرا في الوجود واما ثانيا فلان هذا البخل والتولي
والاعراض قد يوجد في حق كثير من الفساق مع انه لا يحصل معه النفاق
واما ثالثا فلان هذا الترك لو كان اوجب حصول الكفر في القلب لاوجبه
سوا كان هذا الترك جايزا شرعا او كان محرما شرعا لان بسبب اختلاف الاحكام
الشرعية لا يخرج الموثر عن كونه موثرا واما رابعا فلانه تعالى قال في هذه الاية
بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون فلو كان فعل الاعقاب مسندا
الى البخل والتولي والاعراض ايضا لصار تقدير الاية فاعقبهم بخلهم وتوليهم
واعراضهم نفاقا في قلوبهم بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون وذلك
لا يجوز لانه فرق بين التولي وحصول النفاق في القلب بسبب التولي ومعلوم

الكلام

٥٤٢

الكلام باطل فثبت بهذه الوجوه انه لا يجوز اسناد هذا الاعقاب الى شي من الاشيا
التي تقدم ذكرنا الا الله سبحانه فوجب اسناده اليه فصار المعنى انه تعالى هو
الذي يعقب النفاق في قلوبهم وذلك يدل على ان خالق الكفر في القلوب هو الله
تعالى وهذا هو الذي يحقق قاله الزجاج ان معناه انهم لما ضلوا في الماضي فهو
تعالى اضلهم عن الدين في المستقبل والذي يوكد القول بان قوله تعالى فاعقبهم نفاقا
مسندا الى الله جل ذكره انه قال الى يوم يلقونه والضمير في قوله تعالى يلقونه
عايد الى الله تعالى فكان الاولى ان يكون قوله فاعقبهم مسندا الى
الله تعالى قال القاضي المراد من قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم اي
فاعقبهم العقوبة على النفاق وتلك العقوبة هي حدوث الغم وضيق الصدر
وما ينالهم من الذم والذلة ويدوم ذلك بهم الى الاخرة قلنا هذا بعيد لانه عدول
عن الظاهر من غير حجة وشبهة فان ذكر ان الدلايل العقلية دلت على
ان الله تعالى لا يخلق الكفر قابلنا دلايلهم بدلايل عقلية لو وضعت على
الجبال الراسيات لاندكت المسئلة الثانية قال الليث يقال اعقبت
فلانا ندامة اذا صيرت عاقبة امره ذلك قال الهذلي اودى بني واعقبوني
حسرة بعد الرقاد وعبرة لا تقلع ويقال اكل فلان اكلة اعقبته
سقما واعقبه الله خيرا وحاصل الكلام فيه انه اذا حصل الكلام شي على
عقب شي اخر يقال اعقبه الله المسئلة الثالثة ظاهر هذه الاية يدل
على ان نقض العهد وخلف الوعد يورث النفاق فيجب على المسلم ان يبالغ
في الاحتراز عنه فاذا عاهدت في امر فلتجتهد في الوفاء ومذهب الحسن
البصري رحمه الله انه يوجب النفاق لا محالة وتمسك فيه بهذه الاية
وبقوله عليه الصلوة والسلام ثلاث من كن فيه فهو منافق وان صلى
وصام وزعم انه مومن اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا ايتمن خان
وعن النبي عليه الصلوة والسلام تقبلوا الي ستا اتقبل لكم الجنة اذا
حدثتم فلا تكذبوا واذا وعدتم فلا تخلفوا واذا ايتمنتم فلا تخونوا وكفوا
ابصاركم وايديكم وفروجكم ابصاركم عن الخيانة وايديكم عن السرقة
وفروجكم عن الزنا قال عطا ابن ابي رباح حدثني جابر بن عبد الله انه صلى الله
عليه وسلم فكذبوه وايتمنهم على سره فخانوه ووعدوا ان يخرجوا معه
فاخلفوه وروى ان عمرو بن عبيد فسر الحديث فقال اذا حدث عن الله
كذب عليه وعلى دينه ورسوله واذا وعد اخلف كما ذكره فيمن عاهد الله
واذا ايتمن على دينه لله خان في السر فكان قلبه على خلاف لسانه ونقل
ان فاضل ابن عطا قال لقي الحسن رجل فقال له ان اولاد يعقوب حدثوه
في قولهم اكله الذيب وكذبوه ووعدوه في قولهم وانا له لحافظون
فاخلفوه وايتمنهم ابوهم على يوسف فخانوه فهل نحكم بكونهم منافقين قيل
فتوقف الحسن رحمه الله في مذهبه المسئلة الرابعة قوله الى يوم يلقونه
يدل على ان ذلك المعاهد مات منافقا وهذا الخبر وقع مجزه مطابقا له

فانه روى ان ثعلبة اتى النبى عليه الصلوة والسلام بصدقة فقال ان الله منعنى ان اقبل صدقتك وبقى على تلك الحال وما قبل صدقته احد حتى مات فدل على ان مخبر هذا الخبر وقع موافقا فكان اخبارا عن الغيب فكان معجزا المسئلة الخامسة قال الجبائى ان المشبهة تمسكوا فى اثبات روية الله تعالى بقوله تحيتهم يوم يلقونه سلام واللقا ليس عبادة عن الروية بدليل انه قال فى صفة المنافقين الى يوم يلقونه واجمعوا على ان الكفار لايرونه فهذا يدل على ان اللقا ليس عبادة عن الروية قال والذى يقويه قوله عليه الصلوة والسلام من حلف على يمين كاذبة ليقتطع بها حق امرى مسلم لقى الله وهو عليه غضبان واجمعوا على ان المراد من اللقا ههنا لقا ما عند الله من العقاب فكذا ههنا والقاضى استحسن هذا الكلام واقول انا شديد التعجب من امثال هولا الافاضل كيف قنعت نفوسهم بامثال هولا الوجوه الضعيفة وذلك لانا تركنا حمل لفظ اللقا على الروية فى هذه الاية وفى هذا الخبر لدليل منفصل يلزمنا ذلك فى ساير الصور الاترى انا لما ادخلنا التخصيص فى بعض العمومات لدليل منفصل يلزمنا مثله فى جميع العمومات ان تخصصها فكما لا يلزم هذا لم يلزم ذلك فان قال هذا الكلام انما يقوى لو ثبت ان اللقا فى اللغة عبارة عن الروية وذلك ممنوع فنقول لاشك ان اللقا عبارة عن الوصول ومن راى شيئا فقد وصل اليه فكانت الروية لقا كما ان الادراك هو البلوغ قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اى لملحقون ثم حملناه على الروية فكذا ههنا ثم نقول لاشك ان اللقا ههنا هو الروية بل المقصود انه تعالى اعقبهم نفاقا الى يوم يلقون حكمه وقضاه وهو كقول الرجل ستلقى عملك غدا اى تجازى عليه قال تعالى بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون والمعنى انه تعالى عاقبهم بتحصيل ذلك النفاق فى قلوبهم لاجل انهم اقدموا قبل ذلك على خلف الوعد وعلى الكذب ثم قال تعالى الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجويهم والسر ما ينطوى عليه صدورهم والنجوى ما يفاوض فيه بعضهم بعضا فيما بينهم وهو ماخوذ من النجوة وهو الكلام الخفى كان المتناجيين منعا ان ادخل غيرهما معهما فتباعدا من غيرهما ونظيره قوله تعالى وقربناه نجيا وقوله فلما استياسوا منه خلصوا نجيا وقوله فلا تتناجوا بالاثم والعدوان وتناجوا بالبر والتقوى وقوله اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة اذا عرفت الفرق بين السر والنجوى فالمقصود من الاية كانه تعالى قال الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم فكيف يجترون على النفاق الذى الاصل فيه الاستتار والتناجى فيما بينهم مع علمهم بانه تعالى يعلم ذلك من حالهم كما يعلم الظاهر وانه يعاقب عليه كما يعاقب على الظاهر ثم قال وان الله علام الغيوب والعلام مبالغة فى العالم والغيب ما كان غايبا عن الخلق والمراد انه تعالى بذاته يقتضى العلم بجميع الاشيا فوجب ان

يحصل له

يحصل له العلم بجميع المعلومات فيجب كونه عالما فى الضماير والسراير فكيف يمكن الاخفا منه ونظير لفظ علام الغيوب ههنا قول عيسى عليه الصلوة والسلام انك انت علام الغيوب وتقدم تفسيره فاما وصف الله بالعلامة فانه لا يجوز لانه مشعر بنوع تكلف فيما يعلم والتكلف فى حق الله محال بالعلامة فانه لا يجوز لانه قوله تعالى الذين يلمزون المطوعين من المومنين فى الصدقات والذين لا يجدون الا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب اليم اعلم ان هذا نوع اخر من اعمالهم القبيحة وهو لمزهم لمن ياتى بالصدقات طوعا وطبعا قال ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبهم ذات يوم وحث ان يجمعوا الصدقات فجاهم عبد الله الرحمن بن عوف باربعة الاف درهم وقال امسكت لنفسى وعيالى اربعة وهذه الاربعة اقرضتها ربى فقال بارك الله لك فيما اعطيت وفيما امسكت قيل قبل الله دعا الرسول فيه حتى صالحت امراته بمالها عن ربع الثمن على ثمانين الفا وجاء عمر بنحو ذلك وجاء عاصم بن عدى الانصارى بسبعين وسقا من تمر الصدقة وجاء عثمن بن عفان بصدقة عظيمة وجاء ابو عقيل بصاع من تمر وقال اجرت نفسى الليلة من رجل لارسال الماء الى نخيله فاخذت صاعين فامسكت احدهما لعيالى واقرضت الاخر ربى فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضعه فى الصدقات فقال المنافقون على وجه الطعن ما جاؤا بصدقاتهم الا ريا وسمعة واما ابو عقيل فانما جا بصاعه ليذكر مع ساير الاكابر والله غنى عن صاعه فانزل الله تعالى بها هذه الاية والكلام فى تفسير اللمز مضى عند قوله ومنهم من يلمزك والمطوعون المتطوعون والتطوع التنفل وهو الطاعة لله تعالى بما ليس بواجب وسبب ادغام التا فى الطا قرب المخرج قال الليث الجهد شى قليل يعيش به المقل قال الزجاج الا جهدهم وجهدهم بالضم والفتح قال الفرا الضم لغة اهل الحجاز والفتح لغيرها وحكى ابن السكيت عنهم الفرق بينهما فقال الجهد الطاقة يقال هذا جهدى اى طاقتى فى القوت اذا عرفت هذا فالمراد بالمطوعين فى الصدقات اولئك الاغنيا الذين اتوا بالصدقات الكثيرة وبقوله والذين لا يجدون الا جهدهم ابو عقيل حيث جا بالصاع من التمر ثم حكى عن المنافقين انهم يسخرون منهم ثم بين ان الله سخر منهم واعلم ان اخراج المال لطلب مرضاة الله قد يكون واجبا كما فى الزكوات وساير الانفاقات الواجبة وقد يكون نافلة وهو المراد من هذه الاية ثم الاتى بالصدقة النافلة قد يكون غنيا فياتى بالكثير كعبد الرحمن بن عوف وعثمن وقد يكون فقيرا فياتى بالقليل وهو جهد المقل ولا تفاوت بين الناس فى استحقاق الثواب لان المقصود من الاعمال الظاهرة كيفية النية واعتبار حال الدواعى والصوارف وقد

قد يكون القليل الذى ياتى به الفقير وهو جهد المقل ولا تفاوت بين
الناس فى استحقاق اكثر موقعا عند الله تعالى من الكثير الذى ياتى به الغنى
ثم ان اولئك الجهال من المنافقين ماكان يتجاوز نظرهم عن ظواهر
الامور فعيروا ذلك الفقير الذى جا بالصدقة القليلة وذلك التعيير
يحتمل وجوها الاول ان يقولوا انه لفقره محتاج اليه فكيف تصدق به الا ان
هذا من موجبات الفضيلة كما قال تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان
بهم خصاصة وثانيها ان يقولوا اى اثر لهذا القليل وهذا ايضا جهل
لان هذا الرجل لما لم يقدر الا عليه فاذا جا به فقد بذل كل ما يقدر
عليه فهو اعظم موقعا عند الله من عمل غيره لانه قطع تعلق قلبه عما
كان فى يده من الدنيا واكتفى بالتوكل على المولى وثالثها ان يقولوا
هذا الفقير انما جا بهذا القليل ليضم نفسه الى الاكابر من الناس فى
المنصب وهذا ايضا جهل لان سعى الانسان فى ان يضم نفسه الى
اهل الخير والدين خير من ان يسعى فى ان يضم الى اهل
الكسل والبطالة واما قوله سخر الله منهم فقد عرفت القانون فى هذا
الباب وقال الاصم المراد انه تعالى قبل من هولا المنافقين ما اظهروه
من اعمال البر مع انه لا يثيبهم عليها فكان ذلك كالسخرية قوله
تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدى القوم الفاسقين
فى الاية مسايل المسئلة الاولى قال ابن عباس رضى الله عنهما ان عند نزول
الاية الاولى فى المنافقين قالوا يا رسول الله استغفر لنا فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ساستغفر لكم واشتغل بالاستغفار
لهم فنزلت هذه الاية فترك رسول الله صلى الله عليه وسلم
الاستغفار وقال الحسن كانوا ياتون رسول الله صلى الله عليه
وسلم فيعتذرون اليه ويقولون ان اردنا الا الحسنى وما اردنا الا
احسانا وتوفيقا فنزلت هذه الاية وروى الاصم انه كان عبد الله
بن ابى سلول اذا خطب الرسول قام وقال هذا رسول الله اكرمه الله
وعززه ونصره فلما قام ذلك المقام بعد احد له عمر اجلس يا عدو الله
فقد ظهر كفرك واخرجه الناس من كل جهة فخرج من المسجد
ولم يصل فلقيه رجل من قومه فقال له ما صنعت ما صرفت فحكى القصة

فقال ارجع

٥٦٤

ارجع الى رسول الله يستغفر لك فقال ما ابالى استغفر لى او لم يستغفر لى
فنزل واذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا روسهم وجا
المنافقون بعد احد يعتذرون ويعتلون بالباطل ان يستغفر لهم فنزل
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وروى الشعبى قال دعا
عبد الله بن ابى سلول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جنازة ابيه فقال له
عليه الصلوة والسلام من انت فقال انا الحباب ابن عبد الله قال بل انت عبد الله
بن الحباب هو الشيطان ثم قرا هذه الاية قال القاضى قوله او لا تستغفر لهم
كالدلالة على طلب القوم منه الاستغفار وقد حكيت ما روى فيه من
الاخبار والاقرب فى هذه الاية بما قبلها ما ذكره ابن عباس رضى الله عنهما ان
الذين كانوا يلمزون هم الذين طلبوا الاستغفار فنزلت هذه الاية
المسئلة الثانية من الناس من قال ان التخصيص بالعدد المعين يدل
على ان الحال فيما وراء ذلك العدد بخلافه وهو مذهب القائلين بدليل الخطاب
قالوا والدليل عليه انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر
الله لهم فقال عليه الصلوة والسلام انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم
والله لازيدن على السبعين ولم ينصرف عنه حتى نزل سواء عليهم استغفرت لهم
ام لم تستغفر لهم الاية فكف عنهم ولقايل ان يقول هذا الاستدلال بالعكس
اولى لانه تعالى لما بين للرسول عليه الصلوة والسلام انه لا يغفر لهم البتة ثبت
ان الحال فيما وراء ذلك العدد المذكور مساوى الحال فى العدد المذكور وذلك يدل
على ان التقييد بالعدد لا يوجب ان يكون الحكم فيما وراءه بخلافه المسئلة الثالثة
من الناس من قال ان الرسول عليه الصلوة والسلام ان يستغفر لهم فان الله
تعالى اشتغل بالاستغفار للقوم فمنعه الله منه ومنهم من قال ان
المنافقين طلبوا من الرسول من الرسول صلى الله عليه وسلم ان
يستغفر لهم فانه تعالى نهاه عنه والنهى عن الشى لا يدل على كون المنهى
مقدما على ذلك الفعل وانما قلنا انه عليه الصلوة والسلام ما اشتغل
بالاستغفار للكافر لا يجوز ولهذا لهم لوجوه الاول المنافق كافر وقد
ظهر فى شرعه عليه الصلوة والسلام ان الاستغفار للكافر لا يجوز ولهذا
السبب امر الله رسوله بالاقتدا بابرهيم عليه السلام الا فى قوله لاستغفرن لك
ربى واذا كان هذا مشهورا فى الشرع فكيف يجوز الاقدام عليه الثانى ان
الاستغفار للغير لا ينفعه اذا كان ذلك الغير مصرا على الفتح والمعصية
الثالث ان الاشتغال اقدامه على الاستغفار للمنافقين يجرى مجرى
اغرايهم بالاقدام على الذنب الرابع انه تعالى اذا كان لا يجيبه اليه بقى
دعا الرسول مردودا عند الله وذلك يوجب نقصان منصبه الخامس
ان هذا الدعا لو كان مقبولا من الرسول عليه الصلوة والسلام لكان
قبله مثل كثرة فى حصول الاجابة فثبت ان المقصود من هذا الكلام ان القوم

لما طلبوا منه ان يستغفر لهم منعه الله منه وليس المقصود من ذكر هذا
العدد تحديد المنع بل هو كما يقول القايل لمن ساله الحاجة لو سالتني سبعين
مرة لم اقضها لك ولا يريد بذلك انه اذا ازاد قضاها فكذا ههنا والذى
يوكد ذلك فى الاية قوله تعالى بانهم كفروا بالله فبين ان العلة التى
لاجلها لا ينفعهم استغفار الرسول وان بلغ سبعين مرة كفرهم و
فسقهم وهذا المعنى قايم فى الزيادة على السبعين فصار هذا التعليل شاهدا
بان المراد ازالة الطمع فى ان ينفعهم استغفار الرسول عليه الصلوة والسلام
مع اصرارهم على كفرهم ويوكده قوله تعالى والله لا يهدى القوم الفاسقين
والمعنى ان فسقهم مانع من الهداية فثبت ان الحق ما ذكرناه المسئلة
الرابعة قال المتاخرون من اهل التفسير السبعون عند العرب غاية
مستقصاه لانه عبارة عن جميع السبعة عشر مرات والسبعة عدد شريف
لان عدد السموات والارض والبحار والاقاليم والنجوم والاعضا هو هذا العدد
وقال بعضهم هذا العدد انما خص بالذكر ههنا لانه روى ان النبى عليه
الصلوة والسلام كبر على حمزة سبعين تكبيرة فكانه قيل ان تستغفر لهم
سبعين مرة بازا صلاتك على حمزة وقيل الاصل فيه قوله تعالى كمثل حبة
انبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة وقال عليه الصلوة والسلام
الحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة فلما ذكر الله تعالى هذا العدد
فى معرض التضعيف ورسوله صار اصلا فيه قوله تعالى فرح المخلفون
بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم و
انفسهم فى سبيل الله وقالوا لا تنفروا فى الحر قل نار جهنم اشد
حرا لو كانوا يفقهون فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا
يكسبون اعلم ان هذا نوع اخر من قبايح اعمال المنافقين وهو
فرحهم بالقعود وكراهتهم الجهاد قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد
المنافقين الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة
تبوك والمخلف المتروك خلف من مضى فان قيل انهم احتالوا حتى تخلفوا
الرسول عليه الصلوة والسلام منع اقواما من الخروج معه لعلمه
فكان الاولى ان يقال فرح المتخلفون والجواب من وجوه الاول ان
بانهم يفسدون ويشوشون فهولا كانوا مخلفين والثانى ان
اولئك المتخلفين صاروا مخلفين فى الاية التى بعد هذه الاية وهى قوله فان
رجعك الله الى طائفة منهم فاستاذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معى ابدا
ولن تقاتلوا معى عدوا فلما منعهم الله تعالى من الخروج معه صاروا بهذا
السبب مخلفين الثالث ان من يتخلف عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعد

كوجه

خروجه الى الجهاد مع المؤمنين يوصف بانه
مخلف من حيث لم ينهض فبقى واقام وقوله بمقعدهم
قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد المدينة فعلى هذا
المقعد اسم للمكان وقال مقاتل بمقعدهم بقعودهم وعلى
هذا هو اسم للمصدر وقوله خلاف رسول الله فيه قولان
الاول وهو قول قطرب والمورج والزجاج يعنى مخالفة
لرسول الله حين ساروا اقاموا قالوا وهو منصوب لانه
مفعول له والمعنى قعدوا لمخالفة رسول الله صلى الله
عليه وسلم والثانى قال الاخفش ان خلاف بمعنى خلف وان
يونس رواه عن عيسى بن عمر ومعناه بعد رسول الله ويقوى
هذا الوجه قراة من قرا خلف رسول الله على هذا القول الخلاف اسم للجهة
المعينة كالخلف والسبب فيه ان الانسان متوجه الى قدامه فجهة خلفه
الجهة قدامه فى كونها جهة متوجها اليها وخلاف بمعنى خلف مستعمل انشد
ابو عبيدة الاحوص   عقب الربيع خلافهم فكانما
بسط الشواطب بينهن حصيرا   وقوله وكرهوا ان يجاهدوا
باموالهم وانفسهم فى سبيل الله والمعنى انهم فرحوا بسبب التخلف
وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم فى سبيل الله والمعنى انهم
الذهاب الى الغزو واعلم ان الفرح بالاقامة يدل على كراهة الذهاب
الا انه تعالى اعاده للتاكيد وايضا لعل المراد انه مال طبعه الى الاقامة لاجل
الفة تلك البلدة واستيناسه باهله وولده وكره الخروج الى شدة
الحر فى وقت خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم هو المراد من قوله
وقالوا لا تنفروا فى الحر فاجاب الله تعالى عن هذا السبب الاخير بقوله
قل نار جهنم اشد حرا لو كانوا يفقهون ان بعد هذه الدار دار اخرى
وان بعد هذه الحيوة حيوة اخرى وايضا هذه مشقة منقضية وتلك مشقة
باقية وروى صاحب الكشاف لبعضهم
مسرة احقاب تلقيت بعدها   مساة يوم انها شبه انصاب
فكيف بان تلقى مسرة ساعة   وراء تقضيها مساة احقاب
ثم قال تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وهذا وان ورد بصيغة الامر
الا ان معناه الاخبار بانه ستحصل هذه الحالة والدليل عليه قوله بعد
ذلك جزاء بما كانوا يكسبون ومعنى الاية انهم وان فرحوا وضحكوا فى كل
عمرهم فهو قليل لان الدنيا باسرها قليلة واما حزنهم وبكاؤهم فى الاخرة
فكثير لانه عقاب دايم لا ينقطع والمنقطع بالنسبة الى دايم قليل فلهذا المعنى

قال فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا   قال الزجاج قوله جزاء مفعول
له المعنى وليبكوا لهذا الغرض   وقوله بما كانوا يكسبون
اى فى الدنيا من النفاق واستدلال المعتزلة بهذه الاية
على كون العبد موجدا لافعاله وعلى انه تعالى لو اوصل الضرر
اليهم ابتدا لا بواسطة كسبهم لكان ظالما مشهور وقد تقدم
الرد عليهم مرارا تغنى عن الاعادة قوله تعالى فان رجعك
الله الى طايفة منهم فاستاذنوك للخروج فقل لن تخرجوا
معى ابدا ولن تقاتلوا معى عدوا انكم رضيتم بالقعود اول مرة
فاقعدوا مع الخالفين اعلم انه تعالى لما بين مخازى المنافقين
وسوء طريقتهم بين بعد ما عرف به الرسول صلى الله عليه
وسلم ان الصلاح فى ان لا يستصحبهم فى غزواته لان خروجهم
معه يوجب انواعا من الفساد فقال فان رجعك الله يريد ان
ردك الله الى المدينة   ومعنى الرجع مصير الشئ الى المكان الذى كان
فيه يقال رجعته رجعا كقولك رددته ردا   وقوله الى طايفة
منهم انما خصص لان جميع من اقام بالمدينة ما كانوا منافقين
بل كان بعضهم مخلصين معذورين وقوله فاستاذنوك للخروج
اى للغزو معك قل لن تخرجوا معى ابدا الى غزاة وهذا يجرى مجرى
اظهار نفاقهم وفضايحهم وذلك لان ترغيب المسلمين فى امر
الجهاد امر معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام
ثم ان هولاء اذا امتنعوا من الخروج الى الغزو بعد اقدامهم
على الاستيذان كان ذلك تصريحا بكونهم خارجين عن
الاسلام موصوفين بالمكر والخداع لانه عليه الصلوة والسلام
انما منعهم من الخروج حذرا من مكرهم وكيدهم وخداعهم فصار
هذا المنع من هذا الوجه جاريا مجرى اللعن ونظيره قوله تعالى
سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها الى قوله
قل لن تتبعونا ثم انه تعالى علل ذلك المنع بقوله انكم رضيتم
بالقعود اول مرة
والمراد منه القعود عن غزوة تبوك يعنى ان الحاجة فى المرة الاولى
الى موافقتكم كانت اشد وبعد ذلك زالت تلك الحاجة فلما
تخلفتم عن مسيس الحاجة الى حضوركم فعند ذلك لا نقبلكم
ولا نلتفت اليكم وفى اللفظ بحث ذكره صاحب الكشاف

وهو ان

وهو انه قوله مرة فى اول مرة وضعت موضع المرات ثم اضيف
لفظ الاول اليها وهو دال على واحدة من المرات فكان الاولى
ان يقال اولى مرة واجاب عنه بان اكثر اللغتين ان يقال هند اكبر النساء
ولا يقال هند كبرى النساء ثم قال تعالى فاقعدوا مع الخالفين
ذكروا فى تفسير الخالف اقوالا الاول قال الاخفش اهل بيته اذا
خالفهم وقال الليث هذا رجل خالفة وابو عبيدة الخالفون جمع
واحدهم خالف وهو من تخلف الرجل فى قوله ومعناه الخالفين
من الرجال الذين يخلفون جمع واحدهم فى البيت فلا يبرحون
والثانى ان الخالفين معبر بالمخالفين قال الفرا يقال عبد خالف
وصاحب خالف اذا كان مخالفا   وقال الاخفش فلان خالفة
اهل بيته اذا كان مخالفا لهم   وقال الليث هذا رجل
خالفة اى مخالف كثير الخلاف وقوم خالفون فاذا جمعت قلتنا
قلت الخالفون والقول الثالث الخالف اللبن والنبيذ اذا فسد
هو الفاسد قال الاصمعى يقال خلف فلان عن كل خير يخلف خلوفا
اذا فسد وخلف اللبن والنبيذ اذا فسد عرفت هذه الوجوه
الثلثة فلا منافات ان اللفظ يصح حمله على كل واحد منها لان اولئك
المنافقين كانوا موصوفين بجميع هذه الصفات واعلم ان هذه
الاية تدل على ان الرجل اذا ظهر له من بعض اخوانه مكر وخداع
وكيد وراه مشددا فيه مبالغا فى تقرير موجباته فانه يجب
فانه يجب عليه ان يقطع العلقة بينه وبينه وان يحترز عن
مصاحبته قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا
تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم
فاسقون اعلم انه تعالى امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان يسعى فى تخذيلهم واهانتهم واذلالهم والذى
سبق ذكره فى الاية الاولى وهو منعهم من الخروج معه
الى غزوات سبب قوى من اسباب اذلالهم واهانتهم و
هذا الذى ذكره فى هذه الاية وهو منع الرسول عليه الصلاة
والسلام من ان يصلى على من مات منهم سبب آخر قوى فى اذلالهم
وتخذيلهم عن ابن عباس رضى الله عنهما انه لما اشتكى عبد الله بن
ابى بن سلول عاده رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلب منه ان
يصلى عليه اذا مات ويقوم على قبره ثم انه ارسل الى الرسول عليه الصلوة
والسلام يطلب منه قميصه ليكفن فيه فارسل اليه القميص الفوقانى
فرده وطلب الذى يلى جلده ليكفن فيه فقال عمر رضى الله عنه تعطى

قميصك الرجل النجس فقال عليه الصلوة والسلام ان قميصي لا يغني عنه
من الله شيئا ولعل الله ان يدخل به الفا في الاسلام وكان المنافقون
لا يفارقون عبد الله فلما راوه يطلب هذا القميص يرجوان ينفعه
اسلم منهم يومئذ الف فلما مات جا ابنه يعرفه فقال عليه الصلوة
والسلام ليصل عليه فجا عمر رضي الله عنه فقام بين رسول الله صلى الله
عليه وسلم وبين القبلة لئلا يصلي عليه فنزلت هذه الاية واخذ جبريل
عليه السلام بثوبه وقال لا تصل على احد منهم مات ابدا واعلم
ان هذا يدل على منقبة عظيمة من مناقب عمر رضي الله عنه وذلك
لان الوحي نزل على وفق قوله في ايات كثيرة منها اية اخذ
الفدى عن اسارى بدر وقد سبق شرحه وثانيها اية تحريم
الخمر وثالثها اية تحويل القبلة ورابعها اية امر النسوان بالاحتجاب
وخامسها هذه الاية فصار نزول الوحي على مطابقة قول
عمر رضي الله عنه منصبا عاليا ودرجة رفيعة له في الدين
فلهذا قال عليه الصلوة والسلام في حقه لو لم ابعث لبعث يا
عمر نبيا فان قيل كيف يجوز ان يقال في ان الرسول صلى الله
عليه وسلم رغب في ان يصلي عليه بعد ان علم كونه كافرا وقد
مات على كفره وان صلاة الرسول عليه تجري مجرى الاجلال والتعظيم
له وايضا اذا صلى عليه فقد دعا له وذلك محظور لانه تعالى اعلم انه لا
يغفر للكفار البتة وايضا اذا صلى عليه فقد دعا له وذلك محظور
لانه تعالى دفع القميص اليه يوجب اعزازه الجواب لعل السبب
فيه انه لما طلب من الرسول صلى الله عليه وسلم ان يرسل اليه
قميصه الذي مس جلده ليدفن فيه غلب على ظن الرسول عليه
الصلوة والسلام انه انتقل الى الايمان لان ذلك الوقت وقت
يتوب فيه الفاجر ويومن فيه الكافر فلما راى منه اظهار
الاسلام وشاهد منه هذه الامارة التي دلت على دخوله في
الاسلام غلب على ظنه انه صار مسلما فبنى على هذا الظن ورغب
ان يصلي عليه فلما نزل جبريل عليه السلام واخبره بانه مات على
كفره ونفاقه امتنع من الصلاة عليه واما دفع القميص اليه
فذكروا فيه وجوها الاول ان العباس عم رسول الله صلى الله عليه
وسلم لما اخذ اسيرا ببدر لم يجدوا له قميصا وكان رجلا طويلا فكساه
عبد الله قميصه الثاني ان المشركين قالوا له يوم الحديبية انا
لا ننقاد لمحمد ولكنا ننقاد لك فقال لا ان لي في رسول الله اسوة حسنة
فشكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك له والثالث ان الله تعالى

امره ان لا يرد سايلا لقوله وهو اما السايل فلا تنهر فلما طلب القميص
منه اليه لهذا المعنى الرابع ان المنع لا يليق باهل الكرم الخامس ان ابنه
عبد الله بن ابي كان من الصالحين وان الرسول صلى الله عليه
وسلم اكرمه لمكان ابنه السادس لعل الله تعالى اوحى اليه انك
اذا دفعت قميصك اليه صار ذلك حاملا لالف نفر من المنافقين
في الدخول في الاسلام ففعل ذلك لهذا الغرض وروي انهم لما شاهدوا
ذلك اسلم الف من المنافقين السابع ان الرحمة والرافة كانت غالبة عليه كما
قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقال فبما رحمة من الله
لنت لهم فامتنع من الصلاة عليه رعاية لامر الله تعالى ودفع اليه قميصا
لاظهار الرافة والرحمة اذا عرفت هذا فنقول قوله ولا تصل على احد
منهم مات ابدا قال الواحدي مات في موضع جر لانه صفة للنكرة كانه قيل
على احد منهم ميت وقوله ابدا متعلق بقوله احد والتقدير ولا تصل
ابدا على احد منهم واعلم ان قوله ولا تصل ابدا يحتمل تابيد النفي ويحتمل تابيد
النفي والمقصود هو الاول لان قرائن هذه الايات دالة على ان المقصود
منعه من ان يصلي على احد منهم منعا كليا دائما ثم قال تعالى ولا تقم
على قبره وفيه وجهان الاول قال الزجاج كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا دفن الميت وقف على قبره ودعا له فمنع ههنا منه
الثاني قال الكلبي لا تقم باصلاح مهمات قبره وهو من قولهم قام
فلان بامر فلان اذا كفاه امره وقولاه ثم انه تعالى علل المنع من الصلاة
عليه والقيام على قبره بقوله انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم
فاسقون وفيه سؤالات السؤال الاول الفسق ادنى حالا من الكفر
ولما ذكر في تعليل هذا النهي كونه كافرا فما الفايدة في وصفه بعد ذلك
بكونه فاسقا والجواب ان الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون
فاسقا في دينه خبيثا ممقوتا عند قومه والكذب والنفاق والخداع
والمكر والكيد امر مستقبح في الاديان فالمنافقون لما كانوا موصوفين
بهذه الصفات وصفهم الله بالفسق بعد ان وصفهم بالكفر تنبيها
على ان طريقة النفاق طريقة مذمومة عند كل اهل العالم
السؤال الثاني اليس ان المنافق يصلى عليه اذا اظهر الايمان
مع قيام الكفر والجواب ان التكاليف مبنية على الظاهر قال
الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السراير السؤال الثالث
قوله ذلك بانهم كفروا تصريح بكون ذلك النهي معللا بهذه العلة
وذلك يقتضي تعليل حكم الله تعالى وهو محال لان حكم الله قديم وهذه العلة

محدثة وتعليل القديم بالمحدث محال و ولجواب الكلام فى ان تعليل
حكم الله تعالى بالمصالح هل يجوز ام لا بحث طويل ولا شك ان هذا
الظاهر يدل عليه قوله تعالى ولا تعجبك اموالهم واولادهم
انما يريد الله ان يعذبهم بها فى الدنيا وتزهق اعلم ان هذه الاية قد
سبق ذكرها بعينها فى هذه السورة وذكرها هنا وقد حصل التفاوت بينهما فى
الفاظ فاولها فى الاية المتقدمة فالفاء فلا تعجبك بالفاء وههنا قال ولا
تعجبك بالواو وثانيها انه قال هناك اموالهم واولادهم وههنا
كلمة لا محذوفة وثالثها انه قال هناك انما يريد الله ليعذبهم
وههنا حذف لفظ اللام وابدلها كلمة ان ورابعها انه قال هناك
فى الحيوة الدنيا وههنا حذف لفظ الحيوة وقال فى الدنيا فقد حصل
التفاوت بين هاتين الايتين من هذه الوجوه الاربعة فوجب علينا
ان نذكر فوايد هذه الوجوه الاربعة فى التفاوت ثم نذكر فايدة هذا التكرير
اما المقام الاول فنقول اما النوع الاول من التفاوت وهو انه تعالى
ذكر قوله فلا تعجبك بالفاء فى الاية الاولى وبالواو فى الاية الثانية فا
لسبب ان فى الاية الاولى انما ذكر هذه الاية بعد قوله ولا ينفقون
الا وهم كارهون وصفهم بكونهم كارهين الانفاق وانما كرهوا
ذلك الانفاق لكونهم معجبين بكثرة تلك الاموال فلهذا المعنى قال
نهاه الله عن ذلك الاعجاب بفا التعقيب فقال فلا تعجبك اموالهم
ولا اولادهم واما ههنا فلا تعلق لهذا الكلام بما قبله فجا بحرف الواو واما
النوع الثانى وهو انه تعالى قال فى الاية الاولى فلا تعجبك اموالهم
ولا اولادهم فالسبب فيه ان مثل هذا الترتيب يبتدا بالادون ثم يترقى
الى الاشرف فيقال لا تعجبنى امر الامير ولا امر الوزير وهذا يدل على
انه كان اعجاب اوليك الاقوام بالاولادهم فوق اعجابهم باموالهم
وفى هذه الاية يدل على عدم التفاوت بين الامرين عندهم واما النوع
الثالث وهو انه قال انما يريد الله ليعذبهم وههنا انما يريد الله ان يعذبهم
فالفايدة فيه التنبيه على ان التعليل فى احكام الله تعالى محال وانه اينما ورد حرف
التعليل فمعناه ان كقوله وما امروا الا ليعبدوا الله تعالى محال وانه اى وما
امروا الا بان يعبدوا الله واما النوع الرابع وهو انه ذكر فى الاية الاولى فى الحيوة
الدنيا وههنا ذكر فى الدنيا واسقط لفظ الحيوة تنبيها على ان الحياة الدنيا
بلغت فى الخسة الى انها لا تستحق ان تسمى حياة بل يجب الاقتصار عند ذكرها
على لفظ الدنيا تنبيها على دناءتها فهذا وجود فى الفرق بين هذه الالفاظ والعالم
بحقايق القران هو الله واما المقام الثانى وهو بيان حكم التكرير فهو ان الاشيا اذا بلغ

للقلوب

للقلوب وجلبا للخواطر الى الاشتغال بالدنيا هو الاشتغال بالاموال والاولاد
وما كان كذلك يجب التحذير عنه مرة بعد اخرى الا انه لما كان اشد الاشيا
فى المطلوبية والمرغوبية للرجل المومن هو مغفرة الله تعالى لا جرم اعاد
الله قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا فى سورة
النسا مرتين بالجملة فالتكرير يكون لاجل التاكيد فههنا للمبالغة فى التحذير
وفى اية المغفرة للمبالغة فى التفريح وقيل ايضا انما كرر هذا المعنى لانه
اراد بالاية الاولى قوما من المنافقين لهم اموال واولاد فى وقت نزولها واراد بهذه
الاية اقواما اخرين والكلام الواحد اذا احتيج الى ذكره مع اقوام
كثيرين فى اوقات مختلفة لم يكن ذكره مع بعضهم مغنيا عن ذكره مع
الاخرين قوله تعالى واذا انزلت سورة ان امنوا بالله وجاهدوا
مع رسوله استاذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن
مع القاعدين رضوا بان يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهم
لا يفقهون واعلم انه تعالى بين فى الايات المتقدمة
ان المنافقين احتالوا فى رخصة التخلف عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم والقعود عن الغزو وفى هذه الاية زاد دقيقة اخرى
وهى انه متى نزلت اية مشتملة على الامر بالايمان وعلى الامر بالجهاد
مع الرسول عليه الصلوة والسلام استاذن اولو الثروة والقدرة منهم
فى التخلف عن الغزو وقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ذرنا
نكن مع القاعدين اى مع الضعفا من الناس والساكنين فى البلد
اما قوله واذا انزلت سورة ان امنوا بالله وجاهدوا مع رسوله
ففيه ابحاث الاول يجوز ان يراد بالسورة تمامها وان يراد بعضها
كما يقع القران والكتاب على كله وبعضه وقيل المراد بالسورة هى
سورة براة لان فيها الامر بالايمان والجهاد البحث الثانى قوله
ان امنوا بالله قال الواحدى موضع ان نصب بحذف حرف الجر
والتقدير بان امنوا اى بالايمان البحث الثالث لقائل ان يقول
كيف يامر المومنين بالايمان فان ذلك يقتضى الامر بتحصيل الحاصل وهو
محال اجابوا عنه بان معنى امر المومنين بالايمان الدوام عليه والتمسك
به فى المستقبل واقول لا حاجة الى هذا الجواب فان الامر متوجه عليهم
وانما قدم الامر بالايمان على الامر بالجهاد لان التقدير كانه قيل للمنافقين
الاقدام على الجهاد قبل الايمان لا يفيد فايدة اصلا فالواجب عليكم
ان تومنوا اولا ثم تشتغلوا بالجهاد ثانيا حتى يفيدكم اشتغالكم
بالجهاد فايدة فى الدين ثم حكى تعالى انه عند نزول هذه السورة ماذا
يقولون فقال استاذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين

وفي اولى الطول قولان الاول قال ابن عباس والحسن المراد اهل السعة
في المال الثاني قال الاصم الرؤسا والكبرا المنظور اليهم وفي تخصيص
اولى الطول بالذكر قولان الاول ان الذم لهم الزم لاجل كونهم قادرين
على السفر والجهاد والثاني انه تعالى ذكر اولى الطول لان من لا مال
له ولا قدرة على السفر لا يحتاج الى الاستيذان ثم قال تعالى رضوا
بان يكونوا مع الخوالف وذكرنا الكلام المستقصى في الخالف في قوله
فاقعدوا مع الخالفين وههنا فيه وجهان الاول قال الفرا الخوالف عبارة
عن النسا اللاتي يتخلفن في البيت فلا يبرحن والمعنى رضوا بان يكونوا في
تخلفهم عن الجهاد كالنسا الثاني يجوز ايضا ان جمع خالفة في حال والخالفة
الذي هو غير نجيب قال الفرا ولم يات فاعل صيغة جمع فواعل الا حرفان
فارس وفوارس وهالك وهوالك والقول الاول اولى لانه ادل على
القلة والذلة قال المفسرون وكان يصعب على المنافقين تشبيههم
بالخوالف ثم قال وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقد عرفت
ان الطبع والختم عبارة عندنا عن حصول الداعية القوية للكفر
المانعة من حصول الايمان وذلك لان الفعل الداعي لما كان
محالا فعند حصول الداعية الراسخة القوية للكفر صار القلب
كالمطبوع على الكفر ثم حصول تلك ان كان من العبد لزم
التسلسل وان كان من الله فالمقصود حاصل وقال الحسن الطبع
وان كان من الله عبارة عن بلوغ القلب في الميل في الكفر الى الحد الذي
كانه مات عن الايمان وعند المعتزلة عبارة عن علامة تحصل في القلب
والاستقصا فيه مذكور في سورة البقرة في قوله ختم الله على قلوبهم
وجه له فهم وقوله فهم لا يفقهون اي لا يفقهون اسرار حكمة الله في
الامر بالجهاد قوله تعالى لكن الرسول والذين امنوا معه جاهدوا
باموالهم وانفسهم واولئك لهم الخيرات واولئك هم المفلحون
اعد الله لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ذلك الفوز العظيم
واعلم انه تعالى لما شرح حال المنافقين في الفرار عن الجهاد ان حال الرسول
والذين امنوا معه بالضد منه حيث بذلوا المال والنفس في طلب رضوان الله
والتقرب اليه وقوله لكن فيه فائدة وهي ان التقدير انه ان تخلف هؤلا
المنافقون عن الغزو فقد توجه اليه من هو خير منهم واخلص نية واعتقادا
كقوله ان يكفر بها هؤلا فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين فان استكبروا
فالذين عند ربك ولما وصفهم بالمسارعة الى الجهاد ذكر ما حصل لهم
من الفوايد والمنافع وهو انواع اولها قوله واولئك لهم الخيرات واعلم ان
لفظ الخيرات يتناول منافع وهو انواع الدارين لاجل ان اللفظ مطلق وقيل

الخيرات

الخيرات واعلم ان لفظ الخيرات يتناول منافع الدارين لاجل ان اللفظ مطلق
وقيل الخيرات الحور لقوله تعالى فيهن خيرات حسان وثانيها قوله واولئك
هم المفلحون قوله لهم الخيرات المراد منه الثواب وقوله هم
المفلحون المراد منه التخلص من العقاب والعتاب وثالثها قوله اعد الله
لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ويحتمل ان يكون هذه الجنات
كالتفسير للخيرات والفلاح ويحتمل ان تحمل تلك الخيرات والفلاح على منافع
الدنيا مثل العزة والكرامة والثروة والقدرة والغلبة ويحمل الجنات
على ثواب الاخرة والفوز العظيم عبارة عن كون تلك الحالة مرتبة رفيعة
ودرجة عالية قوله تعالى وجاء المعذرون من الاعراب ليؤذن لهم و
قعد الذين كذبوا الله ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم
اعلم انه تعالى لما شرح احوال المنافقين الذين كانوا في المدينة ابتدا في
هذه الاية بشرح احوال المنافقين من الاعراب وفي قوله وجا المعذرون
من الاعراب لعن الله المعذرين ذهب الى ان المعذر هو الذي له عذر
منه قولهم قد اعذر من انذر وعلى هذه القراة فمعنى الاية
ان الله فصل بين اصحاب العذر وبين الكاذبين فالمعذرون هم
الذين اتوا بالعذر قيل هم اسد وغطفان قالوا ان لنا عيالا وان بنا
جهدا فايذن لنا في التخلف وقيل هم رهط عامر بن الطفيل قالوا
ان غزونا معك اغارت اعراب طي علينا فاذن رسول الله صلى الله
عليه وسلم لهم وعن مجاهد نفر من غطفان اعتذروا والذين قرا
والمعذرون بالتشديد وهو قراة العامة فله وجهان من العربية
الاول ما ذكره الفرا والزجاج وابن الانباري وهو ان الاصل في
هذا اللفظ المعتذرون فحولت فتحة التا الى العين وابدلت الذال
من التا وادغمت في الذال التي بعدها فصارت التا ذالا مشددة
والاعتذار قد يكون بالكذب كما في قوله تعالى يعتذرون اليكم اذا رجعتم
اليهم فبين كون هذا الاعتذار فاسدا بقوله قل لا تعتذروا وقد يكون
بالصدق كما في قول لبيد ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر يريد فقد جا بعذر
صحيح الوجه الثاني ان يكون المعذرون على وزن قولنا مفعلون من
التعذير الذي هو التقصير يقال عذر تعذيرا اذا قصر ولم يبالغ يقال قام
فلان قيام تعذير اذا استكفته في امر فقصر فيه فان اخذنا بقراة التشديد فسرنا
ها بالمعتذرين فعلى هذا التقدير يحتمل انهم كانوا صادقين وانهم كانوا كاذبين
ومن المفسرين من قال المعذرون كانوا صادقين بدليل انه تعالى لما ذكرهم
قال بعدهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله فلما ميزهم عن الكاذبين دل ذلك
على انهم ليسوا بكاذبين وروي باسناده عن ابي عمرو انه لما قيل له هذا الكلام قال
ان قوما تكلفوا عذرا بباطل فهم الذين عناهم الله تعالى بقوله وجا
المعذرون وتخلف الاخرون لا لعذر ولا لشبهة جراة على الله تعالى فهم

وفي اولي الطول قولان الاول قال ابن عباس والحسن المراد اهل السعة في المال الثاني قال الاصم الرؤسا والكبرا المنظور اليهم وفي تخصيص اولي الطول بالذكر قولان الاول ان الذم لهم الزم لاجل كونهم قادرين على السفر والجهاد والثاني انه تعالى ذكر اولي الطول لان من لا مال له ولا قدرة على السفر لا يحتاج الى الاستيذان ثم قال تعالى رضوا بان يكونوا مع الخوالف وذكرنا الكلام المستقصى في الخالف في قوله فاقعدوا مع الخالفين وفيه وجهان الاول قال الفرا الخوالف عبارة عن النسا اللاتي يخلفن في البيت فلا يبرحن والمعنى رضوا بان يكونوا في تخلفهم عن الجهاد كالنسا الثاني يجوز ايضا ان جمع خالفة في حال والخالفة الذي هو غير نجيب قال الفرا ولم يات فاعل صيغة جمع فواعل الا حرفان فارس وفوارس وهالك وهوالك والقول الاول اولى لانه ادل على العلة والذلة قال المفسرون وكان يصعب على المنافقين تشبيههم بالخوالف ثم قال وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقد عرفت ان الطبع والختم عبارة عندنا عن حصول الداعية القوية للكفر المانعة من حصول الايمان وذلك لان الفعل الداعي لما كان محالا فعند حصول الداعية الراسخة القوية للكفر صار القلب كالمطبوع على الكفر ثم حصول تلك ان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله فالمقصود حاصل وقال الحسن الطبع وان كان من الله عبارة عن بلوغ القلب في الميل في الكفر الى الحد الذي كانه مات عن الايمان وعند المعتزلة عبارة عن علامة تحصل في القلب والاستقصا فيه مذكور في سورة البقرة في قوله ختم الله على قلوبهم وقوله فهم وقوله فهم لا يفقهون اي لا يفقهون اسرار حكمة الله في الامر بالجهاد قوله تعالى **لكن الرسول والذين امنوا معه جاهدوا باموالهم وانفسهم واولئك لهم الخيرات واولئك هم المفلحون اعد الله لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ذلك الفوز العظيم**

واعلم انه تعالى لما شرح حال المنافقين في الفرار عن الجهاد ان حال الرسول والذين امنوا معه بالضد منه حيث بذلوا المال والنفس في طلب رضوان الله والتقرب اليه وقوله لكن فيه فائدة وهي ان ان التقدير انه ان تخلف هولا المنافقون عن الغزو فقد توجه اليه من هو خير منهم واخلص نية واعتقادا كقوله ان يكفر بها هولا فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين فان استكبروا فالذين عند ربك ولما وصفهم بالمسارعة الى الجهاد ذكر ما حصل لهم من الفوايد والمنافع وهو انواع اولها قوله واولئك لهم الخيرات واعلم ان لفظ الخيرات يتناول منافع وهو انواع الدارين لاجل ان اللفظ مطلق وقيل

الخيرات

الخيرات واعلم ان لفظ الخيرات يتناول منافع الدارين لاجل ان اللفظ مطلق وقيل الخيرات الحور لقوله تعالى فيهن خيرات حسان وثانيها قوله واولئك هم المفلحون قوله لهم الخيرات المراد منه الثواب وقوله هم المفلحون المراد منه التخلص من العقاب والعتاب وثالثها قوله اعد الله لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ويحتمل ان يكون هذه الجنات كالتفسير للخيرات والفلاح ويحتمل ان تحمل تلك الخيرات والفلاح على منافع الدنيا مثل العزة والكرامة والثروة والقدرة والغلبة ويحمل الجنات على ثواب الاخرة والفوز العظيم عبارة عن كون تلك الحالة مرتبة رفيعة ودرجة عالية قوله تعالى **وجا المعذرون من الاعراب ليوذن لهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم**

يحتمل

اعلم انه تعالى لما شرح احوال المنافقين الذين كانوا في المدينة ابتدا في هذه الاية بشرح احوال المنافقين من الاعراب وفي قوله وجا المعذرون من الاعراب لعن الله المعذرين ذهب الى ان المعذر هو الذي له عذر منه قولهم قد اعذر من انذر من انذر وعلى هذه القراة فمعنى الاية ان الله فصل بين اصحاب العذر وبين الكاذبين فالمعذورون هم الذين اتوا بالعذر قيل هم اسد وغطفان قالوا ان لنا عيالا وان بنا جهدا فايذن لنا في التخلف وقيل هم رهط عامر بن الطفيل قالوا ان غزونا معك اغارت اعراب طي على عيالنا فاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم وعن مجاهد نفر من غطفان اعتذروا والذين قرا والمعذرون بالتشديد وهو قراة العامة فله وجهان من العربية الاول ما ذكره الفرا والزجاج وابن الانباري وهو ان الاصل في هذا اللفظ المعتذرون فحولت فتحة التا الى العين وابدلت الذال من التا وادغمت في الذال التي بعدها فصارت التا ذالا مشددة والاعتذار قد يكون بالكذب كما في قوله تعالى يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم فبين كون هذا الاعتذار فاسدا بقوله قل لا تعتذروا وقد يكون بالصدق كما في قول لبيد ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر يريد فقد جا بعذر صحيح الوجه الثاني ان يكون المعذرون على وزن قولنا مفعلون من التعذير الذي هو التقصير يقال عذر تعذيرا اذا قصر ولم يبالغ يقال قام فلان قيام تعذير اذا استكفته في امر فقصر فيه فان اخذنا بقراة التشديد فسرناها بالمعتذرين فعلى هذا التقدير يحتمل انهم كانوا صادقين وانهم كانوا كاذبين ومن المفسرين من قال المعذرون كانوا صادقين بدليل انه تعالى لما ذكرهم قال بعده وقعد الذين كذبوا الله ورسوله فلما ميزهم عن الكاذبين دل ذلك على انهم ليسوا بكاذبين وروي باسناده عن ابي عمرو انه لما قيل له هذا الكلام قال ان قوما تكلفوا عذرا بباطل فهم الذين عناهم الله تعالى بقوله وجا المعذرون وتخلف الاخرون لا لعذر ولا لشبهة عذر جراة على الله تعالى فهم

المرادون بقوله وقعد الذين كذبوا الله ورسوله والذي قاله ابو عمرو محتمل
الا ان الاول اظهر وقوله وقعد الذين كذبوا الله ورسوله وهم منافقوا
الاعراب الذين ما جاءوا وما اعتذروا وظهر بذلك انهم كذبوا الله ورسوله في
ادعائهم الايمان وقرأ ابي كذبوا بالتشديد سيصيب الذين كفروا منهم
عذاب اليم في الدنيا بالقتل وفي الاخرة بالنار وانما قال منهم لانه
تعالى كان عالما بان بعضهم سيؤمن ويتخلص عن هذا العقاب فذكر
لفظة من الدالة على التبعيض **قوله تعالى ليس على الضعفاء ولا**
على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله
ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم ولا على الذين
اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من
الدمع حزنا ان لا يجدوا ما ينفقون اعلم انه تعالى لما بين الوعيد
في حق من يوهم العذر مع انه لا عذر له ذكر اصحاب الاعذار الحقيقية و
بين ان تكليف الله تعالى بالغزو والجهاد عنهم ساقط وهم اقسام
الاول الصحيح في بدنه الضعيف مثل الشيوخ ومن خلق في اصل الفطرة
ضعيفا نحيفا وهؤلاء المرادون بالضعفاء والدليل عليه انه عطف عليهم
المرضى والمعطوف مباين للمعطوف عليه فما لم نحمل الضعفاء الذين ذكرنا
هم لم يتميزوا عن المرضى واما المرضى فيدخل فيهم اصحاب العمى والعرج
والزمانة وكل من كان موصوفا بمرض يمنعه من التمكن من المحاربة
والقسم الثالث الذين لا يجدون الاهبة و القسم الثالث الذين
لا يجدون الاهبة والزاد والراحلة وهم الذين لا يجدون ما ينفقون
لان حضورهم في الغزو انما ينفع اذا قدر على الانفاق على نفسه اما من
مال نفسه او من مال انسان اخر يعينه عليه فان لم يحصل هذه
القدرة صار كلا ووبالا على المجاهدين ويمنعهم من الاشتغال
بالمقصود ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاقسام الثلثة قال لا حرج على
هؤلاء والمراد انه يجوز لهم ان يتخلفوا عن الغزو وليس في الاية بيان انه يحرم
عليهم الخروج لان الواحد من هؤلاء لو خرج ليعين المجاهدين بمقدار القدرة
ما بحفظ متاعهم او بتكثير سوادهم بشرط ان لا يجعل نفسه كلا ووبالا
عليهم كان ذلك طاعة مقبولة ثم انه تعالى شرط في جواز هذا التاخير
شرطا معينا وهو قوله اذا نصحوا لله ورسوله ومعناه انهم اذا اقاموا في البلد
احترزوا عن القاء الاراجيف وعن اثارة الفتن وسعوا في ايصال الخير الى
المجاهدين الذين سافروا اما بان يقوموا باصلاح مهمات بيوتهم واما بان يسعوا
في ايصال الاخبار السارة من بيوتهم اليهم فان جملة هذه الامور جارية مجرى
الاعانة على الجهاد ثم قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وقد اتفقوا على انه
دخل تحت قوله ما على المحسنين من سبيل هو انه لا اثم عليه بسبب القعود عن
الجهاد واختلفوا في انه هل يفيد العموم في كل الوجوه فمنهم من زعم ان اللفظ

والصفة

والصفة الثالثة قوله وتفريقا بين المؤمنين اي تفرقون بواسطته جماعة المؤمنين
وذلك لان المنافقين قالوا نبني مسجدا فنصلي فيه ونخرج خلف محمد فان اتانا فيه
صلينا معه وفرقنا بينه وبين الذين يصلون في مسجده فيؤدي ذلك الى اختلاف
الكلمة وبطلان الالفة والصفة الرابعة قوله وارصادا لمن حارب الله ورسوله قالوا المراد
ابو عامر الراهب والد ابي حنظلة الذي غسلته الملائكة قالوا وسماه رسول الله صلى الله عليه
وسلم الفاسق وكان قد تنصر في الجاهلية وترهب وطلب العلم فلما خرج النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم عاداه لانه زالت رياسته وقال لا اجد قوما يقاتلونك الا قاتلتك معهم ولم يزل
يقاتله الى يوم حنين فلما انهزمت هوازن خرج الى الشام وارسل الى المنافقين ان استعدوا
بما استطعتم من قوة وسلاح وابنوا لي مسجدا فاني ات من عند قيصر بجنود فاخرج محمدا واصحابه
فبنوا مسجدا وانتظروا مجيء ابي عامر ليصلي بهم في ذلك المسجد قال الزجاج الارصاد الانتظار
وقال ابن قتيبة الانتظار مع العداوة وقال الاكثرون الارصاد الاعداد قال الله تعالى
لبالمرصاد وقوله من قبل اي من قبل بناء مسجد الضرار ثم انه تعالى لما وصف هذا المسجد
بهذه الصفات الاربع قال وليحلفن ان اردنا الا الحسنى اي ليحلفن ان اردنا ببنائه
الا الفعلة الحسنى وهي الرفق بالمسلمين في التوسعة باهل الضعف والعلة والعجز
عن المصير الى مسجد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك انهم قالوا لرسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم انا بنينا مسجدا لذي العلة والحاجة والليلة المطيرة والليلة الشاتية
ثم قال الله تعالى يشهد انهم لكاذبون والمعنى ان الله تعالى اطلع الرسول على انهم حلفوا
كاذبين واعلم ان قوله والذين محله الرفع على الابتداء وخبره محذوف اي فيمن ذكرنا الذين والله
اعلم قوله تعالى **لا تقم فيه ابدا لمسجد اسس على التقوى من اول يوم احق ان تقوم**
فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين افمن اسس بنيانه على
تقوى من الله ورضوان خير ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار
جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم
الا ان تقطع قلوبهم والله عليم حكيم قال المفسرون ان المنافقين لما بنوا ذلك المسجد
لتلك الاغراض الفاسدة عند ذهاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى غزوة تبوك
قالوا يا رسول الله بنينا مسجدا لذي العلة والليلة المطيرة والشاتية ونحن نحب ان تصلي
لنا فيه وتدعو لنا بالبركة فقال النبي صلى الله عليه وسلم اني على جناح سفر واذا قدمنا ان شاء
الله صلينا فلما قدم من غزوة تبوك سألوه اتيان المسجد فنزلت هذه الاية فدعى بعض القوم وقال
انطلقوا الى هذا المسجد الظالم اهله فاهدموه واحرقوه ففعلوا ذلك وامر ان يتخذ
مكانه كناسة يلقى فيها الجيفة والقمامة وقال الحسن هم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يذهب الى ذلك المسجد فناداه جبريل عليه السلام لا تقم فيه ابدا اذا عرفت هذا
فنقول قوله لا تقم فيه نهي له صلى الله عليه وسلم ان يقوم فيه قال ابن جريج فرغوا من اتمام
ذلك المسجد يوم الجمعة فصلوا فيه ذلك اليوم ويوم السبت والاحد وانهار في يوم
الاثنين ثم انه تعالى بين العلة في النهي وهي ان احد المسجدين لما كان مبنيا على التقوى
من اول يوم وكانت الصلوة في مسجد اخر تمنع من الصلوة في مسجد التقوى
كان من المعلوم بالضرورة انه يمنع من الصلوة في المسجد الثاني فان قيل كون احد المسجدين

فلما قدم رسول الله من غزوة تبوك سألوه اتيان المسجد

بعض القوم

افضل لا يوجب المنع من اقامة الصلوة في المسجد الثاني قلنا التعليل وقع بمجموع
الامرين اعني بكون مسجد الضرار سببًا للمفاسد الاربعة المذكورة ومسجد التقوى
يشتمل على الخيرات الكثيرة ومن الروافض من يقول يعني الله تعالى ان المسجد الذي
بني في اول الامر على التقوى احق بالقيام فيه من المسجد الذي لا يكون كذلك وثبت ان
عليًا رضي الله عنه ما كفر بالله طرفة عين فوجب ان يكون اولى بالامامة ممن كان كفر بالله في اول
امره وجوابنا عنه ان التعليل وقع بمجموع الامور المذكورة فزال هذا السؤال واختلفوا
في المسجد الذي اسس على التقوى قال سعيد بن جبير المسجد الذي اسس على التقوى
مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكروا ان رجلين اختلفا فيه فقال احدهما مسجد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الاخر مسجد قبا فاتياه صلى الله عليه وسلم
فقال هو مسجدي وقال القاضي لا يمتنع دخولهما تحت هذا الذكر لان قوله لمسجد اسس على
التقوى كقول القائل لرجل صالح احق ان تجالسه فلا يكون ذلك مقصورًا على واحد
فان قيل لم قال احق ان تقوم فيه مع انه لا يجوز قيامه في الاخر قلنا المعنى انه لو كان ذلك
جائزًا لكان هذا اولى للسبب المذكور ثم قال تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المتطهرين
وفيه مباحث البحث الاول انه تعالى رجح مسجد التقوى بامرين احدهما انه بني على التقوى الذي
تقدم تقريره والثاني ان فيه رجالا يحبون ان يتطهروا وفي تفسير هذه الطهارة
قولان الاول المراد منه التطهير عن الذنوب والمعاصي وهذا القول متعين لوجوه
الاول ان التطهر واقع في تفسير هذه الطهارة قولان انه تعالى رجح مسجد الاول عن
عن الذنوب هو المؤثر في القرب من الله تعالى واستحقاق ثوابه ومدحه الثاني
انه تعالى وصف اصحاب مسجد الضرار بمضارة المسلمين والتكفير بالله والتفريق
بين المسلمين لزم ان يكون هؤلاء بالضد من صفاتهم وما ذلك الا كونهم مبرئين
عن الكفر والمعاصي والثالث ان طهارة الظاهر انما يحصل لها اثر وقدر عند الله
ان لو حصلت طهارة الباطن من الكفر والمعاصي ولم يحصل نظافة الظاهر كانت
طهارة الباطن من الكفر والمعاصي كافية في حصول القرب من الله فكان تفسير
الطهارة بطهارة الباطن اولى الرابع روى صاحب الكشاف انه لما نزلت هذه الاية
مشى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه المهاجرون رضوان الله عليهم حتى وقف على باب
مسجد قبا فاذا الانصار جلوس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم امؤمنون
انتم فسكت القوم ثم اعادها فقال عمر رضي الله عنه يا رسول الله انهم مؤمنون وانا معهم
فقال النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم اترضون بالقضاء قالوا نعم يا رسول الله قال
اتصبرون على البلاء قالوا نعم قال اتشكرون في الرخاء قالوا نعم فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم مؤمنون ورب الكعبة ثم قال يا معشر الانصار ان الله تعالى اثنى
عليكم فما الذي تصنعون في الوضوء قالوا نتبع الماء الحجر فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم رجال يحبون ان يتطهروا والقول الثاني المراد منه الطهارة بالماء
بعد الحجر وهو قول اكثر المفسرين من الاخبار والثالث انه محمول على الامرين وفيه
سؤال وهو ان لفظ الطهارة حقيقة في الطهارة عن النجاسات العينية

مجاز

ومجاز في البراءة عن المعاصي والذنوب واستعمال اللفظ الواحد في الحقيقة
والمجاز معًا لا يجوز والجواب [illegible] اسم للمقدر وهذا المقدر مفهوم مشترك فيه
بين القسمين وعلى هذا التقدير فانه يزول السؤال ثم انه سبحانه اعاد السبب
الاول وهو كون المسجد مبنيا على التقوى فقال افمن اسس بنيانه على تقوى من الله
ورضوان خير امن اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم وفيه مباحث
البحث الاول البنيان مصدر كالغفران والمراد ههنا المبني واطلاق لفظ المصدر
على المفعول مجاز مشهور يقال هذا ضرب الامير ونسج زيد والمراد مضروبه ومنسوجه
قال الواحدي ويجوز ان يكون البنيان جمع بنيانة اذا جعلته اسمًا لانهم قالوا بنيان في الواحد
البحث الثاني قرأ نافع وابن عامر افمن اسس على فعل ما لم يسم فاعله وكذا قوله من اسس
بنيانه والباقون اسس على الفعل الى فاعله وذلك الفاعل هو الباني والمؤسس اما
قوله على تقوى من الله ورضوان اي للخوف من عقاب الله والرغبة في ثوابه وذلك لان
الطاعة لا تكون طاعة الا عند الرغبة في ثوابه والرهبة من عقابه حال الكلام ان الباني
لما بنى ذلك البناء لوجه الله والرهبة من عقابه والرغبة في ثوابه كان ذلك البناء اكمل
وافضل من البناء الذي بناه كباني لداعية الكفر بالله والاضرار بعباد الله اما قوله
امن اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم ففيه مباحث البحث
الاول قرأ ابن عامر وحمزة وابو بكر عن عاصم جرف ساكنة الراء وهما لغتان
جُرْف وجُرُف كشغل وشغل وعنق وعنق البحث الثاني قال ابو عبيد الشفا هو
هو الشفير وشفا الشيء حرفه ومنه يقال اشفى على كذا اذا دنا منه والجرف هو ما اذا سال
السيل وانحفر الوادي ويبقى على طرف المسيل طين واهي وهو مشرف على السقوط
ساعة فساعة فذلك الشيء هو الجرف وقوله هار قال الليث الهار مصدر هار الجرف
يهور اذا انصدع من خلفه وهو ثابت بعد في مكانه وهو جرف هار هائر وهو هائر
فاذا سقط فقد انهار وتهور اذا عرفت الالفاظ فنقول المعنى افمن اسس بنيان
دينه على قاعدة قوية محكمة وهي الحق الذي هو تقوى الله ورضوانه خير امن اسس على
قاعدة هي اضعف القواعد واقلها بقاء وهو الباطل والنفاق الذي مثله مثل جرف
هار من اودية جهنم فلكونه شفا جرف كان مشرفا على السقوط ولكونه على طرف
جهنم كان اذا انهار فانما ينهار في قعر جهنم فلا ترى في العالم مثالا احسن مطابقة
لامر المنافقين من هذا المثال وحاصل الكلام ان احد البنائين قصد ببنائه تقوى الله
ورضوانه والثاني قصد ببنائه المعصية والكفر فكان البناء الاول شريفا واجب
القيام فيه والثاني واجب الهدم ثم قال تعالى لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم
والمعنى ان بناء ذلك البنيان صار سببا لحصول الريبة في قلوبهم فجعل نفس ذلك
البنيان ريبة لكونه سببًا للريبة وفي كونه سببا للريبة وجوه الاول ان المنافقين
عظم فرحهم ببناء مسجد الضرار فلما امر الرسول صلى الله عليه وسلم بتخريبه ثقل ذلك
عليهم وازداد بغضهم له وازداد ارتيابهم في نبوته والثاني ان الرسول صلى الله عليه
وسلم لما امر بتخريب ذلك المسجد ظنوا انه انما امر بتخريبه لاجل الحسد فارتفع
امانهم عنه وعظم خوفهم منه في كل الاوقات وصاروا مرتابين في انه هل يتركهم

على ما هم فيه او يأمر بقتلهم ونهب اموالهم الثالث انهم اعتقدوا انهم كانوا محسنين
في بناء ذلك المسجد والصحيح هو الوجه الاول ثم قال الا ان تقطع قلوبهم وفيه مباحث
البحث الاول قرا ابن عامر وحفص عن عاصم وحمزة ان تقطع بفتح التاء والطاء مشددة
بمعنى تتقطع فحذفت احدى التائين والباقون بضم التاء وتشديد الطاء على ما لم يسم
فاعله وعن ابن كثير تقطع بفتح التاء وتسكين القاف وقلوبهم بالنصب اي تفعل انت
بقلوبهم هذا القطع وقوله تقطع قلوبهم اي تجعل قلوبهم قطعا وتفرق اجزاءها
بالسيف واما بالموت والبلاء ثم تزول تلك الريبة والمقصود ان هذه الريبة
باقية في قلوبهم ابدا ويموتون على النفاق وقيل معناه الا ان يتوبوا توبة تقطع بها قلوبهم
ندما واسفا على تفريطهم وقيل حتى تنشق قلوبهم غما وحسرة وقراءة الحسن الى ان
وفي قراءة عبد الله ولو قطعت قلوبهم وعن طلحة ولو قطعت قلوبهم على خطاب الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم او كل مخاطب ثم قال والله عليم باحوالهم حكيم في الاحكام
التي يحكم بها عليهم والله اعلم قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم
بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة
والانجيل والقران ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم
به وذلك هو الفوز العظيم اعلم انه تعالى لما اوقع في شرح فضائح المنافقين وذكر
قبائحهم بسبب تخلفهم عن غزوة تبوك فلما تم ذلك الشرح والبيان وذكر اقسامهم
وفرع على كل قسم ما كان لائقا به عاد به فضيلة الجهاد فضيلة الجهاد وحقيقته
فقال ان الله اشترى من المؤمنين وفي الاية مسائل الاولى قال القرطبي لما بايعت
الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة وهم سبعون نفسا قال
عبد الله بن رواحة اشترط لربك ولنفسك ما شئت فقال اشترط لربي ان تعبدوه
ولا تشركوا به شيئا ولنفسي ان تمنعوني مما تمنعون منه انفسكم واموالكم قالوا فاذا
فعلنا ذلك فماذا لنا قال الجنة قالوا ربح البيع لا نقيل ولا نستقيل فنزلت هذه
الاية قال مجاهد والحسن ومقاتل ثامنهم فاغلى ثمنهم المسئلة الثانية قال
اهل المعاني لا يجوز ان يشتري الله شيئا في الحقيقة لان المشتري انما يشتري
ما لا يملك ولهذا قال الحسن انفسا هو خلقها واموالا هو رزقها لكن هذا ذكره
تعالى بحسن التلطف في الدعاء الى الطاعة وحقيقة هذا ان المؤمن متى قاتل
في سبيل الله حتى يقتل فتذهب روحه وينفقه في سبيل الله اخذ من الله تعالى
في الاخرة الجنة جزاء لما كان منه فجعل هذا استبدالا واشتراء هذا معنى قوله اشترى
من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة وكذا عمر بن الخطاب والاعمش
قال الحسن اسمعوا والله بيعة رابحة وكفة راجحة بايع الله بها كل مؤمن والله ما على الارض
من مؤمن الا ودخل في هذه البيعة وقال الصادق ليس لابدانكم ثمن الا الجنة فلا تبيعوها
الا بها وقوله واموالهم يريد التي ينفقونها في سبيل الله وعلى انفسهم واهليهم وعيالاتهم
وعيالاتهم وفي الاية لطائف الاول ان المشتري لا بد له من بائع البائع وههنا
البائع هو الله والمشتري هو الله وهذا انما يصح في حق القيم بامر الطفل الذي لا يمكنه
رعاية المصالح في البيع والشراء وصحة هذا البيع مشروطة برعاية الغبطة العظيمة فهنا

المثل جار مجرى التنبيه على كون العبد كالطفل الذي لا يهتدي الى صلاح نفسه وانه تعالى
هو المراعي لمصالحه بشرط الغبطة التامة والمقصود منه التنبيه على السهولة والمسامحة
والعفو عن الذنوب وعن الايصال الى درجات الخيرات ومراتب السعادات اللطيفة
الثانية انه تعالى اضاف الانفس والاموال اليهم فوجب كون الانفس والاموال امرين
مغايرين له والامر في نفسه كذلك لان الانسان عبارة عن الجوهر الاصلي الباقي
وهذا البدن يجري مجرى الالة والاداة والمركب وكذلك المال خلق وسيلة الى رعاية
مصالح هذا المركب فالله تعالى اشترى من الانسان هذا المركب وهذا المال بالجنة
وهو التحقيق لان الانسان ما دام يبقى متعلق القلب بمصالح عالم الجسم المتبدل
وهو البدن والمال انقطع وصولها الى السعادات العالية الحقيقية والدرجات
الشريفة فاذا انقطع التفاته عنها وبلغ ذلك الانقطاع الى ان عرض البدن للقتل
والمال للانفاق في طلب رضوان الله فقد بلغ الحديث درج الهدى والمولى على
الدنيا والاخرة على الاولى فعند هذا يكون من الشهداء الابرار والافاضل
الاخيار فالبائع هو جوهر الروح القدسية والمشتري هو الله واحد العوضين الجسد
الباقي والمال الثاني والعوض الثاني الجنة الباقية والسعادات الدائمة فالربح
حاصل والنعم زائل فلهذا فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ثم قال يقاتلون في سبيل
الله فيقتلون ويقتلون قال صاحب الكشاف قوله يقاتلون فيه معنى الامر كقوله تجاهدون
في سبيل الله باموالكم وانفسكم وقيل جعل يقاتلون بعد المؤمن كالتفسير لذلك
المبالغة كالامر اللازم لها قرا حمزة والكسائي بتقديم كونهم مقتولين على كونهم
قاتلين والباقون بتقديم الفاعل على المفعول اما تقديم الفاعل فالمعنى ان طائفة كثيرة
من المسلمين وان صاروا مقتولين لم يصر ذلك رادعا للباقين عن المقاتلة بل
يبقون بعد ذلك يقاتلون مع الاعداء قاتلين لهم بقدر الامكان وهو كقوله
تعالى فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله اي ما وهن من بقي منهم واختلفوا
في انه هل دخل تحت هذه الاية مجاهدة الاعداء بالحجة والامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ام لا فمنهم من قال هو مختص بالجهاد بالمقاتلة لانه تعالى فسر تلك
المبالغة بالمقاتلة بقوله يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون ومنهم
من قال كل انواع الجهاد داخل فيه بدليل الخبر الذي رويناه عن عبد الله
بن رواحة وايضا فالجهاد بالحجة والدعوة الى دلائل التوحيد اكمل اثارا
من القتال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه لان يهدي الله
على يديك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس ولان الجهاد بالمقاتلة لا يحسن
اثرها الا بعد تقديم الجهاد بالحجة واما الجهاد بالحجة فانه غني عن
الجهاد بالمقاتلة ولان من الانسان جوهر شريف خصه الله تعالى
بمزيد الاكرام في هذا العالم ولا فساد في ذاته انما الفساد في الصفة القائمة
وهي الكفر والجهل ومتى امكن ازالة الصفة الفاسدة مع ابقاء الذات
والجوهر كان اولى الا ترى ان جلد الميتة لما كان منتفعا من بعض الوجوه

لا جرم حث الشرع على ابقائه قال هل اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فالجهاد

وبالمحجة يجرى مجرى الدباغة وهو ابقاء الذات مع ازالة الصفة القائمة الفاسدة

والجهاد وبالمقابلة يجرى مجرى افناء الذات فكان المقام الاول اولى وافضل

ثم قال وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل والقران قال الزجاج نصب وعدا على المعنى

لان معنى قوله بان لهم الجنة انه وعدهم الجنة فكان قوله وعدا مصدرا موكدا

ولمختلفوا فى ان هذا الذى حصل فى هذه الكتب ماهو فالقول الاول ان هذا

الوعد الذى وعده المجاهدون فى سبيل الله وعد ثابت قد اثبته الله فى التوراة

والانجيل كما اثبته فى القران والثانى المراد انه تعالى بين فى التوراة والانجيل

انه اشترى من امة محمد صلى الله عليه وسلم انفسهم واموالهم بان لهم الجنة

كما بين فى القران والثالث ان الامر بالجهاد والقتال موجود فى جميع الشرايع

ثم قال ومن اوفى بعهده من الله والمعنى ان نقض العهد كذب وايضا انه مكر

وخديعة وكل ذلك من القبايح وهى قبيحة من الانسان مع احتياجه اليها فالغنى

عن كل الحاجات اولى ان يكون منزها عنها وقوله ومن اوفى بعهده من الله

استفهام بمعنى الانكار اى لا احد اوفى بما وعد من الله ثم قال فاستبشروا

ببيعكم الذى بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم اعلم ان هذه الاية مشتملة على

انواع من التاكيدات فاولها قوله ان الله اشترى من المومنين انفسهم فيكون

المشترى هو الله المقدس عن الكذب والحيلة ونفى الكذب والحيلة من اول

الدلايل على تاكيد هذا العهد والثانى انه عبر عن ايصال هذا الثواب

بالبيع والشرى وذلك حق موكد وثالثها قوله وعدا ووعد الله حق ورابعها

قوله عليه وكلمة على للوجوب وخامسها قوله حقا وهو تاكيد للتحقيق وسادسها

قوله فى التوراة والانجيل والقران وذلك يجرى مجرى اشهاد جميع الكتب

الالهية وجميع الانبياء والرسل على هذه المبالغة وسابعها قوله ومن اوفى

بعهده من الله وهو غاية التوكيد وثامنها قوله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم

به وهو ايضا مبالغة فى التوكيد وتاسعها قوله وذلك هو الفوز وعاشرها

قوله الفوز العظيم فثبت اشتمال هذه الاية على هذه الوجوه العشرة فى

التاكيد والتقرير والتحقيق ونختم الكلام بخاتمة وهو ان ابا القاسم البلخى استدل

بهذه الاية على انه لا بد من حصول الاعواض عن الام الاطفال والبهايم قال لان الاية

دلت على انه لا يجوز ايصال الم القتل واخذ المال من البالغين الا بثمن وهو الجنة

فلا جرم قال ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم بان لهم

الجنة فوجب ان يكون الحال كذلك فى الاطفال والبهايم ولو جاز عليهم

انتهى لتمتوا ان الالم مضاعف حتى يحصل لهم تلك الاعواض الشريفة الرفيعة

ونحن نقول لا شك فى حصول الخيرات للاطفال والحيوانات فى مقابلة الالام اعنا

الخلاف وقع فى ان ذلك العوض عندنا غير واجب وعنده واجب والاية سكتة

عن بيان

عن بيان الوجوب قوله تعالى التائبون العابدون الحامدون السائحون

الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر

والحافظون لحدود الله وبشر المومنين اعلم انه تعالى ذكر فى الاية

الاولى انه اشترى من المومنين انفسهم واموالهم بين فى هذه

الاية ان اولئك المومنين هم الموصوفون بهذه الصفات التسع وفيه

مسئلتان الاولى فى رفع قوله التائبون وجوه الاول انه رفع على المدح

والتقدير هم التائبون يعنى المومنون المذكورون فى قوله اشترى من المومنين هم

التائبون الثانى قال الزجاج يجوز ان يكون قوله التائبون مبتداء وخبره

محذوف اى التائبون العابدون اهل الجنة ايضا وان لم يجاهدوا لقوله

وكلا وعد الله الحسنى وهذا وجه حسن لان على هذا التقدير يكون الوعد

بالجنة حاصلا لجميع المومنين واذا جعلنا قوله التائبون تابعا لاول الكلام كان

الوعد بالجنة حاصلا للمجاهدين الثالث التائبون رفع على البدل من

الضمير فى قوله يقاتلون الرابع قوله التائبون من الكفر على الحقيقة الجامعون

لهذه الخصال وفى قراءة ابى وعبد الله التائبين مبتداء وقوله العابدون الى

اخر الاية خبر مبتداء اى التائبون الى قوله والحافظون وفيه وجهان احدهما ان

يكون ذلك نصبا على المدح والثانى ان يكون جرا صفة للمومنين والله اعلم

المسئلة الثانية فى تفسير هذه الصفات التسع فالصفة الاولى قوله التائبون

قال ابن عباس رضى الله عنه التائبون من الشرك وقال الحسن تابوا من الشرك والنفاق

وقال الاصوليون التائبون من كل معصية وهذا اولى لان التوبة قد تكون من

الكفر وقد يكون توبة من المعصية وقوله التائبون صفة عموم محلى بالالف واللام

فيتناول الكل فالتخصيص بالتوبة عن الكفر محض التحكم واعلم انا بالغنا فى شرح

حقيقة التوبة فى تفسير قوله تعالى فى سورة البقرة فتلقى ادم من ربه كلمات

فتاب عليه واعلم ان التوبة انما تحصل عند امور اربعة اولها احتراق قلبه فى الحال

عن صدور تلك المعصية عنه وثانيها ندمه على ما مضى وثالثها عزمه على الترك فى المستقبل

ورابعها ان يكون الحاصل على هذه الامور الثلاثة طلب رضوان الله وعبوديته فان

كان غرضه منها دفع مذمة الناس وتحصيل مدحهم او سائر الاغراض فهو ليس

من التائبين والصفة الثانية قوله العابدون قال ابن عباس رضى الذين

يرون عبادة الله واجبة عليهم وقال المتكلمون هم الذين اتوا بالعبادة عبادة عن

الاتيان بفعل مشعر بتعظيم الله على اقصى الوجوه فى التعظيم ولابن عباس ان

يقول ان معرفة الله والاقرار بوجوب طاعته عمل من اعمال القلوب وحصول الاسم

فى جانب الثبوت يكفى فيه فرد من افراد تلك الماهية قال الحسن العابدون هم

هم الذين عبدوا الله فى السراء والضراء وقال قتادة قوم اخذوا من

ابدانهم فى ليلهم ونهارهم الصفة الثالثة الحامدون هم الذين يقومون بحق

شكر الله على نعمه دينا ودنيا ويجعلون اظهار ذلك عادة لهم وقد ذكران

التسبيح والتحميد صفة الذين كانوا يعبدون الله قبل خلق الدنيا وهم الملئكة لانه تعالى

اخبر عنهم انهم قالوا قبل خلق ادم ونحن نسبح بحمدك وهو صفة الذين يعبدون
الله يعبدون الله بعد خراب الدنيا لانه تعالى اخبر عن اهل الجنة بانهم يحمدون
الله تعالى وهو قوله واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين واخبر عن افاضل
اهل الدنيا انهم يعبدون الله بالتحميد وهو انهم يقرون كل يوم سبع عشر مرة الحمد لله
رب العالمين وهو المراد بقوله الحامدون والصفة الرابعة قوله السائحون
وفيه اقوال الاول قال عامة المفسرين هم الصائمون وقال ابن عباس كل ما ذكر
فى القران من السياحة فهو صيام وقال صلى الله عليه وسلم سياحة امتى الصيام
وعن الحسن ان هذا صوم الفرض وقيل هم الذين يديمون الصيام وفى المعنى الذى لاجله
حسن تفسير السائح بالصيام وجهان الاول قال الازهرى قيل للصائم سائح
لان الذى يسيح فى الارض متعبدا لا زاد معه وكان ممسكا عن الاكل والشرب والصائم
مستمر على فعل الطاعة وترك المنهى ممسك عن الاكل فلهذه المشابهة سمى الصائم
سائحا الثانى ان اصل السياحة الاستمرار على الذهاب فى الارض كالماء الذى يسيح
والصائم مستمر على فعل الطاعة وترك المنهى وهو الاكل والشرب والوقاع وعندى
فيه وجه اخر وهو ان الانسان اذا امتنع من الاكل والشرب والوقاع وسد على نفسه
ابواب الشهوات انفتحت عليه ابواب الحكمة وتجلت له انواع انوار الجلال ولذلك
قال صلى الله تعالى عليه وسلم من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة
من قلبه على لسانه فيصير من السائحين فى عالم جلال الله المنتقلين من مقام الى مقام
ومن درجة الى درجة فيحصل له سياحة فى عالم الروحانيات والقول الثانى المراد
من السائحين طلاب العلم ينتقلون من بلد فى طلب العلم وهو قول عكرمة عن وهب بن
منبه كانت السياحة فى بنى اسرائيل وكان الرجل اذا ساح اربعين سنة يرى ما كان
يرى السائحون قبله فساح ولد بغى اربعين سنة فلم ير شيئا فقال يا رب ما ذنبى
فعند ذلك اراه الله ما ارى السائحين واقول للسياحة اثر عظيم فى تكميل النفس
لانه يلقاه انواع من الضر والبؤس ولا بد له من الصبر عليها وقد ينقطع زاده فيحتاج
الى التوكل على الله وقد يلقى افاضل مختلفين ويستفيد من كل واحد فائدة مخصوصه
وقد يلقى الاكابر من الناس فيستحقر نفسه فى مقابلتهم وقد يصل الى المرادات الكثيرة
فينتفع بها وقد يشاهد اختلاف احوال اهل الدنيا بسبب ما خلق الله تعالى فى كل طرف
من الاحوال الحاصلة بهم فتقوى معرفته وبالجملة فالسياحة لها اثار قوية فى الدين والقول
الثالث قال ابو مسلم السائحون السائرون فى الارض وهو ماخوذ من السيح سيح
الماء الجارى فالمراد به من خرج مجاهدا مهاجرا وتقريره انه تعالى حث المؤمنين فى الاية
الاولى على الجهاد ثم ذكر هذه الاية فى بيان صفات المجاهدين فبين ان المجاهدين ينبغى
ان يكونوا موصوفين بمجموع هذه الصفات الصفة الخامسة والسادسة قوله الراكعون
الساجدون والمراد منه اقامة الصلوات قال القاضى وانما جعل ذكر الركوع والسجود
كناية الصلاة لان سائر اشكال المصلى موافق للعادة وهى قيامه وقعوده والذى
يخرج عن العادة فى ذلك الركوع والسجود وبه يتبين الفضل بين المصلى وغيره ويمكن
ان يقال القيام اول مراتب التواضع لله والركوع والسجود وسطها فخص الركوع

والسجود

والسجود بالذكر لانهما على غاية التواضع والعبودية تنبيها على ان المقصود
من الصلوة نهاية الخضوع والتعظيم والصفة السابعة والثامنة قوله الامرون
بالمعروف والناهون عن المنكر واعلم ان كتاب احكام الامر بالمعروف والنهى عن
المنكر كتاب كبير مذكور فى علم الاصول فلا يمكن ايراده ههنا وفيه اشارة الى ايجاب
الجهاد لان راس المعروف الايمان بالله وراس المنكر الكفر بالله والجهاد يوجب
الترغيب فى الايمان والزجر عن الكفر فالجهاد داخل فى الامر بالمعروف والنهى عن
اما دخول الواو فى قوله والناهون عن المنكر ففيه وجوه اعلم ان النسق قد يجىء
بالواو تارة وبغير الواو اخرى قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب
ذى الطول فجاء بعض بالواو وبعض بغير الواو والثانى ان المقصود من هذه
الايات الترغيب فى الجهاد فالله سبحانه لما ذكر الصفات الستة
ثم قال الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر وقد ذكرنا ان راس الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر ورئيسه هو الجهاد فالمقصود من ادخال حرف الواو عليه هو
التنبيه على ما ذكرناه الوجه الثالث فى ادخال الواو على هؤلاء وذلك لان كل ما
سبق من الصفات عبادات ياتى بها الانسان لنفسه ولا تعلق لشىء منها بالغير
اما النهى عن المنكر فعبادة بالغير وهذا النهى يوجب ثوران الغضب وظهور
الخصومة وربما اقدم ذلك المنهى على ضرب الناهى وربما حاول قتله فكان النهى
عن المنكر اصعب اقسام العبادات فى الطاعات فادخل عليها الواو تنبيها على
ما حصل فيها من زيادة المشقة والمحنة الصفة التاسعة قوله والحافظون لحدود
الله والمقصود ان تكاليف الله كثيرة وهى محصورة فى نوعين احدهما ما يتعلق
بالعبادات والثانى ما يتعلق بالمعاملات اما العبادات فهى التى امر الله بها
لا لمصلحة مرعية فى الدنيا بل لمصالح مرعية فى الدين وهى الصلوة والزكوة
والصوم والحج والجهاد والاعتاق والنذور وسائر انواع البر واما المعاملات
فهى اما لجلب المنافع او لدفع المضار والقسم الاول وهو ما يتعلق بجلب المنافع
فتلك المنافع اما ان تكون مقصودة بالاصالة او بالتبعية اما المنافع المقصودة
بالاصالة فهى المنافع الحاصلة من طرق الحواس الخمسة اولها المذوقات ويدخل
فيها كتاب الاطعمة والاشربة من الفقه ولما كان الطعام قد يكون نباتا وقد
يكون حيوانا والحيوان لا يمكن اكله الا بعد الذبح والله تعالى شرط فى الذبح شرائط
مخصوصة فلاجل هذا ادخل فى الفقه كتاب الصيد والذبائح وكتاب الضحايا
وثانيها الملموسات ويدخل فيها باب احكام الوقاع ومن جملتها ما يفيد
حله وهو باب النكاح ومنه ايضا باب الرضاع ومنها ما هو بحث عن
لوازم النكاح مثل المهر والنفقة والمسكن ويتصل به احكام القسم والنشوز
ومنها ما هو بحث عما لا يحل لشبهة ومنها ما هو عن الاسباب المزيلة للنكاح ومنه
باب الطلاق والخلع والايلاء والظهار واللعان ومن الاحكام المتعلقة
بالملبوسات البحث عما لا يحل وعما يحل استعماله كاستعمال الذهب
والفضة وطال كلام الفقهاء فى هذا الباب وثالثها المبصرات وهو باب

ما يحل النظر اليه وما لا يحل ورابعها المسموعات وهو باب انما انه هل يجوز السماع
ام لا وخامسها المسموعات وليس للفقهاء فيه مجال واما المنافع المقصودة بالبيع
فهى الاموال والبحث عنها فى ثلاثة اوجه الاول الاسباب المفيدة للملك وهى
اما البيع او غيره اما البيع فاما ان يكون بيع العين بالعين او بيع الدين وهو
السلم او بيع العين بالدين وهو كما اذا اشترى شيا فى الذمة او بيع الدين
بالدين وقيل انه لا يجوز لما روى انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالى
بالكالى ولكن حصل له مثال فى الشرع وهو تقاص الدينين اما بيع المنفعة
فيدخل فيه كتاب الاجارة والجعالة وكتاب عقد المضاربة واما سائر الاسباب
الموجبة للملك فهى الارث والهبة والوصية واحياء الموات والالتقاط واخذ الفى
والغنايم واخذ الزكوات وغيره ولا طريق الى ضبط اقسام تكاليف الله فى
باب حل المنافع واما اسباب الملك الا بالاستقراء والنوع الثانى من مباحث
الفقها الاسباب التى توجب لغير المالك التصرف فى الشى وهو باب الوكالة
والوديعة وغيرها والنوع الثالث الاسباب التى يمنع زجر المالك من التصرف
فى ملك نفسه وهو الرهن والاجارة والتفليس وغيرها فهذا ضبط اقسام
تكاليف الله فى باب حل المنافع واما تكليف الله فى باب دفع المضار فنقول
اقسام المضار خمسة لان المضرة اما ان يحصل فى النفوس او فى الاموال
او فى بعض الاديان او فى الانساب او فى العقول او المضار الحاصلة فى النفوس
وهى اما ان تحصل فى كل النفوس والحكم اما القصاص او الدية والثانى بعض من البدن
كقطع اليد وغيرها والواجب فيه اما القصاص او الدية والكفارة والدية
او الارش اما المضار الحاصلة فى الاموال فذلك الضرر اما ان يكون يحصل
على سبيل الاعلان والاظهار وهو كتاب الغصب او على سبيل الخفية وهو كتاب السرقة
واما المضار الحاصلة فى الاديان فهى اما الكفر فيدخل فيه كتاب حكم المرتدين
وليس للفقهاء كتاب مفرد فى احكام المبتدعين واما المضار الحاصلة فى الانساب
فيتصل به تحريم الزنا واللواطة وبيان العقوبات المشروعة فيها ويدخل فيه
ايضا باب حد القذف وباب اللعان بقى ههنا بحث اخر وهو ان كل احد لا يمكنه
استيفاء حقوقه من المنافع المضار بنفسه لان ربما كان ضعيفا فلا يلتفت
اليه خصمه فلهذا نصب الله الامام لتنفيذ الاحكام ويجب ان يكون لذلك الامام
نواب وهم الامراء او القضاة لان ربما كان ضعيفا فلا يلتفت ولما لم يجز ان يكون
قول الغير على الغير مقبولا الا بحجة فالشرع اثبت لاظهار الحق حجة مخصوصة وهى
الشهادة ولا بد ان يكون للدعوى اقامة بينة بشرائط مخصوصة فلا بد من
باب مشتمل عليها فهذا ما امكن من ضبط معاقد تكاليف الله واحكامه وحدوده
ولما كانت كثيرة والله تعالى انما بينها فى كل القران العظيم تارة على وجه التفصيل
وتارة بان امر الرسول صلى الله عليه وسلم حتى بينها للمكلفين لا جرم انه تعالى
اجمل ذكرها فى هذه فقال والحافظون لحدود الله وهو يتناول جملة هذه التكاليف
واعلم ان الفقهاء ظنوا ان الذى ذكروه فى بيان التكاليف وليس الامر كذلك لان

اعمال

اعمال المكلفين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب وكتب الفقه مشتملة على
شرح الاقسام المتعلقة باعمال الجوارح فاما التكاليف المتعلقة باعمال القلوب
فلم يبحثوا عنها البتة ولم يصنفوا لها كتبا وابوابا وفصولا ولم يبحثوا عن دقايقها ولا شك
ان البحث عنها اهم والمبالغة المتعلقة فى الكشف عن حقايقها اولى لان اعمال الجوارح
انما تراد لاجل تحصيل اعمال القلوب والايات الكثيرة فى كتاب الله ناطقة بذلك الا
ان قوله والحافظون لحدود الله متناول لهذه الاقسام على سبيل الشمول والاحاطة
واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات التسعة قال وبشر المومنين والمقصود منه
انه تعالى قال فى الاية المتقدمة فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به فذكر هذه الصفات
فان قيل ما السبب فى انه تعالى ذكر الصفات التسعة ثم ذكر عقيبها وبشر المومنين
تنبيها على ان البشارة المذكورة وهى قوله فاستبشروا لم يتناول الا المومنين الموصوفين
فان قيل ما السبب فى انه تعالى ذكر الصفات الثمانية على سبيل التفصيل ثم انه
تعالى ذكر عقيبها سائر اقسام التكاليف على سبيل الاجمال فى هذه فى هذه الصفة
التاسعة قلنا لان التوبة والعبادة والاشتغال بتحميد الله والسياحة لطلب العلم
والركوع والسجود والامر بالمعروف والنهى عن المنكر امور لا ينفك المكلف عنها فى
اغلب اوقاته مثل احكام البيع والشرى ومثل معرفة احكام الجنايات فقد ينفك
المكلف عنها وايضا فتلك الامور الثمانية اعمال القلوب وان كانت اعمال الجوارح الا
ان المقصود منها ظهور احوال القلوب وقد عرفت ان رعاية احوال القلوب اهم من
رعاية احوال الظواهر فلهذا السبب ذكر تلك الاقسام على سبيل التفصيل
وذكر هذا القسم على سبيل الاجمال قوله تعالى ما كان للنبى والذين امنوا ان يستغفروا
للمشركين ولو كانوا اولى قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم وما كان
استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه
ان ابرهيم لاواه حليم اعلم انه تعالى لما بين من اول هذه السورة الى هذا الموضع وجوب
اظهار البراءة من الكفار والمنافقين من جميع الوجوه بين فى هذه الاية انه يجب
اظهار البراءة عن امواتهم وان كانوا فى غاية القرب من الانسان كالاب
والام كما وجبت البراءة عن احيائهم والمقصود منه بيان مقاطعتهم على اقصى
الغايات والمنع من مواصلتهم بسبب من الاسباب وفيه مسائل المسئلة
الاولى ذكروا فى سبب نزول هذه الاية وجوها الاول قال ابن عباس رضى الله
عنه لما فتح الله مكة سال رسول الله صلى الله عليه وسلم اى ابويه احدث
عهدا فقيل امك فذهب الى قبرها ووقف دونه ثم وقف عند راسها وبكى
فسال له عمر رضى الله عنه وقال نهيتنا عن زيارة القبور والبكاء ثم زرت وبكيت
فقال نهيتكم واذن لى فيه لما علمت ما هى فيه من عذاب الله وانى لا اغنى عنها
شيا بكيت رحمة لها والثانى روى عن سعيد بن المسيب عن ابيه قال لما حضرت
ابا طالب الوفاة قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عم قل لا اله
الا الله احاج لك بها عند الله فقال له ابو جهل وعبد الله بن ابى امية اترغب عن ملة
عبد المطلب فقال انا على ملة عبد المطلب ابدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم

لاستغفرن لك ما لم انه عنه فنزلت هذه الآية وقوله انك لاتهدى من احببت ولكن
الله يهدى من يشاء قال الواحدى وقد استبعده فاى باس ان يقال انه صلى الله عليه وسلم
للحسين بن الفضل لان هذه السورة من اخر القران نزولا ووفاة ابى طالب كانت
فى الاسلام واقول هذا الاستبعاد عندى مستبعد فاى باس ان يقال انه صلى الله عليه
وسلم بقى يستغفر لابى طالب من ذلك الوقت الى وقت نزول هذه الاية فان التشديد
مع الكفار انما يظهر فى هذه السورة فلعل المؤمنين كان يجوز لهم ان يستغفروا
لابويهم من الكافرين وكان النبى صلى الله عليه وسلم ايضا يفعل ذلك ثم عند نزول
هذه الاية منعهم الله منه فهذا غير مستبعد فى الجملة والله اعلم الثالث يروى
عن على رضى الله عنه انه سمع رجلا يستغفر لابويه المشركين قال فقلت له اتستغفر
لابويك وهما مشركان فقال اليس قد استغفر ابرهيم لابويه وهما مشركان فذكرت
ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية الرابع يروى ان رجلا اتى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كان ابى فى الجاهلية يصل الرحم ويقرى الضيف
ويمنح من ماله ويفعل ويفعل فاين ابى فقال امات مشركا فقال نعم قال فى ضحضاح من
النار فولى الرجل يبكى فدعاه صلى الله عليه وسلم فقال له ان ابى واباك وابا ابرهيم
فى النار ان اباك لم يقل يوما اعوذ بالله من النار المسئلة الثانية قوله ما كان
للنبى والذين معه ان يستغفروا للمشركين يحتمل ان يكون المعنى ما ينبغى لهم
ذلك فيكون كالوصف وان يكون معناه ليس لهم ذلك على معنى النهى فالاول
معناه ان النبوة والايمان يمنع من استغفار المشركين والثانى لا تستغفروا
والامران متقاربان وسبب هذا المنع ما ذكره الله فى قوله من بعد ما تبين لهم
انهم اصحاب الجحيم وايضا قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء والمعنى انه تعالى اخبر عنهم انه يدخلهم النار فطلب الغفران
لهم جار مجرى ان يخلف الله وعده ووعيده وانه لا يجوز وايضا لما سبق قضاء
الله عليهم بانه يعذبهم فلو طلبوا غفرانه لصاروا مردودين وذلك يوجب نقصان
درجة النبى صلى الله عليه وسلم وحط مرتبته وايضا انه تعالى قال ادعونى استجب
لكم وقال عنهم اصحاب الجحيم فهذا الاستغفار يوجب دخول الخلف واحد هذين
النقصين وانه لا يجوز وقد جوز ابو هاشم ان يسال العبد ربه شيئا بعد ما اخبر الله
عنه انه لا يفعل واحتج عليه بقول اهل النار ربنا اخرجنا منها مع علمهم بانه تعالى
لا يفعل ذلك وهذا فى غاية البعد لوجوه الاول ان هذا مبنى على مذهبه ان اهل
الاخرة لا يجهلون ويكذبون وذلك ممنوع بل بنص القران يبطل وهو قوله ثم ما كان
فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم
الثانى ان حصتهم بحسن زجرهم عن ذلك السؤال واسكاتهم اما فى حق الرسول
فغير جائز لانه يوجب نقصان منصبه والثالث ان مثل هذا السؤال الذى
يعلم انه لا فائدة فيه اما ان يكون عبثا او معصية وكلاهما جائز ان على اهل النار
غير جائز على اكابر الانبياء عليهم الصلوة والسلام المسئلة الثالثة
انه تعالى لما بين ان العلة المانعة من هذا الاستغفار هو انه تبين كونهم من اصحاب الجحيم

فهذه

فهذه العلة لا تختلف بان يكونوا من الاقارب او من الاباعد فلهذا السبب قال تعالى
ان العلة المانعة ولو كانوا اولى قربى وسبب النزول على ما حكيناه يقوى هذا الذى
قلنا اما قوله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة
وعدها اياه ففيه مسائل المسئلة الاولى فى تعلق هذه الاية بما قبلها
وجوه الاول ان المقصود منه ان لا يتوهم انسان انه تعالى منع محمدا صلى الله
عليه وسلم من ما اذن لابرهيم فيه والثانى ان يقال انا ذكرنا فى سبب اتصال
هذه الاية بما قبلها المبالغة فى ايجاب الانقطاع عن الكفار احيائهم وامواتهم
ثم بين تعالى ان هذا الحكم غير مختص بدين محمد صلى الله عليه وسلم بل هذا الحكم
وهذه المبالغة كانت مشروعة ايضا فى دين ابرهيم عليه السلام فتكون المبالغة
فى تقرير وجوه المقاطعة والمباينة من الكفار اكمل واقوى الثالث انه تعالى وصف ابرهيم
فى هذه الاية بكونه حليما اى قليل الغضب وبكونه اواها اى كثير التوجع والتفجع عند نزول
المضار بالناس والمقصود ان من كان موصوفا بهذه الصفة كان ميل قلبه الى
الاستغفار لابيه شديدا فكان قيل ان ابرهيم مع جلالة قدره ومع كونه موصوفا
بالاواهية والحليمية منعه الله من الاستغفار لابيه الكافر فلان يكون غيره ممنوعا من هذا
المعنى كان اولى المسئلة الثانية دل القران على ابرهيم استغفار لابيه قال الله تعالى
حكاية عنه واغفر لابى انه كان من الضالين وايضا قال عنه ربنا اغفر لى ولوالدى وقال
الله تعالى حكاية عن ابرهيم م قال سلام عليك ساستغفر لك ربى وثبت ان
الاستغفار للكافر لا يجوز فهذا يدل على صدور هذا الذنب من ابرهيم عليه السلام
واعلم انه تعالى اجاب عن هذا الاشكال بقوله وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة
وعدها اياه وعده ان يؤمن فكان ابرهيم عليه السلام يستغفر له لاجل ان يحصل هذا
المعنى فلما تبين انه لا يؤمن وانه عدو تبرا منه والدليل على صحة هذا التاويل قراءة الحسن
وعدها اباه بالباء ومن الناس من ذكر فى الجواب وجهين اخرين الاول المراد من
استغفار ابرهيم لابيه دعاه اياه الى الايمان والاسلام وكان يقول له امن حتى
تتخلص من العقاب وتفوز بالغفران وكان يتضرع الى الله فى ان يرزقه الايمان الذى
يوجب المغفرة فهذا هو الاستغفار فلما اخبره الله تعالى انه يموت مصرا على الكفر
ترك تلك الدعوة والوجه الثانى فى الجواب من الناس من حمل قوله ما كان
للنبى والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين على صلوة الجنازة وبهذا الطريق
فلا امتناع من الاستغفار للكفار ويكون الفائدة فى ذلك الاستغفار تخفيف
العقاب قالوا والدليل على ان المراد ما ذكرناه انه تعالى منع من الصلوة على المنافقين
وهو قوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا وفى هذه الاية عمم هذا الحكم ومنع من الصلوة
على المشركين سواء كان منافقا او مظهرا للشرك وهذا قول غريب المسئلة الثالثة
اختلفوا فى السبب الذى تبين لابرهيم ان اباه عدو لله فقال بعضهم بالاصرار
والموت وقال بعضهم بالاصرار وحده وقال اخرون لا يبعد ان الله عرفه ذلك بالوحى
وعند ذلك تبرا منه فكانه تعالى يقول لما تبين لابرهيم بان اباه عدو لله تبرا
منه فكونوا كذلك لانى امرتكم بمتابعته فى قوله واتبع ملة ابرهيم واعلم انه تعالى لما ذكر ما

ابرهيم في هذه الواقعة قال ان ابرهيم لأواه حليم واعلم ان اشتقاق الأواه من قول الرجل عند شدة حزنه اوه والسبب فيه انه عند الحزن يختنق الروح القلبي في داخل القلب ويشتد حرارة فالانسان يخرج ذلك النفس المختنق في القلب ليخف بعض ما به هذا هو الاصل في اشتقاق هذا اللفظ وللمفسرين فيه عبارات روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الأواه الخاشع المتضرع وعن عمر انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الأواه فقال الدعاء روى ان زينب تكلمت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بما تغير له لونه فانكر عمر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعها فانها اواهة قيل يا رسول الله وما الأواه قال الداعية الخاشعة المتضرعة وقيل معنى كون ابرهيم ع م اواها انه كان كلما ذكر لنفسه تقصيرا او ذكر له شئ من شدائد الاخرة كان يتأوه اشفاقا من ذلك واستعظاما له وعن ابن عباس الأواه المؤمن بالحبشية واما وصفه بالحليم فهو معلوم واعلم انه تعالى انما وصفه بهذين الوصفين في هذا المقام لانه تعالى وصفه بشدة الرقة والشفقة والخوف والوجل ومن كان كذلك فانه يعظم رقته على ابيه واولاده فبين تعالى انه مع هذه العادة تبرأ من ابيه وغلظ قلبه عليه لما ظهر له من اصراره على الكفر فانتم بهذا المعنى اولى ولذلك وصفه ايضا بانه حليم لان احد اسباب الحلم رقة القلب وشدة العطف لان المرء اذا كان حاله هذا اشتد حلمه عند الغضب قوله تعالى **وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون ان الله بكل شئ عليم له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير** وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما منع المؤمنين ان يستغفروا للمشركين والمسلمون كانوا قد استغفروا للمشركين قبل نزول هذه الاية فانهم قبل نزول هذه الاية كانوا يستغفرون لابائهم وامهاتهم وسائر اقاربهم من مات على الكفر فلما نزلت هذه الاية خافوا بسبب ما صدر منهم قبل ذلك من الاستغفار للمشركين كانوا قد ماتوا قبل نزول هذه الاية توقع الخوف في قلوب المسلمين انه كيف يكون حالهم فازال الله ذلك الخوف عنهم بهذه الاية وبين انه تعالى انما يؤاخذهم بعمل لا بعد ان يبين انه يجب عليهم ان يتقوه ويحترزوا عنه فهذا وجه حسن في النظم وقيل المراد ان من اول السورة الى هذا الموضع في بيان المنع من مخالطة الكفار والمنافقين وفي وجوب مباينتهم والاحتراز عن موالاتهم فكانه قيل ان الاله الرحيم الكريم كيف يليق به هذا التشديد في بيان المنع حق هولاء الكفار المنافقين وفي وجوب فاوجب عليهم انه تعالى لا ياخذ انسانا بالعقوبة بعد اذ دعاهم حتى يبين لهم ما يتقون ما يجب عليهم ان يتقوه فاما بعد ان فعل ذلك واراح العذر وازال العلة فله ان يؤاخذهم باشد انواع المواخذة والعقوبة وفي قوله ليضل وجوه الاول ان المراد انه ضله عن طريق الجنة اي صرفه عنه ومنعه من التوجه اليه الثاني قالت المعتزلة المراد في هذا الاضلال الحكم عليه بالضلال واحتجوا عليه بقول الكميت وطائفة قد اكفروني بحبكم قال ابو بكر الانباري وهذا التاويل فاسد لان العرب اذا ارادوا ذلك المعنى قالوا اضلل يضلل واحتجاجهم ببيت الكميت باطل لانه لا يلزم من صحة قولنا اكفروني بحبكم صحة قولنا اضل

وليس

وليس كل موضع صح فيه فعل صح فيه افعل الا ترى انه يجوز ان يقال كثر وقل ولا يجوز ان يقال اكثروا اقل فيما ذكروه اجراء للقياس في اللغة ولا يجوز ذلك بل يجب فيه الرجوع الى السماع والوجه الثالث في تفسير الاية وما كان الله ليوقع الضلال في قلوبهم بعد الهدى حتى يكون منهم الامر الذي به يستحق العقاب **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة حاصل الاية انه تعالى لا يؤاخذ احدا الا بعد ان يبين له كون ذلك الفعل قبيحا ومنهيا عنه وقرر ذلك بانه عالم بكل المعلومات وهو قوله ان الله بكل شئ عليم وبانه قادر على كل الممكنات وهو قوله له ملك السموات والارض يحيي ويميت فكان التقدير ان من كان عالما قادرا هكذا لم يكن محتاجا والعالم القادر الغني لا يفعل القبيح والعقاب قبل البيان وازاحة العذر قبيح فوجب ان لا يفعله الله فنظم الاية انما يصح اذا فسرناها بهذا الوجه وهذا الوجه وهذا يقتضي انه يقبح من الله الابتداء بالعقاب وانتم لا تقولون به والجواب ان ما ذكرتموه يدل على انه تعالى لا يعاقب الا بعد التبيين وازالة العذر وازاحة العلة وليس فيها دلالة على انه تعالى امر بالبراءة من الكفار بين ان لم تثبت لبس له ذلك فسقط ما ذكرتموه في هذا الباب ثم قال له ملك السموات والارض يحيي ويميت وفي ذكر هذا المعنى ههنا فوائد احدها انه تعالى لما امر بالبراءة من الكفار بين ان له ملك السموات والارض فاذا كان هو ناصرا لكم فهم لا يقدرون على اضراركم وثانيها ان القوم من المسلمين قالوا لما امرتنا بالانقطاع عن الكفار فحينئذ لا يمكننا ان نختلط بابائنا واولادنا واخواننا لانه ربما كان الكثير منهم كافرين والمراد انكم وان صرتم محرومين عن معاونتهم ومناصرتهم فالاله الذي هو المالك للسموات والارض والمحيي والمميت ناصركم فلا يضركم ان ينقطعوا عنكم وثالثها انه تعالى لما امر بهذه التكاليف الشاقة كانه قال وجب عليكم الرجوع الى حكمي وتكليفي لكوني الها لكم ولكونكم عبيدا لي والله اعلم قوله تعالى **لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم انه بهم رؤف رحيم** اعلم انه تعالى لما استقصى في شرح احوال غزوة تبوك وبين احوال المتخلفين عنها اطال القول في ذلك على الترتيب الذي لخصناه في هذا التفسير عاد في هذه الاية الى شرح ما بقي من احكامها ومن بقية تلك الاحكام انه كان قد صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم زلة جارية مجرى ترك الاولى وصدر ايضا عن المؤمنين نوع زلة فذكر تعالى انه تفضل عليهم وتاب عليهم في تلك الزلات فقال لقد تاب الله على النبي وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** دلت الاخبار على ان هذا السفر كان شاقا شديدا على الرسول وعلى المؤمنين على ما سيجيء شرحها فربما وقع في قلوبهم نوع نفرة عن تلك وهذا يوجب اثما فكيف يليق بها قوله لقد تاب الله على النبي والمؤمنين والجواب من وجوه الاول انه صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم شئ يناسب ترك الافضل وهو المشار اليه بقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم وايضا لما اشتد الزمان في هذه الغزوة على المؤمنين على ما يجيء شرحها فربما وقع في قلوبهم نوع نفرة عن تلك السفرة وربما وقع في خاطر بعضهم انا لسنا نقدر على الفرار بسبب

اقوام عزموا عليه بل الوساوس كانت تقع في قلوبهم نوع نفرة عن تلك السفرة وربما وقع
في خاطر بعضهم انا لسنا نقدر على فالله تعالى بين في اخر هذه السورة انه بفضله
عفى عنها فقال لقد تاب الله على النبي والذين امنوا معه والوجه الثاني في الجواب
ان الانسان طول عمره لا ينفك عن زلات وهفوات اما من باب الصغائر واما
من باب ترك الافضل ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم وسائر المومنين لما تحملوا
هذه المشاق ومتاعبه وصبروا على تلك الشدائد والمحن اخبر الله تعالى ان تحمل
تلك الشدائد صارت مكفرة لجميع الزلات التي صدرت عنهم في جميع العمر و
صارت قائمة مقام التوبة المقرونة بالاخلاص عن كلها فلهذا السبب قال
تعالى لقد تاب الله على النبي والذين امنوا معه والوجه الثالث في الجواب ان
الزمان لما اشتد عليهم في ذلك السفر كانت الوساوس تقع في قلوبهم
وكلما وقعت وسوسة في قلب واحد منهم تاب الى الله وتضرع الى الله في ازالتها
عن قلبه ولكثرة اقدامهم على التوبة بسبب خطران تلك الوساوس ببالهم
قال تعالى لقد تاب الله على النبي والذين امنوا معه الوجه الرابع لا يبعد ان
يكون قد صدرت عن اولئك الاقوام انواع من المعاصي الا انه تعالى تاب عليهم
وعفى عنهم لاجل انهم تحملوا مشاق ذلك السفر ثم انه تعالى ضم ذكر الرسول
الى ذكرهم تنبيها على عظم مراتبهم لانهم قد بلغوا الى الدرجة التي لاجلها ضم
الرسول اليهم في قبول التوبة المسألة الثانية في المراد بساعة العسرة
قولان الاول انها مختصة بغزوة تبوك والمراد الزمان الذي صعب الامر عليهم
جدا في ذلك السفر والعسرة تعذر الامر وصعوبته قال جابر حصلت عسرة الظهر وعسرة
الماء وعسرة الزاد واما عسرة الظهر فقال الحسن كان العشرة من المسلمين
يخرجون على بعير يعتقبون بينهم واما عسرة الزاد فربما مص التمرة الواحدة
جماعة يتناولونها حتى لا يبقى من التمرة الا النواة وكان معهم شيء من شعير مسوس
فكان احدهم اذا وضع في فيه اخذ انفه من نتن اللقمة واما عسرة الماء فقال
عمر خرجنا في قيظ شديد واصابنا فيه عطش حتى ان الرجل ينحر بعيره فيعصر فرثه
فيشربه واعلم ان هذه الغزوة تسمى غزوة العسرة
ومن خرج فيها فهم جيش العسرة وجهزهم عثمان وغيره من الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين والقول ابو مسلم يجوز ان يكون المراد بساعة العسرة جميع الاحوال
والاوقات الشديدة على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى المومنين فيدخل فيه
غزوة الخندق وغيرها وقد ذكر الله بعضها في كتابه كقوله واذ زاغت
الابصار وبلغت القلوب الحناجر وقوله لقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه
حتى اذا فشلتم الاية والمقصود منه وصف المهاجرين والانصار بانهم اتبعوا
الرسول في الاوقات الشديدة والاحوال الصعبة وذلك يفيد نهاية المدح
والتعظيم ثم انه تعالى قال من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم وفيه مباحث البحث
الاول فاعل كاد يجوز ان يكون هو قوله قلوب فريق والتقدير كاد قلوب فريق
منهم تزيغ فيه ضمير الامر والشان والفعل والفاعل تفسير الامر والشان

والمعنى

٥٣٨

المعنى كادوا لا يثبتون على اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في تلك الغزوة
لشدة العسرة البحث الثاني قرأ حمزة وحفص عن عاصم يزيغ بالياء لتقدم الفعل
والباقون بالتاء لان التانيث قلوب وفي قراءة عبد الله من بعد ما زاغت قلوب فريق
منهم البحث الثالث كاد عند بعضهم يفيد المقاربة واختلفوا في ذلك الذي
وقع في قلوبهم فقيل هم بعضهم عند تلك الشدة العظيمة ان يفارق الرسول
صلى الله عليه وسلم لكنهم صبروا واحتسبوا فلذلك قال ثم تاب عليهم
لما صبروا وثبتوا وندموا على ذلك الامر العسير وقال اخرون بل كان ذلك حديث
النفس الذي يكون للغريزة فلما نالهم الشدة وقع ذلك في قلوبهم ومع ذلك تدابروا
هذا العزم ونهوا منهم ان يكون معصية فلذلك قال الله تعالى ثم تاب عليهم فان
ذكر التوبة في اول الاية وفي اخرها فما الفائدة في التكرار قلنا فيه وجوه الاول انه تعالى
ابتدأ بذكر التوبة قبل ذكر الذنب تطييبا لقلوبهم ثم ذكر الذنب ثم اردفه مرة اخرى
بذكر التوبة [illegible] تعظيما لشأنهم والثاني اذا قيل عفى السلطان عن فلان
ثم عفى عنه دل ذلك على ان العفو عنه متأكد بلغ الغاية القصوى في الكمال قال
صلى الله عليه وسلم ان الله ليغفر ذنب الرجل المسلم عشرين مرة وهذا معنى
قول ابن عباس رض في قوله ثم تاب عليهم يريد ازداد عنهم رضى الوجه الثالث
انه قال لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة
وهذا الترتيب يدل على ان المراد منه انه تعالى تاب عليهم من الوساوس التي كانت
تقع في قلوبهم في ساعة العسرة ثم انه تعالى زاد عليه فقال من بعد ما كان تزيغ قلوب
فريق منهم فهذه الزيادة افادت حصول وساوس قوية فلا جرم اتبعها بذكر
التوبة مرة اخرى لئلا يبقى في خاطر احد شك في كونهم مواخذين بتلك الوساوس
التي كانت ثم قال تعالى انه بهم رؤف رحيم وهما صفتان لله تعالى ومعناهما متشابه
ان تكون الرأفة عبارة عن السعي في ازالة الضرر والرحمة عبارة عن السعي في ايصال
المنفعة وقيل احديهما للرحمة السابقة والاخرى للمستقبلة قوله تعالى وعلى الثلاثة
الذين خلفوا حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت وضاقت عليهم
انفسهم وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم ليتوبوا ان الله
هو التواب الرحيم في الاية مسائل الاولى هذا معطوف على الاية الاولى والتقدير
لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة وعلى
الثلاثة الذين خلفوا والفائدة في هذا العطف انا بينا ان من ضم ذكر توبته الى توبة
النبي وتوبة المهاجرين والانصار وذلك يوجب اعلاء شأنهم وكانوا هم
مستحقين لذلك المسألة الثانية ان هؤلاء الثلاثة هم المذكورون في قوله
تعالى وآخرون مرجون لامر الله واختلفوا في السبب الذي لاجله وصفوا بكونهم
مخلفين وذكروا وجوها احدها انه ليس المراد ان هؤلاء امروا بالتخلف او حصل
الرضا به من الرسول بذلك بل هو كقولك لصاحبك اين خلفت فلانا فتقول
بموضع كذا لا تريد به امره بالتخلف بل لعلك قد نهيته عنه وانما تريد انه قد تخلف
عنه وثانيها لا يمتنع ان هؤلاء الثلاثة كانوا على عزيمة الذهاب الى الغزو فاذن

رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم قدر ما يحصلوا الآلات والادوات فلما
بقوا مدة ظهر التواني والكسل فصح ان يقال خلفهم الرسول وثانيها حكى قصة اقوام
وهم المرادون بقوله واخرون مرجون واخرون اعترفوا بذنوبهم وذكر تعالى
قبل توبتهم ثم قال بعده وآخرون مرجون لامر الله والمراد من كون هؤلاء مخلفين
كونهم مؤخرين في قبول التوبة عن الطائفة الاولى قال كعب بن مالك وهو احد الثلاثة
قول الله في حقنا وعلى الثلاثة الذين خلفوا ليس من تخلفنا انما هو من تاخير رسول
الله صلى الله عليه وسلم امرنا يشير به الى قوله واخرون مرجون المسئلة الثالثة
قال صاحب الكشاف قرئ خلفوا الغازين بالمدينة اى صاروا خلفاء للذين ذهبوا
الى الغزو والمراد فسدوا من الخالفة وخلوف الفم وقرا جعفر الصادق خالفوا
وقرا الاعمش وعلى الثلاثة الذين المخلفين المسئلة الرابعة هؤلاء الثلاثة
هم كعب بن مالك الشاعر وهلال بن امية الذى نزلت فيه اية اللعان ومرارة بن
ربيع وللناس في هذه القصة الاول انهم ذهبوا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال الحسن كان لاحدهم ارض ثمنها اعطوه بها مائة الف درهم فقال يا ارضاه ما
ما خلفني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا امرك اذهبي فانت في سبيل الله
ولاكابدن المفاوز حتى اصل الى رسول الله وقال الثاني وكان له زوجه وكان
يحبها وكانت هي السبب في تخلفه فقال ما خلفني عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم الا استئنافي الحق باهلك ولاكابدن المفاوز حتى اصل الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقال الثالث وما كان له مال ولا اهل مما انسيت
الا انطلق بالجياد لاكابدن المفاوز حتى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلحقوا برسول الله صلى الله عليه وسلم قال كعب كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم فانزل الله تعالى واخرون مرجون لامر الله والقول الثاني وهو قول الاكثرين
انهم ما ذهبوا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كعب كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يحب حديثي فلما ابطات عنه في الخروج قال صلى الله
عليه وسلم ما الذي حبس كعبا فلما قدم المدينة اعتذر المنافقون فعذرهم
واتيته وقلت ان كراعي وزادي حاضر واحتبست بذنبي فاستغفر لي فابى
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم انه صلى الله عليه وسلم نهى عن مجالسة هؤلاء الثلاثة
وامر بمباينتهم حتى امر بمباينة نسائهم فضاقت عليهم الارض بما رحبت وجاءت
امراة هلال بن امية وقالت يا رسول الله لقد بكى هلال حتى خفت على بصره
ثم لما مضى خمسون يوما انزل الله لقد تاب الله على النبي والمهاجرين وانزل
وانزل قوله وعلى الثلاثة الذين خلفوا فعند ذلك خرج رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى حجرته وهو عند ام سلمة فقال الله اكبر لقد انزل الله عذر اصحابنا فلما
صلى الفجر ذكر للاصحاب الكرام وبشرهم بان الله تاب عليهم فانطلقوا الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فتلا عليهم ما نزل فيهم فقال كعب توبتي الى الله تعالى
ان اخرج من مالي صدقة فقال لا قلت فنصفه قال لا قلت فثلثه قال نعم واعلم
ان الله تعالى وصف هؤلاء الثلاثة بصفات ثلاثة الصفة الاولى قوله حتى اذا

ضاقت

٥٣٩

ضاقت عليهم الارض بما رحبت قال المفسرون معناه ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان معرضا عنهم ومنع المؤمنين عن مكالمتهم وامر ازواجهم باعتزالهم وبقوا
على هذه الحالة خمسين يوما وقيل اكثر ومعنى ضاقت عليهم الارض
تقدم تفسيره في هذه السورة الصفة الثانية قوله وضاقت عليهم
انفسهم والمراد ضيق صدورهم بسبب الغم والهم ومجانبة الاولياء
والاحباء عنهم ونظر الناس عنهم بعين الاهانة والصفة الثالثة
قوله وظنوا ان لا ملجا من الله الا اليه ويقرب معناه من قوله عليه الصلوة
والسلام في دعائه اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من عقابك
واعوذ بك منك ومن الناس من قال معنى قوله وظنوا اى علموا
كما في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا والدليل عليه
انه تعالى ذكر هذا الوصف في حقهم في معرض المدح والثناء فلا يكون
ذلك الا وكانوا عالمين بانه لا ملجا من الله الا اليه وقال اخرون لا يمتنع
اجراء هذا اللفظ على ظاهره وتقديره من وجهين الاول انه صلى الله
عليه وسلم وقف امرهم على الوحي وهم ما كانوا قاطعين ان الله ينزل في
شانهم قرانا بل كانوا مجوزين لذلك والثاني هب انهم كانوا
قاطعين بان الله ينزل الوحي ببراءتهم عن النفاق ولكنهم كانوا
مجوزين ان تطول المدة في بقائهم في الشدة فالظن عائد الى تجويز
كون تلك المدة قصيرة ولما وصفهم الله بهذه الصفات الثلاثة قال
ثم تاب عليهم وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه لا بد ههنا من اضمار
والتقدير حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت وضاقت عليهم انفسهم وظنوا
ان لا ملجا من الله الا اليه تاب عليهم وانما حسن هذا الحذف لانه تقدم
ذكره في قوله لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه وعلى
الثلاثة الذين خلفوا فلما ذكره هناك حسن حذفه في هذا الموضع فان
قيل فعلى هذا التقدير يصير الكلام تاب عليهم ثم تاب عليهم فما الفائدة
في هذا التكرار قلنا هذا التقدير حسن للتاكيد كما ان السلطان
اذا اراد ان يبالغ في تقرير العفو لبعض عبيده يقول عفوت عنك ثم عفوت
عنك فان قيل ما معنى قوله ثم تاب عليهم ليتوبوا قلنا فيه وجوه الاول
قال اصحابنا رحمهم الله المقصود منه بيان ان فعل العبد مخلوق لله تعالى
فقوله ثم تاب عليهم يدل على ان التوبة فعل الله تعالى وقوله تعالى ليتوبوا يدل
على انها فعل العبد وهذا صريح قولنا ونظيره قوله تعالى فليضحكوا مع قوله وانه هو
اضحك وابكى وقوله تعالى كما اخرجك ربك مع قوله اذ اخرجه
الذين كفروا الاية وقوله تعالى هو الذى يسيركم مع قوله تعالى قل سيروا
في الارض والثاني ان المراد تاب الله عليهم في الماضي ليكون ذلك
داعيا لهم الى التوبة في المستقبل والثالث اصل التوبة الرجوع فالمراد
ثم تاب عليهم ليتوبوا اى ليدوموا على التوبة ليرجعوا الى حالهم وعادتهم

فى الاختلاط بالمؤمنين وزوال المباينة فتسكن نفوسهم هذ ذلك الرابع ثم تاب
عليهم ليتوبوا اى ليدوموا على التوبة ولا يراجعوا ما يبطلها الخامس ثم تاب
الله عليهم لينتفعوا بالتوبة ويتوفر عليهم ثوابها وهذان النفعان لا يحصلان
الا بعد توبة الله عليهم المسئلة الثانية اجمع اصحابنا بهذه الاية على ان قبول
التوبة غير واجب على الله عقلا قالوا لان شرائط التوبة فى حق هؤلاء قد حصلت
فى اول الامر ثم انه عليه الصلوة والسلام ما قبلهم وما التفت اليهم وتركهم
مدة خمسين يوما او اكثر ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا لما جاز ذلك
اجاب الجبائى عنه بان قال تلك التوبة صارت مقبولة من اول الامر لكنه
تعالى اراد تشديد التكليف عليهم لئلا يجترئ احد على التخلف عن الرسول
صلى الله عليه وسلم فيما يامر به من جهاد وغيره وايضا لم يكن نهيه صلى الله
عليه وسلم من كلامهم عقوبة بل كان على سبيل التشديد فى التكليف
قال القاضى وانما خص الرسول صلى الله عليه وسلم هؤلاء الثلثة بهذا
التشديد لانهم اذعنوا بالحق واعترفوا بالذنب فالذى يجرى عليهم لتوبتهم وكلمة
وهذه حالهم تكون فى الزجر ابلغ مما يجرى على من اعترف من المنافقين
والجواب انا متمسكون بظاهر قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا وكلمة ثم فى
اللغة للتراخى فمقتضى هذا اللفظ تاخر قبول التوبة فان حملتم ذلك على تاخير
اظهار هذا القبول كان ذلك عدولا عن الظاهر من غير دليل فان قالوا الموجب
لهذا العدول قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده قلنا صيغة يقبل
للمستقبل وهى لا يفيد الفور بالاجماع ثم انه تعالى وهو الذى يقبل عن عباده
قلنا صيغة يقبل للمستقبل وهى لا يفيد الفور بالاجماع ثم انه تعالى ختم الاية بقوله
ان الله هو التواب الرحيم واعلم ان ذكر الرحيم عقيب ذكر التواب يدل على ان قبول
التوبة لاجل محض الكرم والرحمة لا لاجل الوجوب وذلك يقوى قولنا فى انه
لا يجب عقلا على الله قبول التوبة والله اعلم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا
الله وكونوا مع الصادقين اعلم انه تعالى لما حكم بقبول توبة هؤلاء الثلثة ذكر ما
يكون كالزاجر عن مثل فعل ما مضى وهو التخلف عن الرسول فى الجهاد فقال
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله فى مخالفة امر الرسول وكونوا مع الصادقين
يعنى مع النبى واصحابه فى الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنه وجالسين مع
المنافقين فى البيوت وفى الاية مسائل الاولى انه تعالى امر المؤمنين بالكون
مع الصادقين وظاهر الامر للوجوب فوجب على المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين
ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين لان الكون مع
الشئ مشروط بوجود ذلك الشئ فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادق
فى كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل ومتى امتنع اطباق الكل
على الباطل وجب اذا اطبقوا على شئ ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع
الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد من قوله كونوا مع الصادقين اى كونوا

على ان

طريق الصالحين كما ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصادقين فلا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن
نقول ان هذا الامر كان موجودا فى زمان الرسول فقط فكان هذا امرا بالكون مع الرسول فلا يدل على
وجود صادق فى سائر الازمنة سلمنا ان هذا الامر حاصل فى سائر الازمنة لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك
الصادق هو المعصوم الذى يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما تقول الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا
مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهى عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب فدلت الاية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين
فنقول انه عدول عن الظاهر بغير دليل قوله على الامر مختص بزمان الرسول قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت
بالتواتر الظاهر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان التكاليف المذكورة فى القران متوجهة على المكلفين الى قيام
القيمة فكان الامر فى هذا التكليف كذلك والثانى ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء
والثالث لما لم يكن الوقت المعين مذكورا فى لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقى
فاما ان لا يحمل على شئ من الاوقات فيفضى الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب والرابع وهو قوله
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امرهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما
يكون كذلك لو كان جائز الخطا فكانت الاية دالة على ان من كان جائز الخطا وجب كونه مقتديا بمن
كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله بكونهم صادقين وترتيب الحكم على الوصف المناسب لذلك الحكم يشعر بكون
ذلك الوصف علة لذلك الحكم فهذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطا كونه مقتديا بالمعصوم عن الخطا
مانعا لجائز الخطا وهذا المعنى موجود فى جميع الزمان الا انا نقول ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم
تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثانى باطل لانه تعالى اوجب على كل واحد من المؤمنين
ان يكونوا مع الصادقين وانما يمكنه ذلك ان لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لا الجاهل
بان من هو لو كان مامورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق وانه لا يجوز لكنا لا نعلم انسانا معينا
موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين
ليس امرا مع شخص معين ولما بطل هذا بقى ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل
على ان قول مجموع الامة حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا ذلك المسئلة الثانية الاية دلت على فضيلة الصدق
وكمال درجة والذى يزيده من الوجوه الدالة على ان الامر كذلك وجوه الاول روى ان واحدا جاء الى
رسول الله وقال انى رجل اريد ان اومن بك الا انى احب الخمر والزنا والكذب والسرقة والناس يقولون
انك تحرم الخمر وكل هذه الاشياء ولا طاقة لى على تركها باسرها فان قنعت منى بترك واحد منها امنت
بك فقال رسول الله اترك الكذب فقبل ذلك ثم اسلم فلما خرج من عند رسول الله عرضوا عليه الخمر
فقال ان شربت فسالنى رسول الله عن شربها وكذبت فقد نقضت العهد وان صدقت
اقام على الحد فتركها ثم عرضوا عليه الزنا فجاءه ذلك الخاطر فتركه وكذا فى السرقة فعاد الى
رسول الله وقال ما احسن ما فعلت لما منعتنى عن الكذب انسد ابواب المعاصى على وتاب عن
الكل الثانى روى ابن مسعود رضه انه قال عليكم بالصدق فانه يقرب الى البر والبر يقرب
الى الجنة وان العبد ليصدق فيكتب عند الله صديقا واياكم والكذب يقرب الى الفجور والفجور
يقرب الى النار وان الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابا الا ترون انه يقال صدقت وبررت
وكذبت وفجرت الثالث قيل فى قوله حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين ان ابليس ما ذكر هذا الاستثناء الا لانه لو لم يذكره لصار ادعاء الاغواء للكل كذبا
فكانه استنكف عن الكذب فذكر الاستثناء واذا كان الكذب شيئا يستنكف ابليس منه

لا من سائر الطاعات ومن معايب الكذب ان الكفر منه لا من سائر الذنوب واختلف
الناس في ان المقتضي لقبحه هو كونه مخلا بمصالح العالم ومصالح النفس وقالت المعتزلة هو
المقتضي لقبحه هو كونه كذبا ودليلنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنباء
فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين يعني بقبلوا قول الفاسق
فربما كان كذبا فيتولد من قبول ذلك الكذب فعل يصيرون به نادمين عليه وذلك يدل على انه
تعالى انما اوجب رده لما يجوز ان يكون كذبا لاحتمال كونه مفضيا الى المفاسد فوجب ان يكون
المقتضي لقبح الكذب افضاؤه الى المفاسد احتج القاضي على قوله بان من دفع الى جلب منفعة
او الى دفع مضرة وامكنه الوصول الى ذلك بان يكذب وبان يصدق فقد علم ببديهة العقل انه
لا يجوز ان يعدل عن الصدق الى الكذب ولو لم يمكنه ان يصل الى ذلك بصدق لجاز ان يعدل
من احدهما الى الفعل انه لا يجوز ان يعدل عن الصدق الى الكذب ولو لم يمكنه ان يصل الى ذلك
بصدق لجاز ان يعدل من احدهما الى الاخر فلو كان الكذب يحسن لجلب منفعة وازالة
مضرة لوجب ان يجوز ان يامر الله به اذا كان مصلحة ولو جاز ذلك لجاز ان يفعله هو تعالى اذا كان
مصلحة وذلك يؤدي الى ان لا يوثق باخباره وهذا ما ذكره في تفسيره فيقال له في الجواب
عن الاول ان الانسان لما تقرر عنده من اول عمره الى اخره قبح الكذب لاجل كونه مخلا
بمصالح العالم وصار ذلك نصب عينه وصارت تلك الصورة النادرة اذا اتفقت يحكم عليها
بحكم العادة الراسخة بالقبح فلو فرضتم كون الانسان خاليا عن العادة وفرضتم استواء الصدق
والكذب في الافضاء الى المطلوب فعلى هذا التقدير لا نسلم حصول الترجيح ونقول له في الجواب عن
الحجة الثانية انكم تعلمون امتناع الكذب على الله لكونه قبيحا لكونه كذبا فلو اثبتم هذا المعنى بامتناع
صدوره عن الله لزم الدور وهو باطل والله اعلم قوله تعالى ماكان لاهل المدينة ومن حولهم من
الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه ذلك بانهم لا يصيبهم ظماء ولا
نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطاون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو
نيلا الا كتب لهم به عمل صالح ان الله لا يضيع اجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا
كبيرة ولا يقطعون واديا الا كتب لهم ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى
لما امر بغزو الروم وكونوا مع الصادقين وجب الكون في موافقة الرسول في جميع الغزوات والمشاهد اكد
ذلك فنهى في هذه الاية عن التخلف عنه فقال ماكان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا
عن رسول الله الاعراب الذين كانوا حول المدينة مزينة وجهينة واشجع واسلم وغفار هكذا قال
ابن عباس وقيل هذا يتناول جميع الاعراب الذين كانوا حول المدينة فان اللفظ عام والتخصيص تحكم هذا
وعلى القولين فليس لهم ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يطلبوا لانفسهم الخفض والدعة حال
ما يكون رسول الله في الحر والمشقة وقوله لا يرغبوا بانفسهم عن نفسه يقال رغبت بنفسي عن
هذا الامر اي تركته وترفعت عنه وانا ارغب بفلان عن هذا الامر اي ابخل به عليه ولا اتركه له
والمعنى ليس لهم ان يكرهوا لانفسهم ما يقال رغبت بنفسي عن هذا الامر ما يرضاه الرسول لنفسه واعلم ان
ظاهر هذه الالفاظ يقتضي وجوب الجهاد على كل هؤلاء الا انا نقول اما المرضى والضعفاء والعاجزون
فمخصوصون بدليل العقل وايضا بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وايضا بقوله ليس على الضعفاء
الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج واما ان الجهاد غير واجب على كل واحد بعينه فقد ذكر الاجماع عليه
يكون مخصوصا من هذا العموم وبقي ما وراء هاتين الصورتين داخلا تحت العموم واعلم انه تعالى

لما

التخلف

لما منع من التخلف بين انه لا يصيبهم في ذلك السفر نوع من انواع المشقة والا وهو يوجب
الثواب العظيم عند الله ثم انه ذكر امورا خمسة اولها قوله ذلك بانهم لا يصيبهم ظماء وهو
شدة العطش وثانيها قوله تعالى ظما فلان اذا اشتد عطشه وثالثها قوله ولا نصب ومعناه
الاعياء والتعب ورابعها قوله ولا مخمصة في سبيل الله يريد مجاعة شديدة تظهر
ضمور البطن ومنه يقال فلان خميص البطن ورابعها قوله ولا يطؤون موطئا يغيظ
الكفار اي ولا يضع الانسان قدمه ولا يضع فرسه حافره ولا يضع بعيره خفه
بحيث يصير ذلك سببا لغيظ الكفار قال ابن الاعرابي يقال غاظه وغيظه واغاظه بمعنى وغاظها
واحد اي اغضبه وخامسها قوله ولا ينالون من عدو نيلا اي اسرا وقتلا كان او كثيرا الا كتب لهم به عمل
صالح اي الا كان ذلك قربة لهم عند الله ونقول دلت الاية على ان من قصد طاعة الله
وكان قيامه وقعوده ومشيته وحركته وسكونه كلها حسنات مكتوبة عند الله وكذا القول
في طرف المعصية فما اعظم بركة الطاعة وما اعظم شوم المعصية واختلفوا فقال قتاده هذا
الحكم من خواص رسول الله اذا غزا بنفسه وليس لاحد ان يتخلف عنه الا بعذر فما اعظم بركة الطاعة
وقال ابن زيد هذا حين كان المسلمون قليلين فلما كثروا نسخها الله
بقوله وماكان المومنون لينفروا كافة وقال عطية ماكان لهم ان يتخلفوا عن الرسول اذا دعاهم
وامرهم وهذا هو الصحيح انه يتعين الاجابة والطاعة لرسول الله اذا امر وكذلك غيره من الولاة
والائمة وعينوا لانا لو سوغنا للمندوب ان يتقاعد لم يختص بذلك بعض دون بعض ولادى
ذلك الى تعطيل الجهاد ثم قال ولا ينفقون نفقة صغيرة يريد تمرة فما فوقها ولا يقطعون
واديا كل منفرج من جبال واكام يكون مسلكا للسيل والجمع الاودية الا كتب الله لهم ذلك
الانفاق وذلك المسير ثم قال تعالى ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون وفيه وجهان الاول
ان الاحسن من صفة فعلهم وفيها الواجب والمباح والمندوب فالله يجزيهم على الاحسن
وهو الواجب والمندوب دون المباح الثاني ان الاحسن صفة الجزاء اي يجزيهم جزاء هو احسن
من اعمالهم واجل وافضل وهو الثواب قوله وماكان المومنون لينفروا كافة فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون في الاية مسائل الاولى اعلم انه يمكن ان يقال هذه الاية من بقية احكام الجهاد
ويمكن ان يقال ان الكلام مبتدا لا تعلق له بالجهاد اما الاحتمال الاول فنقل عن ابن عباس
انه عم كان اذا خرج الى الغزو لم يتخلف عنه الا منافق او صاحب علة فلما بلغ الله سبحانه في عيوب
المنافقين في غزوة تبوك قال المومنون والله لا نتخلف عن شيء من الغزوات مع الرسول
ولا عن سرية فلما قدم رسول الله المدينة وامر السرايا الى الكفار نفر المسلمون جميعا
الى الغزو وتركوه وحده بالمدينة فنزلت الاية والمعنى انه لا يجوز للمومنين ان ينفروا
بكليتهم الى الغزو والجهاد وقهر الكفار وايضا كان التكاليف تحدث والشرايع
تنزل وكان بالمسلمين حاجة الى من يكون مقيما بحضرة رسول الله فيتعلم تلك
الشرايع ويحفظ تلك التكاليف ويبلغها الى الغائبين فثبت ان في ذلك الوقت كان
الواجب انقسام اصحاب الرسول الى قسمين يغزون الى الغزو والجهاد والثاني

بل يجب ان تبقى طائفة مع حضرته
ليتفقهوا وتنفر طائفة اخرى مع الغزاة
الرسول عم وتبقى طائفة في ذلك الوقت كان
وذلك لان الاسلام في ذلك الوقت كان
محتاجا الى الغزو والجهاد

يكونون معيمين في حضرة الرسول فالطائفة النافرة الى الغزو يكونون نائبين عن المقيمين في الغزو والطائفة المقيمة يكونون نائبين عن النافرين في التفقه وبهذا الطريق تم امر الدين في التفقه والغزو بهاتين الطائفتين اذا عرفت هذا فنقول على هذا القول احتمالان احدهما ان يكون الطائفة المقيمة هم الذين يتفقهون في الدين بسبب انهم لما لازموا خدمة الرسول وشاهدوا الوحي والتنزيل فكلما نزل تكليف وحدث شرع عرفوه وضبطوه فاذا رجعت الطائفة النافرة من الغزو اليهم فالطائفة المقيمة ينذرونهم بما تعلموه من التكاليف والشرائع وبهذا التقدير فلا بد في الاية من اضمار والتقدير فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة واقام طائفة ليتفقه المقيمون في الدين ولينذروا قومهم يعني النافرين الى الغزو اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون معاصي الله عند ذلك التعلم الثاني هو ان يقال التفقه صفة للطائفة النافرة وهذا قول الحسن والمعنى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة حتى تصير هذه الطائفة النافرة فقهاء في الدين وذلك التفقه المراد منه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين وان العدد القليل منهم يغلبون العالم من المشركين فحينئذ يعلمون ان ذلك بسبب ان الله يخصهم بالنصرة والتأييد وانه يريد اعلاء دين محمد وتقوية شريعته اذا رجعوا من ذلك النفر الى قومهم من الكفار انذروهم بما شاهدوا ان القوم القليل ليس لهم سلاح ولا زاد يغلبوا الجمع العظيم من الكفار الذين كثر سلاحهم وزادهم وقوي شوكتهم فحينئذ يعرفوا المقصود وهو ان الامر من الله وليس من البشر اذ لو كان من البشر لما غلب القليل الكثير ولما بقي هذا الدين في التزايد والتصاعد كل يوم والتنبيه لفهم الدقائق واللطائف لا شك انه تفقه في الدين والثاني هو ان يقال هذه الاية ليست من بقايا احكام الجهاد بل حكم مبتدا مستقل بنفسه وتقريره ان يقال وما كان المؤمنون انه كما بين في هذه السورة امر الهجرة ثم امر بالجهاد وهما عبادتان يتعلقان بالسفر بين ايضا عبادة التفقه من الرسول وله تعلق بالسفر فقال وما كان المؤمنون لينفروا كافة الى حضرة الرسول بل ذلك غير واجب بل ليس حاله كحال الجهاد معه الذي يجب ان يخرج فيه كل من لا عذر له ثم قال فلولا نفر من كل فرقة من الفرق الساكنين في البلاد طائفة الى حضرة الرسول ليتفقهوا ويعرفوا الحلال والحرام ويعودوا الى اوطانهم فينذروا قومهم ويحذروا قومهم لكي يرجعوا عن كفرهم وعلى هذا التقدير يكون المراد وجوب الخروج للتفقه في كل زمان قلنا متى عجز عن التفقه الا بالسفر وجب عليه وفي زمان الرسول كان الامر كذلك لان الشريعة ما كانت مستقرة بل كان يحدث كل يوم تكليف جديد اما في زماننا فقد صارت الشريعة مستقرة فاذا امكنه تحصيل العلم في الوطن لم يكن السفر واجبا الا انه لما كان لفظ الاية دليلا على السفر لا جرم رأينا ان العلم المبارك المنتفع به لا يحصل الا بالسفر المسألة الثانية في تفسير الالفاظ المذكورة في الاية لولا اذا دخل على الفعل كان بمعنى التحضيض مثل هلا لان هلا كلمتان هل وهو استفهام وعرض وحض او عرض ولا لانك اذا قلت للرجل هل تاكل هل تدخل فكانك عرضت ذلك عليه ولا وهو جحد فهلا مركب من امرين العرض والجحد فاذا قلت هلا فعلت كذا فكانك قلت هل فعلت ثم قلت لا اي ما فعلته ففيه تنبيه على وجوب الفعل وتنبيه على انه حصل الاخلال بهذا الواجب

وكذا

وكذا الكلام في لولا اذا قلت لو دخلت علي ولو اكلت عندي فمعناه ايضا عرض واخبار عن سرورك به لو فعل وهكذا الكلام في لوما ومنه قوله لوما تاتينا بالملئكة فثبت ان لولا وهلا ولوما الفاظ متقاربة والمقصود من الكل الترغيب والتحضيض فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اي فهلا فعلوا ذلك المسألة الثالثة هذه الحجة قوية في ان خبر الواحد حجة وقد اطنبنا في تقريره في كتاب المحصول من الاصول والذي نقوله ههنا ان كل ثلاثة فرقة فقد اوجب الله ان يخرج من كل فرقة طائفة والخارج من الثلاثة تكون اثنين او واحد فوجب ان يكون الطائفة اما اثنين او واحد ثم انه اوجب العمل باخبارهم فان قوله ولينذروا قومهم والانذار عبارة عن اخبارهم وقوله لعلهم يحذرون ايجاب على قومهم ان يعملوا باخبارهم وذلك يقتضي ان يكون خبر الواحد حجة في الشرع فان قالوا انه اوجب العمل بقول اولئك الطوائف ولعلهم بلغوا في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم قلنا انه تعالى اوجب العمل على طائفة ان يرجعوا الى قومهم وذلك هو المطلوب واما قوله ولينذروا قومهم يصح وان لم يجب القبول فنقول انا لا نتمسك في وجوب العمل بخبر الواحد بقوله ولينذروا بل بقوله لعلهم يحذرون ترغيب منه في الحذر بناء على ذلك الانذار يقتضي ايجاب العمل على وفق ذلك الانذار وبهذا الجواب خرج الجواب عن سؤاله الثالث وهو قوله يتضمن التخويف وهذا القدر لا يقتضي وجوب العمل والله اعلم المسألة الرابعة دلت الاية على انه يجب ان يكون المقصود من التفقه والتعلم دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى الدين القويم والصراط المستقيم لان الاية تدل على انه امرهم بالتفقه في الدين لاجل انهم اذا رجعوا الى قومهم لينذروهم بالدين الحق واولئك يحذرون الجهل والمعصية ويرغبون في قبول الدين فكل من تفقه وتعلم لاجل هذا الغرض على المنهج القويم والصراط المستقيم ومن عدل عنه وطلب الدنيا بالدين كان من الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا قوله يا ايها الذين امنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا ان الله مع المتقين واعلم انه نقل عن الحسن انه قال الاية نزلت قبل الامر بقتال المشركين كافة ثم صارت منسوخة بقوله قاتلوا المشركين كافة واما المحققون فهم انكروا هذا النسخ وقال انه تعالى لما امر بقتال المشركين كافة ارشدهم في ذلك الى الطريق الاصوب الاصلح وهو ان يبدءوا من الاقرب متنقلين الى الابعد فالابعد الا ترى ان الدعوة وقع على هذا الترتيب لانه عم حارب قومه اولا ثم انتقل منهم الى غزوة سائر العرب ثم الى الغزوة الشام والصحابة لما فرغوا من الشام دخلوا العراق وانما قلنا ان الابتداء بالغزو من الموضع القريب اولى لوجوه الاول ان مقاتلة الكل دفعة متعذرة ولما تساوى الكل في وجوب القتال لما فيهم من الكفر والمحاربة وامتنع الجمع وجب الابتداء بالاقرب والثاني ان الابتداء بالاقرب اولى لان النفقات فيه اقل والحاجة الى الدواب والالات والادوات اقل الثالث ان الفرقة المجاهدة اذا تجاوزوا من الاقرب الى الابعد فقد عرضوا الذراري للفتنة الرابع ان تعرض الكفار الاقربين اشد واكثر من تعرض المتباعدين والشر الاقوى الاكثر اولى بالدفع وان كانوا ضعفاء كان استيلاء المسلمين عليهم اسهل وحصول

عز الاسلام بسبب لكثرتهم اقرب وايسر فكان الابتداء بهم اولى الخامس ان وقوف الانسان
على ما يقرب منه اسهل من وقوفه على ما يبعد عنه واذا كان كذلك كان اقتدار المسلمين على مقاتلة
الاقربين اسهل لعلمهم بكيفية حالهم وبمقادير اسلحتهم وعدد عساكرهم السادس ان دار
الاسلام واسعة فاذا اشتغل اهل كل بلد بمقاتلة من يقرب منهم من الكفار كان المؤنة اسهل وحصول
المقصود ايسر السابع انه اذا اجتمع واجبان وكان احدهما ايسر حصولا وجب تقديمه والقرب
سبب السهولة فوجب الابتداء في الدعوة بالاقرب فالاقرب وفي الغزو الاقرب فالاقرب
وفي جميع المهمات كذلك حتى ان الاعرابي اذا جلس على المائدة وكان يمد يده بالاقرب فالاقرب ولحب
فان قيل بما كان التخطي من الاقرب الى الابعد اصلح لان الابعد يقع في قلبه انما جاوز الاقرب لانه
لا يقيم له وزنا قلنا ذاك احتمال واحد وما ذكرناه احتمالات كثيرة ومصالح الدنيا مبنية
على ترجيح ما هو اكثر مصلحة على ما هو اقل مصلحة وهذا الذي قلناه اذا تعذر الجمع بين مقاتلة
الاقرب والابعد اما اذا امكن الجمع بين الكل فلا كلام في ان الاولى هو الجمع فثبت ان هذه الاية
غير منسوخة البتة اما قوله وليجدوا فيكم غلظة قال الزجاج فيها ثلاث لغات فتح الغين وضمها وكسرها
قال صاحب الكشاف الغلظة بالكسر الشدة والغلظة كالضغطة والغلظة كالسخطة والاية تدل على الامر
بالتغلظ عليهم ونظيره قوله واغلظ عليهم وقوله ولا تهنوا وقوله في الصحابة اعزة على الكافرين وقوله
اشداء على الكفار وللمفسرين عبارات في تفسير الغلظة قيل شجاعة وقيل عزة وقيل شدة واعلم ان الغلظة ضد
الرقة وهي الشدة في احلال النقمة والفائدة فيها انها اقوى تاثيرا في الزجر والمنع عن القبيح ثم ان الامر في
هذا الباب لا يكون مطردا بل قد يحتاج تارة الى الرفق واللطف واخرى الى العنف ولهذا
السبب قال وليجدوا فيكم غلظة تنبيها على انه لا يجوز الاقتصار على الغلظة البتة فانه ينفر ويوجب تفرق القوم
فقال وليجدوا فيكم غلظة وهذا الكلام انما يصح فيمن اكثر احواله الرحمة والرافة ومع ذلك فلا يخلو عن نوع
من الغلظ واعلم ان هذه الغلظة انما تعتبر فيما يتصل بالدعوة الى الدين وذلك اما باقامة الحجة والبينة
واما بالجهاد والقتال فاما ان يحصل هذا الغلظة فيما يتصل بالبيع والشراء ومجالسة فلان فلا ثم قال واعلموا
ان الله مع المتقين والمراد ان يكون اقدامه على الجهاد والقتال فاما ان يحصل هذه الغلظة فيما يتصل بجميع اللوازم
بسبب تقوى الله تعالى لا بسبب طلب المال والجاه فاذا رآه قبل الاسلام احجم عنه واذا رآه مال الى قبول
الجزية تركه واذا كثر العدو اخذ الغنائم على وفق حكم الله تعالى قوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول
ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين
في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم وماتوا وهم كافرون اعلم انه تعالى لما ذكر مخازي المنافقين
وذكر اعمالهم القبيحة فقال واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته ايمانا واختلفوا فقال بعضهم يقول
بعض المنافقين لبعض ومقصودهم تثبيت قومهم على النفاق وقال آخرون بل يقولونه لقوم من المسلمين
وغرضهم صرفهم عن الايمان وقال آخرون بل ذكروه على سبيل الهزؤ والكل محتمل ولا يمكن حمله على الكل لان
حكاية الحال لا تفيد العموم ثم انه تعالى اجاب فقال انه للمؤمنين بسبب نزول هذه السورة امران وحصل
للكافرين ايضا امران اما الذي حصل للمؤمنين فالاول هو انها تزيدهم ايمانا اذ لا بد عند نزولها
ان يقروا ويعترفوا بانها حق من عند الله والكلام من زيادة الايمان ونقصانه قد ذكرناه في اول
سورة الانفال بالاستقصاء والثاني ما يحصل لهم من الاستبشار ومنهم من حمله على ثواب
الاخرة في الدنيا من النصر والظفر ومنهم من حمله على الفرح والسرور الحاصل بسبب تلك التكاليف
الزائدة من ان يتوسل بها الى مزيد في الثواب ثم جمع للمنافقين امران مقابلين للامرين المذكورين
في المؤمنين فقال والذين في قلوبهم مرض يعني المنافقين فزادتهم رجسا الى رجسهم والمراد من الرجس العقائد
الباطلة والاخلاق المذمومة فان كان الاول كان المعنى انهم كانوا مكذبين بالسور النازلة قبل ذلك

والآن

٥٤٣

والآن صاروا مكذبين بهذه السورة الجديدة فقد انضم كفر الى كفر وان كان الثاني كان المراد انهم كانوا في الحسد
والعداوة واستنباط وجوه العداوة والكيد والآن ازدادت تلك الاخلاق الذميمة بسبب نزول هذه السورة
والامر الثاني انهم يموتون على كفرهم فتكون هذه الحالة كالامر المضاد للاستبشار الذي حصل في المؤمنين وهذه
الحالة اسوء وافحش من الحالة الاولى وذلك لان الحالة الاولى عبارة عن ازدياد الرجاسة وهذه الحالة عبارة عن
مداومة الكفر وموتهم عليه واحتج اصحابنا بقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم على انه يبعد عن الايمان ويصرف
عنه قالوا انه كان عالما بان سماع هذه السورة وازدادوا
ايمانا فثبت ان ذلك ازديادهم فعلوه من قبل انفسهم قلنا انا لا نقول انه يورث حصول
الحسد والحقد في قلوبهم اجابوا وقالوا نزول تلك السورة لا يوجب ذلك الكفر
الزائد بدليل ان الاخرين سمعوا تلك السورة وازدادوا ايمانا فثبت ان ذلك الرجس
هم فعلوه من قبل انفسهم قلنا انا لا ندعي ان سماع هذه السورة سبب مستقل لترجيح
جانب الكفر على جانب الايمان بل نقول سماع هذه السورة للنفس المخصوصة الموصوفة
بالخلق المعين والعادة المعينة توجب الكفر والدليل عليه ان الانسان الحسود
لو اراد ازالة خلق الحسد لا يمكنه ذلك بل يمكنه ان يترك الافعال المشعرة بالحسد
اما الحالة الجبلية بالحسد فلا يمكنه ازالتها عن نفسه وكذا القول في جميع
الاخلاق فاصل القدرة غير والخلق فان اصل القدرة حاصل للكل اما الاخلاق
فالناس فيها متفاوتون والحاصل ان النفس الطاهرة النقية عن حب
الدنيا باستيلاء حب الله والاخرة اذا سمعت السورة صار سماعها موجبا لازدياد
رغبة في الاخرة ونفرة عن الدنيا واما النفس الحريصة على الدنيا المتهالكة على
لذاتها الراغبة في طيباتها الغافلة عن حب الله والاخرة اذا سمعت هذه السورة على
الجهاد وتعريض النفس للقتل والمال للنهب ازداد كفره على كفره فثبت ان انزال
هذه السورة في حق هذا الكافر لا يزيد رجسا على رجس فكان انزالها سببا
في تقوية الكفر في قلب الكافر وذلك يدل على انه تعالى قد يصد الانسان ويمنعه
عن الايمان ويلقيه في الغي والكفر والله اعلم بحث في هذه الاية مباحث الاول
ما في قوله واذا ما انزلت سورة نكرة مؤكدة الثاني الاستبشار استدعاء البشا
رة لانه كلما تذكر تلك النعمة حصلت البشارة بواسطة تجديد
ذلك التذكر فيطلب تجدد البشارة الثالث قوله واما الذين في قلوبهم
مرض يدل على ان الروح له مرض وصحة فمرضها الكفر والاخلاق الذميمة
وصحتها العلم والاخلاق الفاضلة قوله اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة
او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون اعلم انه لما بين ان الذين في قلوبهم مرض
يموتون وهم كافرون وذلك يدل على عذاب الاخرة بين انهم لا يتخلصون
في كل عام مرة او مرتين عن عذاب الدنيا وفيه مسائل الاول قرا حمزة
ولا ترون بالتاء على الخطاب للمؤمنين والباقون بالياء عن المنافقين فعلى
قراءة المخاطبة كان المعنى ان المؤمنين نبهوا على اعراض المنافقين عن النظر
والتدبر ومن قرا على المغايبة كان المعنى تقريع المنافقين بالاعراض عن
الاعتبار بما يحدث في حقهم من الامور الموجبة للاعتبار المسئلة الثانية

قال الواحدي قوله اولا يرون هذا الف الاستفهام دخلت على واو العطف فهو متصل بذكر المنافقين وهو خطاب على سبيل التنبيه قال سيبويه عن الخليل في قوله الم تر ان الله انزل من السماء ماء فكان كذا وكذا المسئلة الثالثة ذكروا في هذه الفتنة وجوها الاول قال ابن عباس يمتحنون بالمرض في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون من ذلك النفاق ولا يتعظون بذلك المرض كما يتعظ المؤمن اذا مرض فانه عند ذلك يتذكر ذنوبه وموقفه بين يدي الله فيزيده ذلك ايمانا وخوفا من الله فيصير ذلك سببا لاستحقاقه لمزيد الرحمة والرضوان من عند الله الثاني قال مجاهد يفتنون بالجهد والقحط الثالث قال قتادة يفتنون بالغزو والجهاد فانه تع امر بالغزو والجهاد فهم ان تخلفوا وقعوا في السنة الناس باللعن والخزي والذكر القبيح وان ذهبوا الى الغزو مع كونهم كافرين كانوا عرضوا انفسهم للقتل واموالهم للنهب من غير فائدة الرابع يفضحهم رسول الله عليه السلام بالطعن فكان جبريل ينزل عليه ويخبره بما تكلموا به فيه فكان يذكر تلك الحادثة ويوبخهم عليها ويعظهم فما كانوا يتعظون ولا ينتبهون قوله **واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون** اعلم ان هذا نوع آخر من مخازي المنافقين وهو انه كلما نزلت سورة مشتملة على ذكر المنافقين وشرح فضائحهم وسمعوها تاذوا من سماعها ونظر بعضهم الى بعض نظرا مخصوصا دالا على الطعن في تلك السورة والاستهزاء وتحقير شأنها ويحتمل ان لا يكون ذلك مختصا بالسور المشتملة على فضائح المنافقين بل كانوا يستحقرون القرآن فكلما انزلت سورة استهزؤا بها وطعنوا فيها واخذوا في التغامز والتضاحك على سبيل الطعن والهزء ثم قال بعضهم هل يراكم من احد وفيه وجوه الاول ان ذلك النظر دال على ما في الباطن من الانكار الشديد والنفرة التامة فخافوا ان يرى احد من المسلمين ذلك النظر وتلك الاحوال الدالة على النفاق والكفر فعند ذلك قالوا هل يراكم من احد لو رآكم احد على هذا النظر وهذا الشكل لضركم جدا والثاني انهم كانوا اذا سمعوا تلك السورة تاذوا من سماعها وارادوا الخروج من المسجد فقال بعضهم لبعض هل يراكم من احد ان راكم فلا تخرجوا وان كان ما راكم احد فاخرجوا من المسجد لتتخلصوا عن هذا الايذاء والثالث هل يراكم من احد عليكم ان تقولوا انه يجيء بما يوجب الخروج علينا من المسجد حتى يجعل ذلك سببا للخروج من المسجد ثم قال ثم انصرفوا يحتمل ان يكون المراد نفس خروجهم من مكان الوحي واستماع القرآن ويجوز ان يراد به ثم انصرفوا عن استماع القرآن الى الطعن فيه وان ثبتوا في مكانهم فان قيل ما التفاوت بين هذه الآية وبين الآية المتقدمة وهي قوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا وفي الآية حكى عنهم انهم اكتفوا بنظر بعضهم الى بعض على سبيل الهزء وبطلان القرآن ثم قال صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون واحتج اصحابنا به على انه تع صرفهم عن الايمان وصدهم وهو صريح فيه قال ابن عباس عن كل رشد وخير وقال الحسن صرف الله قلوبهم فطبع عليها بكفرهم وقال الزجاج اضلهم الله وقالت المعتزلة لو كان الله هو الذي صرفهم عن الايمان وصدهم فكيف قال فانى تصرفون وكيف عابهم على الانصراف عن الايمان قال القاضي ظاهر الآية يدل على ان هذا الصرف عقوبة لهم على انصرافهم وان الانصراف عن الايمان لا يكون عقوبة لانه لو كان كذلك لكان كما يجوز ان يامر انبياءه باقامة الحدود

يجوز

يجوز ان يامرهم بصرف الناس عن الايمان وتجويز ذلك يؤدي الى ان لا يوثق بما جاء به الرسول ثم قال هذا الصرف يحتمل وجهين احدهما انه تع صرف قلوبهم بما اورثهم من الغم والكيد والثاني صرفهم عن الالطاف التي يختص بها من آمن بها واهتدى والجواب ان هذه الوجوه التي ذكرها القاضي ظاهر انها متكلفة جدا واما الوجه الصحيح الذي يشهد بصحته كل عقل سليم هو ان الفعل يتوقف على حصول الداعي والا لزم رجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وحصول ذلك الداعي ليس من العبد والا لزم التسلسل بل من الله فالعبد انما يقدم على الكفر متى اذا حصل في قلبه داعي الكفر وذلك الحصول من الله تعا واذا حصل الداعي انصرف القلب من جانب الايمان الى الكفر فهذا هو المراد من قوله صرف الله قلوبهم وهو كلام مقرر ببرهان قطعي وهو منطبق على هذا النص فبلغ في الوضوح الى اعلى الغايات والله اعلم ومما بقي من مباحث الآية ما نقل عن محمد بن اسحق قال لا تقولوا انصرفنا من الصلوة فان قوما انصرفوا صرف الله قلوبهم لكن قولوا قد قضينا الصلوة وكان الحق منه التفاؤل بترك هذه اللفظة الواردة فيما لا ينبغي والترغيب في اللفظة الواردة في الخير فانه تع قال فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله قوله **لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم** فيه مسائل **الاولى** اعلم انه تعا لما امر رسوله ان يبلغ هذه السورة الخلق وفيها تكاليف شاقة شديدة صعبة يعسر تحملها الا لمن خصه الله بغاية التوفيق والكرامة ختم هذه السورة بما يوجب سهولة تحمل تلك التكاليف وهو ان هذا الرسول منكم فكل ما يحصل له من العز والشرف في الدنيا فهو عائد اليكم وايضا فانه بحال يشق عليه ضرركم وتعظم رغبته في ايصال خير الدنيا والآخرة اليكم فهو كالطبيب المشفق وكالاب الرؤف الرحيم في حقكم والطبيب المشفق ربما اقدم على العلاجات الصعبة التي يعسر تحملها والاب الرحيم ربما اقدم على تاديبات شاقة الا انه لما عرف ان الطبيب حاذق وان الاب مشفق صارت تلك المعالجات المؤلمة متحملة وصارت تلك التاديبات جارية مجرى الاحسان فكذا ههنا لما عرفتم انه رسول حق من عند الله فاقبلوا منه هذه التكاليف الشاقة لتفوزوا بالخير ثم قال فان لم يقبلوها بل اعرضوا وتولوا فاتركهم ولا تلتفت اليهم وعول على الله وارجع في جميع امورك اليه وقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وهذه الخاتمة لهذه السورة جاءت في غاية الحسن ونهاية الكمال **المسئلة الثانية** انه تعا وصف الرسول في هذه الآية بخمسة صفات الاولى قوله من انفسكم وفيه وجوه الاول يريد انه بشر مثلكم لقوله اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم وقوله قل انما انا بشر مثلكم والمقصود انه لو كان من الملئكة لصعب الامر بسببه على الناس والثاني من انفسكم اي من العرب قال ابن عباس ليس في العرب قبيلة الا ولدت النبي ولد فيهم قرابة بسبب الجدات مضرها وربيعتها والمضريون والنزارية واليمانيون هم القحطانية ونظيره قوله لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم والمقصود منه ترغيب العرب في نصرته والقيام بخدمته كانه قيل لهم كل ما يحصل له من الدولة والرفعة في الدنيا فهو سبب لعزكم لانه منكم ومن نسبكم والثالث من انفسكم خطاب لاهل الحرم وذلك لان العرب كانوا يسمون اهل الحرم اهل الله وخاصته وكانوا يخدمونه ويقولون باصلاح مهماتهم فكانه قيل للعرب كنتم قبل مقدمه مجتهدين في خدمة ابائه واسلافه فلم تتكاسلون في خدمته والقول الرابع ان المقصود من ذكر هذه الصفة التنبيه على طهارته كانه قيل هو من عشيرتكم تعرفونه بالصدق والامانة والعفاف وحريصا على دفع الآفات عنكم وايصال الخيرات اليكم وقرئ من انفسكم اي من اشرفكم وافضلكم الصفة الثانية قوله عزيز عليه ما عنتم اعلم ان العزيز هو الغالب الشديد والعزة هي الغلبة والشدة فلهذا اذا اشتد على الانسان شيء قال عز علي هذا واما العنت فيقال عنت الرجل يعنت عنتا اذا وقع في شدة لا يمكنه الخروج منها ومنه ذلك لمن خشي العنت وقوله ولو شاء الله لاعنتكم وقال الفراء ما عنتم في موضع رفع

والمعنى عزيز عليه عنتكم اى يشق عليه مكروهكم واولى المكاره بالدفع مكروه عقاب الله وهو انما
ارسل لدفع هذا المكروه الصفة الثالثة قوله حريص عليكم الحرص يمتنع ان يكون متعلقا بذواتهم
بل المراد حريص على ايصال الخيرات اليكم واعلم ان على هذا التقدير يكون قوله عزيز عليه
ما عنتم معناه شديدة نفرته عن وصول شئ من آفات الدنيا والاخرة اليهم وبهذا لا يحصل التكرار
قال الفراء الحريص الشحيح والمعنى انه شحيح عليكم ان تدخلوا النار وهذا لانه يوجب التكرار الصفة
الرابعة قوله بالمؤمنين رؤف رحيم قال ابن عباس سماه الله ههنا باسمين من اسمائه بقي
ههنا سؤالان الاول كيف يكون رؤفا رحيما وقد كلفهم فى السورة بانواع من التكاليف الشاقة
قلنا قد ضربنا لهذا مثلا الطبيب الحاذق والاب المشفق الثانى لما قال عزيز عليه ما عنتم حريص
عليكم فهذا يقتضى ان يقال رؤف رحيم والجواب قوله بالمؤمنين رؤف رحيم يفيد الحصر بمعنى
انه لا رأفة ولا رحمة له الا بالمؤمنين اما قوله فان تولوا يريد المنافقين والمشركين ثم قيل تولوا
اى اعرضوا وقيل تولوا عن طاعة الله وتصديق رسوله وقيل تولوا عن قبول التكاليف
الشاقة المذكورة وقيل تولوا عن نصرتك فى الجهاد واعلم ان المقصود من الاية ان الكفار
لو اعرضوا ولم يقبلوا هذه التكاليف لم يدخل فى قلب الرسول حزن ولا اسف لان الله حسبه
وكافيه فى نصره على الاعداء وفى ايصاله الى مقامات الاعلى والنعماء قوله لا اله الا هو
وجب ان يكون لا مبدئ للشئ من الممكنات الا هو واذا كان هو الذى ارسلنى بهذه الرسالة
وامرنى بالتبليغ كانت النصرة عليه والمعونة مترقبة منه قوله عليه توكلت وهو رب
العرش العظيم والسبب فى تخصيصه بالذكر انه كلما كانت الآثار اعظم واكرم كان
ظهور جلالة المؤثر فى العقل والخاطر اعظم ولما كان اعظم الاجسام هو العرش كان
المقصود من ذكره تعظيم جلال الله سبحانه فان قالوا العرش غير محسوس فلا يعرف
وجوده الا بعد ثبوت الشريعة فكيف يمكن ذكره فى معرض شرح عظمة
الله قلنا وجود العرش امر مشهور والكفار سمعوه من اليهود والنصارى
ولا يبعد ايضا كانوا قد سمعوه من اسلافهم ومن قرأ قوله العظيم بالرفع ليكون
صفة للعرب قال ابو بكر الاصم وهذا القول اعجب الى لان جعله العظيم
صفة الله اولى من جعله للعرش وايضا فانا اذا جعلناه صفة للعرش كان المراد
كونه عظيما كبر جثته وعظم حجمه واتساع اقطاره على ما هو مذكور فى الاخبار
وان جعلناه صفة الله كان المراد من العظمة وجوب الوجود والتقدس عن
الحجمية والاجزاء والابعاض وكمال العلم والقدرة وكونه منزها عن ان
يتمثل فى الاوهام او تصل اليه الافهام وقال الحسن هاتان الآيتان هما
اخر ما انزل الله من القران وما انزل بعدهما قرانا وقال ابى بن كعب احدث
القران عهدا بالله هاتان الآيتان وهو قول سعيد بن جبير ومنهم من يقول
اخر ما نزل من القران قوله واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ونقل عن حذيفة
انه قال انتم تسمون هذه السورة بالتوبة وهى سورة العذاب ما تركت احدا الا نالت
والله ما يقرؤون ربعها واعلم ان هذه الرواية يجب تكذيبها لانا لو جوزنا ذلك لكان ذلك
دليلا على تطرق الزيادة والنقصان الى القران وذلك يخرجه عن كونه حجة ولا خفاء ان
القول به باطل والله اعلم بالصواب سورة يونس مائة وتسع ايات مكية

終